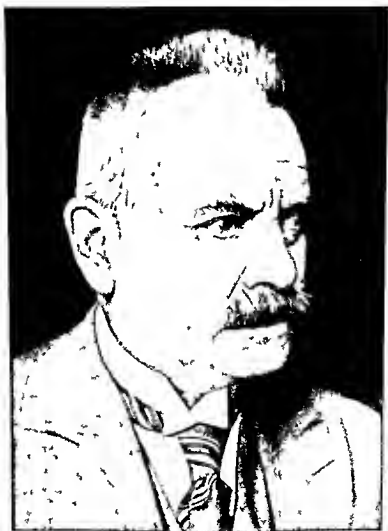


Heinrich Luders

Philologica Indica



Heinrich Liders

Philologica Indica

Ausgewählte kleine Schriften

von

Heinrich Lüders

Festgabe

zum siebenzigsten Geburtstage

am 25. Juni 1939

dargebracht

von Kollegen, Freunden und Schülern

Mit einem Bildnis
und einer Tafel



Gottingen · Vandenhoeck & Ruprecht · 1940

Die chinesischen Schriftzeichen wurden uns von der
Reichsdruckerei in Berlin leihweise zur Verfügung gestellt

Made in Germany

Druck und Einband Habert & Co., Göttingen

Berehrter Herr Geheimrat!

Zu Ihrem 70 Geburtstag wissen wir Ihnen kein besseres Geschenk zu bieten als diese Auswahl Ihrer kleinen Schriften, die, bisher an vielen Stellen verstreut, schwer benutzbar waren und nun gesammelt besser ihrem Zweck dienen werden

Den Titel *Philologica Indica* tragen sie nicht von ungefähr; dieser soll Ihren Willen zum Ausdruck bringen, die Normen der Philologie auf unsere breitgelagerte Wissenschaft anzuwenden und dort heimisch zu machen. Aus Ihren Schriften spricht zu uns der Meister des strengen Stils

Mit der Überreichung der Festgabe verbunden wir unseren Dank an Sie und unsere besten Wünsche für Ihre Gesundheit und Ihr Wohl

Berlin, den 25. Juni 1939

Ihre Freunde, Kollegen und Schüler

Inhalt.

	Seite
Die Sage von R̥ṣyaśṛṅga (Gött Nachr Phil Hist Kl 1897, S 87—135)	1
Zwei indische Etymologien (Gött Nachr Phil Hist Kl 1898 S 1—5)	43
Zur Sage von R̥ṣyaśṛṅga (Gött Nachr Phil Hist Kl 1901 S 28—56)	47
Ārya Śuras Jatakamālā und die Fresken von Ajanta (Gött Nachr Phil Hist Kl 1902 S 758—762)	73
Sanskrit <i>alana</i> (KZ 38, 1905, S 431—433)	77
Eine indische Glossa des Hesychios (KZ 38, 1905 S 433f)	79
Die Jatakas und die Epik Die Kṛṣṇa Sage (ZDMG 58, 1904 S 687—714)	80
Das Würfelspiel im alten Indien (Abh Gött Ges Wiss Phil Hist Kl, Neue Folge IX, 2 1907, S 1—75)	106
Die indische Speiseregel (ZDMG 61 1907 S 941—944)	175
Sanskrit <i>mukta muktāplata phala</i> (KZ 42 1909 S 193—206)	179
Das Śariputrāprakaraṇa ein Drama des Aśvaghoṣa (BSB 1911 S 388—411)	199
Epigraphische Beiträge I Die Inschriften von Bhāṭṭaprolu II Die Inschrift von Ara (BSB 1912 S 806—831)	213
Die Śālanas und die nordarische Sprache (BSB 1913 S 406—427)	236
Die Prānadharmabilder im neunten Tempel von Buzaklik (BSB 1913 S 864—884)	255
Epigraphische Beiträge III Das vierte Stūpaedikt des Aśoka (BSB 1913 S 998—1029)	274
Epigraphische Beiträge IV Zu den Felsen- und Säulenedikten des Aśoka (BSB 1914 S 831—869)	312
Śāktakṛti (Festschrift Windisch 1914 S 229—245)	340
Zu den Upaniṣads I Die Samvargavidya (BSB 1916 S 278—309)	361
Die Śaṅkhikas I ein Beitrag zur Geschichte des indischen Dramas (BSB 1916, S 198—737)	791
Ali und Āli (Aufsätze Ernst Kuhn gewidmet 1916 S 313—725)	428
Die arische Anschauung über den Vertragsbruch (BSB 1917 S 347—374)	438
Die sakischen Mura (BSB 1910 S 734—766)	463
Palā dī dī (KZ 49 1920 S 233—236)	493
Palā dī dī (KZ 49 1920 S 236—250)	497
Zu den Upaniṣads II Die Sōḍasakalavakā (BSB Phil Hist Kl 1922 S 227—242)	509
Zur Geschichte und Geographie Ostturkestans (BSB Phil Hist Kl 1922, S 243—261)	526
Zur Geschichte des J im Altindischen (1923) Festschrift Wackernagel, 1923, S 294—305)	540

Inhalt

	Seite
Vedisch <i>grī</i> (KZ 52 1924 S 99—107)	561
Pali <i>bondī</i> und Verwandtes (KZ 52 1924, S 106—109)	566
Zu den Aśoka Inschriften (ZII 5 1927, S 251—264)	569
Medizinische Sanskrit Texte aus Turkestan (Festsache Garbe 1927 S 148—162)	579
Vedisch <i>śuna</i> (KZ 56 1929 S 282—287)	591
Weitere Beiträge zur Geschichte und Geographie von Ostturkestan (BSB Phil Hist Kl 1930 S 7—64)	595
Katantra und Kaumuralita (BSB Phil Hist Kl 1930 S 482—539)	659
Das Zeichen für "0 in den Inschriften von Mathura aus der Śaka- und Kusana-Zeit (AO 10 1931, S 118—125)	721
Zur Geschichte des Ostasiatischen Tierkreises (BSB Phil Hist Kl 1933 S 998—1022)	727
Vedisch <i>legant</i> <i>lega</i> <i>hegas</i> (AO 13 1934 S 81—127)	751
Berichtigungen und Zusätze	785
Register	790

Die Sage von R̥ṣyaśṛṅga.

Die Person des R̥ṣyaśṛṅga¹⁾ gehört dem Sagenkreise des Rāma an. Er ist der Gatte der Śāntā, einer leiblichen Tochter des Daśaratha, die von Lomapāṭha, Dasaratha adoptiert war, und er ist der R̥ṣi, der für seinen königlichen Schwiegervater die putriyā ist darbringt. Sein Name begegnet uns schon in der vedischen Literatur. Nach dem Jaiminīya-Upaniṣad-Brāhmaṇa (III, 40) wurde das unsterbliche Gāyatrāsāman von Indra dem Kāśyapa, von diesem dem R̥ṣyaśṛṅga Kāśyapa, von diesem dem Devataraśyaśvāsāyana Kāśyapa überliefert. Im Vamśabrahmaṇa (2) ist R̥ṣyaśṛṅga Kāśyapa der Sohn und Schuler des Kasyapa und der Vater und Lehrer des Vibhāṇḍaka. Mit Sicherheit können wir R̥ṣyaśṛṅga auch wohl mit dem R̥ṣya identifizieren, der im Āraṇyakagāna des Ārṣeyabrahmaṇa (Kauthūmasakhā III, 6, 10, Jaiminīyas I, 9, 2) erwähnt wird²⁾. Trotz Verschiedenheiten im einzelnen, auf die hier nicht weiter eingegangen werden kann, stimmen die genannten beiden Lehrerlisten darin überein, daß sie den R̥ṣyaśṛṅga einen Nachkommen des Kasyapa nennen. Das gleiche ist in der nichtvedischen Literatur der Fall. Nach dem Mahābhārata, Rāmāyana, Padmapurāṇa und Skandapurāṇa ist R̥ṣyaśṛṅga der Sohn des Vibhāṇḍaka, der im Mahābhārata Kāśyapa, im Rāmāyana Padmapurāṇa und Skandapurāṇa der Sohn des Kāśyapa genannt wird, und im Alambuśaśr̥ṅga (523, v. 26 und 37) wird Kassapa als Name des Vaters des Isisinga erwähnt. Wir werden daher besser tun, den R̥ṣyaśṛṅga, der nach der Sarvānukramanī der Verfasser von R̥g. X, 136, 7 ist, fernzuhalten, da er und sechs Brüder als die Söhne des Vātaraśana bezeichnet werden³⁾.

Die Quellen für die Legende, die sich an die Person des R̥ṣyaśṛṅga knüpft, sind das Mahābhārata (III, 110, 23—113, 25), das Padmapurāṇa

¹⁾ Ich schreibe im allgemeinen den Namen mit lingualem Zischlaut, da dies in der klassischen Literatur die allgemein anerkannte Form ist. Die ältere Form mit dem palatalen *ṣ* findet sich, soweit ich sehe, im Jaim. Up. Brahm., im Ārṣeyabrahmaṇa (R̥ṣya) in der Bombay Ausgabe des Mbh. und neben der jüngeren Form im Vamśabrahmaṇa.

²⁾ Ein anderer R̥ṣya ist der Sohn des Devātithi, Bhāg. Pur. IX, 22, 11.

³⁾ Erwähnen will ich, daß auch ein öfters zitiertes Gesetzbuch (Ind. Stud. I, 233, Weber, Verz. Berl. Hften 322, 1166, Aufrecht, Cat. Cat. sub voce) und ein Tantrawerk (R̥ṣyaśṛṅgasamhitā oder Anuttarabrahmatattvarahasya, Burnell, Class. Ind. 205h) dem R̥ṣyaśṛṅga zugeschrieben werden, und daß die Kāśikā seinen Namen als Beispiel zu Pan. 8, 2, 115 anführt.

(Pātālakh 13), die Bhāratamañjarī (III, 758—795), das Rāmāyana (I, 8—10), das Skandapurāṇa, der Kandjur (IV, Blatt 136 137, übersetzt von Schiefner, Ml As VIII, 112—116), das Mahāvastu, das Bhadrakalpāvadāna (XXXIII), die Avadānakalpalatā (LXV), das Alambusa- und das Nalinakāṭaka (523 526) und ein paar vereinzelte Notizen.

Der Inhalt der Mahābhārata-Erzählung ist folgender. Der Rsi Vibhāṇḍaka, ein großer Bußer, wohnt am Ufer eines großen Sees. Einst erblickt er die Apsaras Urvāṣī, und *'tasya cetah pracasthanda'* Er badet sich darauf. Eine durstige Gazelle trinkt das Wasser, das er gebraucht hat, und wird davon schwanger. Ihr hatte einst, als sie ein Göttermädchen war, der Weltenschöpfer geweihsagt, daß sie eine Gazelle werden und, nachdem sie als solche einen Muni geboren, erlöst werden würde. So gebiert sie denn einen Knaben, der ein Horn auf dem Haupte hat. Daher wird er Ryaśrngā genannt. Allein, ohne einen Menschen außer seinem Vater zu kennen, wächst er auf und wird ein frommer Bußer.

Zu dieser Zeit aber war der Freund des Daśaratha, Lomapāda mit Namen, der Furst der Augas' 110, 41.

Er betrog absichtlich einen Brahmanen, so lautet unsere Überlieferung. Er wurde darauf von den Brahmanen verlassen, der Herr der Erde' 42.

Und einst ließ der Tausendrugige es wegen eines Versehens des Purohita dieses Königs nicht regnen, daher litten die Untertanen Not' 43.

Er befragte die Brahmanen, die bußgewohnten, weisen, die fähig waren, den Götterkönig zum Regnen zu zwingen, o Beherrscher der Erde. 'Man muß ein Mittel finden, daß Parjanya regne' 44, 45a.

Aufgefordert sagten jene Weisen ihm ihre Meinungen, ein trefflicher Muni unter ihnen aber sprach zu dem Könige' 45b, 46a.

'Die Brahmanen sind erzürnt auf dich, großer König, mache eine Suhne. Und hole den Ryaśrngā, den Sohn des Muni herbei, o Furst, der im Walde wohnt, die Weiber nicht kennt und sich am Rechten freut' 46b, 47.

Wenn dieser große Bußer dein Reich betritt, o König, wird Parjanya sofort regnen, daran zweifle ich nicht' 48.

Als er diese Rede gehört, o König, und eine Suhne seiner Person gemacht hatte und gegangen war, kam er wieder, nachdem die Brahmanen versöhnt waren. Als die Untertanen gehört hatten, daß der König gekommen sei, freuten sie sich' 49, 50a.

Nun berat sich der König mit den Ministern über die Art und Weise, wie man den Ryaśrngā herbeschaffen könne. Er beauftragt die Hetären mit dieser Mission, und eine alte Buhlerin findet sich denn auch gegen entsprechende Belohnung dazu bereit. Sie laßt auf einem Floße eine Einsiedelei erbauen, belüftet sie mit allerlei verführerischen Gegenständen und fährt damit nach der Einsiedelei ab. Nachdem sie den Aufenthaltsort des Rsi ermittelt hat, sendet sie ihre Tochter zur Verführung des Ryaśrngā.

ab Die beiden begrüßen sich freundlich — Rasyasrnga natürlich in dem Wahne, einen Bußer vor sich zu haben — und die Hetare erzählt ihm auf Befragen daß ihre Einsiedelei drei Meilen hinter dem Berge hege Die Wurzeln und Früchte die er ihr anbietet, achlagt sie aus und gibt ihm vielmehr von den mitgebrachten Kranzen, Gewürdern Speisen und Getränken Mit einem Balle spielt sie in seiner Nähe und reizt ihn durch ihre Umarmungen zur Liebe Dann geht sie unter dem Vorwande, ihr Feuer besorgen zu müssen fort Dem Rasyasrnga ist traurig zu Mute als er sich wieder allein sieht In dieser Stimmung findet ihn der heimkehrende Vater Befragt, gibt ihm Rasyasrnga eine sehr genaue Beschreibung des wunderbaren Büßers der ihn besucht hat Der Alte warnt ihn vor solchen Unholden, er geht sogar aus um die Verführerin zu suchen allein umsonst Als er nun wieder einmal fortgegangen ist kommt die Hetare zurück Voll Freude begrüßt Rasyasrnga sie und geht jetzt mit ihr zu der schwimmenden Einsiedelei Kaum hat er diese betreten als man die Taue löst, und so schwimmt die ganze Einsiedelei mitsamt dem Rasyasrnga und den Hetaren zu der Residenz des Königs Als dieser den Rasyasrnga in den Harem geführt hat regnet es in Strömen Der König gibt dem Bußer darauf seine Tochter Sântā zur Frau

Als Vibhandaka heimkommt und den Sohn nicht findet, ahnt er was vorgefallen und macht sich voller Zorn nach Campā, der Residenz des Lomapāda auf um den König mitsamt seiner Stadt und seinem Reiche zu verbrennen Der König aber hat dies vorausgesehen und hat die Weiden an den Landstraßen dem Rasyasrnga geschenkt und den Hirten befohlen, wenn der alte Rsi komme ihm zu sagen daß alles dies der Besitz seines Sohnes sei Als nun der Rsi sieht welch gewaltigen Reichtum der König seinem Sohne verhehen verraucht sein Zorn allmählich, und als er in Campa angekommen ist söhnt er sich mit den Verhältnissen aus und läßt sich nur versprechen daß Rasyasrnga nach der Geburt eines Sohnes wieder zu ihm in den Wald komme Rasyasrnga erfüllt dies und zieht, von seinem Weibe begleitet in den Wald

Die Widersprüche im Anfang des zweiten Theiles dieser Erzählung springen sofort ins Auge¹⁾ Wie kann der König die Brahmanen um Rat fragen, von denen eben gesagt ist daß sie ihn im Zorn verlassen haben! Nun läßt sich mit Sicherheit beweisen, daß die ganze Begründung der Durre durch die Krankheit der Brahmanen und die Geschichte ihrer Versöhnung

¹⁾ Dies hat schon Holtzmann Vbh u s Theile II 78, hervorgehoben 'Auch eine andere Änderung ist höchst ungeschickt Den Rat den Rasyasrnga zu entführen, mußten dem Lomapada die Brahmanen gegeben haben. Aber mit diesen hatte ja der König sich entzweit Also wurde gefälscht er habe sich vorher [?] mit den Brahmanen wieder versöhnt Aber dann war die Entführung des Rasyasrnga unnötig' Holtzmann scheint also nur die Versöhnung der Brahmanen für unnötig zu halten, worin ich ihm nicht beistimmen kann

durch spätere Überarbeitung in den Text gekommen ist. Schon die allgemeine Erwägung führt zu diesem Schlusse. Wenn die Durre durch den Zorn der Brahmanen veranlaßt war, so mußte in einem Märchen die Versöhnung derselben den Regen bewirken, und es lag in dem Falle überhaupt kein Grund mehr vor, den Rasyaṅga zu holen. Zweitens aber steht die ursprüngliche Veranlassung der Durre ja noch selbst im Texte: sie trat einst infolge eines Versehens des Purohita des Königs ein. Der Überarbeiter hat also einfach den zweiten Vers eingeschoben und sich nicht einmal die Muhe gegeben, die Fuge gehörig zu verwischen. Wenn man Vers 42 streicht, schließt sich Vers 43 vortrefflich an Vers 41 an. Ebenso ist die zweite Zeile von Vers 46 zu streichen, die dreizeilige Strophe (46b; 47) wird dadurch zu einem regelmäßigen Śloka. Hier ist natürlich auch der Schluß der ersten Zeile von Vers 47, wie aus dem *ca* hervorgeht, leicht verändert worden. Ganz hinzugefügt ist dann Vers 49, 50a, nur die Worte *etas chrutva vaco* sind vielleicht echt, doch ist die Überarbeitung hier grund höher gewesen und der alte Text nicht mehr herzustellen.

Es lag dem Überarbeiter offenbar daran, die Würde der Brahmanen und die Schwere einer ihnen zugefügten Beleidigung hervorzuheben. Wir werden demselben daher auch den Einschub der zweiten Zeile von Vers 44 zuschreiben dürfen. Sie hat nur den Zweck, die Macht der Brahmanen zu betonen, und Inhalt und Form erweisen sie als unecht. Wenn jene Brahmanen den Indra zum Regnen zwingen konnten, wozu bedurften sie dann des Rasyaṅga? Die Zeile enthält außerdem das Flickwort *prthivīpate* und macht den Śloka (44, 45a) dreizeilig¹⁾.

Um die Sache zu verdeutlichen, gebe ich im folgenden den Sanskrittext mit Hervorhebung der unechten Zeilen.

etasminn eva kale tu saikhā Daśarathasya vai |
Lomapāda itī khyātah Angānam²⁾ īśvaro 'bharat || 41 ||
tena kāmāt kṛtam mithya brahmanasyeti nah śrutih |
sa brāhmanasḥ parityaktas tada³⁾ vai jagataḥ patih || 42 ||
purohitāpacarāc ca tasya rājño yadrcchayā |
na vaiarsa sahasrahśas tato 'pidyanta vai prayāh || 43 ||
sa brahmanān paryaprechat tapoyuktān manīṇah |
pravarṣane surendrasya samarthān prthivīpate | [44]
katham pravarset Parjanya upāyah paridrśyatām |
tam ācūś coditās te tu śramatān manīṇnah | [45]
tatra tv eko munivaras tam rājanam uvāca ha ||
lupitās tava rājendra brāhmanā nīkṛtīm cara | [46]
Rasyaṅgam munisutam āpayasa ca pṛthiva |
vāṇeyam anabhyñam ca nārīnām ājare ratam || 47 ||

¹⁾ Ich mache auch noch auf die schlechte und fälscherhafte Sprache in den eingeschobenen Versen aufmerksam.

²⁾ Bombay Ausgabe *khyāto 'y Angānam*

³⁾ Bombay Ausgabe *tato*

sa ced aṭatareḥ rājan viśayaṁ te mahātapāḥ |
sadyaḥ prararṣet Parjanya ite me nātra saṁśayaḥ || 48 ||
etac chrutvā iaco rājan kṛtvā niskṛtim ātmanah |
sa gatvā punar āgacchat prasanneṣu dvijātiṣu | [49]
rājānam āgataṁ śrutvā pratisaṁjahṛsuḥ prajāḥ ||

Die Richtigkeit der Behauptung, daß die Erzählung in dem angegebenen Sinne überarbeitet ist, wird nun durch eine andere Stelle bestätigt. Die Legende von Rṣyaśṛṅga gehört der sogenannten Tirthayātrā an. Lomaśa macht mit den Brüdern des Arjuna und der Kṛṣṇā eine Wallfahrt. Bei jedem Tirtha erzählt er dessen Geschichte. Auf diese Weise ist hier eine große Anzahl von Legenden vereinigt. Diese werden gewöhnlich in der Weise eingeleitet, daß Lomaśa beim Anblick des Tirtha zunächst in kurzen Zügen die mit ihm verknüpfte Geschichte andeutet, worauf die angeredete Person ihn unter nochmaliger Aufzählung der Hauptpunkte bittet, die Geschichte ausführlich zu erzählen. Betrachten wir nun die Rahmenerzählung zu unserer Legende. Der erste Teil (110, 23—26) ergibt nichts, was die gegenwärtige Frage fördern könnte. Wichtig dagegen ist der zweite Teil, die Frage des Yudhiṣṭhira

Rṣyaśṛṅgaḥ katham iṅgyāṁ utpannah Kāśyapātmajah |
viruddhe yonisaṁsarge katham ca tapasū yutah || 27 ||
kīmartham ca bhayāc Chakras tasya bālasya dhīmataḥ |
anāvṛstyāṁ pravṛtīyāṁ iavarsa BalaVṛtrahā || 28 ||
kathamrūpā ca sā Śāntā rājaputrī yatavratā |
lobhayāṁ āsa yā ceto mrgabhūtasya tasya vai || 29 ||
Lomapādaś ca rājarsir yadāśrūyata dhārmikah |
katham vai viśaye tasya nāvarsat Pākāśāsanah || 30 ||
etan me bhagavan sarvaṁ viśtarena yathātatham |
vaktum arhasi śuśrūṣor Rṣyaśṛṅgasya cestitam || 31 ||

Hier wird also zunächst die Durre im zweiten Verse als ein unwesentlicher Nebenumstand erwähnt, und dann noch einmal am Schlusse, gegen die Reihenfolge der Ereignisse, ganz speziell nach dem Grunde derselben gefragt. Ich glaube es wird mir jeder recht geben, wenn ich diesen Śloka als später eingeschoben bezeichne. Er stammt offenbar von demselben her, der die Geschichte von der Krankheit der Brahmanen und ihrer Versöhnung selbst eingefügt hat.

Der Verfasser der Rahmenerzählung kannte also jene Geschichte noch nicht. Nun muß aber diese Rahmenerzählung von dem Diaskeuasten herühren. Sie kann nicht früher existiert haben, zu einer Zeit, als die Legenden etwa noch einzeln existierten, weil sie nur dazu dient, die einzelnen Episoden zu einem Ganzen zu verbinden, und sie kann nicht später gedichtet sein, weil ohne sie überhaupt kein Zusammenhang herrschen würde. Wir müssen also sagen, daß der Diaskeuast des Mahābhārata — oder vielleicht

genauer, der Tīrthayātrā — die veränderte Fassung noch nicht kannte Die Änderung ist also nach der Diaskeuase vorgenommen

Der zweite Punkt, der hier behandelt werden muß ist die Person der Entführerin In der Erzählung wie sie jetzt lautet, ist es kaum erklärlich, warum der König mit einem Male dem Sohne des R̥ṣi seine Tochter Śāntā zur Frau gibt Schon der ältere Holtzmann hat daher vermutet daß in der ursprünglichen Sage die Śāntā den R̥ṣyasṅga geholt habe¹⁾ Dies wird durch die später ausführlich zu besprechende Fassung der Sage bei den Buddhisten und durch zwei andere Zeugnisse bestätigt Harivaṃsa, Viṣṇu 93 5ff wird erzählt, wie Pradyumna als Schauspieler verkleidet, unter anderem die Entführung des R̥ṣyasṅga durch Śāntā in Begleitung von Hetären aufführt

lataḥ sa nante tatra I aradatto natas tathā |
Śvapure puratasiṇām param haṣam samādadhāt || 5 ||
Ramāyanam mahakāyam uddesam natakikṛtam |
janma I snor ameyasya Rākṣasendraradhēpsayī || 6 ||
Lomapādo Dasaratha R̥ṣyasṅgam mahamunim |
Śāntam ānāyayam asa ganikābhīḥ sahanagha || 7 ||
RāmaLakṣmanaŚatrughnā Bharataś caiva Bhārata |
R̥ṣyasṅgas ca Śāntā ca tathārupair natakī kṛtaḥ) || 8 || usw*

Und Buddhacarita IV, 19 heißt es

R̥ṣyasṅgam munisulam tathaita strīḥ apanditam |
upāyair vṛddhaiḥ Śānta jagrāha ca jahāra ca ||

Daß in der ursprünglichen Sage die Entführung durch die Śāntā statt fand ist somit zweifellos Ob sie dabei von Hetären begleitet war oder nicht ist unwesentlich da ihr jedenfalls die Hauptaufgabe zufiel Wir haben hier nun die Frage zu entscheiden ob der Diaskeuast die Sage in der jüngeren Form aufnahm oder ob der Text der Sage nach der Diaskeuase verändert wurde

Die Frage wird durch die oben gegebene Rahmenerzählung beantwortet Die dritte Strophe "Und wie sah jene Śānta aus die energische Königstochter die den Sinn des Gazellengeborenen betörte" zeigt deutlich daß zur Zeit der Diaskeuase die Sage in der ursprünglichen Gestalt folgte Welche Verse hier verändert oder eingeschoben sind, laßt sich im Einzelnen nicht feststellen Sehr bedeutend werden die Änderungen aber nicht gewesen sein, in den meisten Fällen zum Beispiel in dem Gespräch (111, 7ff) genügte es das Wort Śānta durch vṛjyā zu ersetzen

Wenden wir uns nun zum Padmapurāṇa Dieses Purana liegt in wenigstens zwei teilweise stark voneinander abweichenden Rezensionen

¹⁾ Indische Sagen nach Holtzmann a a O II 78

²⁾ Webers Verbesserung (Über das Rāmāyaṇa S 42) die Calcutta Ausgabe hat kṛtaḥ

vor, von denen die eine durch die Ausgabe in der Ānandāśrama Series, die andere durch die Handschrift der Bodleiana, Wilson 111—116, vertreten wird. Da diese Handschrift in Bengali-Charakteren geschrieben ist, dürfen wir wohl die in ihr enthaltene Rezension als die bengalische bezeichnen. Die Geschichte des Rṣyaśṅga findet sich nur in der letzteren Rezension (Pātālakhanda 13), da in der anderen Rezension die ersten 28 Sargas des Pātālakhanda fehlen¹⁾. Ich gebe im folgenden den Text nach der Oxforder Handschrift.

Vātsyāyana uvāca ||

Vibhāṇḍakasya tanayo harinyām udapadyata |
katham nāma dharādhārā²⁾ harinīkābharaṭ purā || 1 ||
sa sūlām Romapādasya Śāntām udarahaṭ katham |
tan me brūhi dvijihvendra param kautūhalam hi tat || 2 ||
Śeṣa uvāca ||
Vibhāṇḍakasya brahmarseḥ Kāśyapasya mahātapāḥ |
Rṣyaśṅgo yato jāto harinyām tac chrnuṣva me || 3 ||
kanyā Svarnamukhī nāma Bhagasya paramadyutiḥ |
āśīd rūpagunaudāryabhusitā garvagarbhitā || 4 ||
hamsayānena gacchantam Brahmānam jagatām gurum |
drstvā na sambhramam cakre na cakāra pradakṣiṇam || 5 ||
Brahmā śasāpa ksudre 'pi tām āgasi vildṣiṇim³⁾ |
mrgibhūya vane tistha munim sūya vimohasyase |
tataḥ sā harinī bhūtvā babhṛāma gahane vane || 6 ||
mahāhradam samāsādyā Kāśyapas tu Vibhāṇḍakah |
tapas tepe ciram tisthau dhyāyan brahma sanātanam || 7 ||
atthOraśi mahābhāga tatra prāptā yadrcchayā |
tām vilokya pracakanda retas tasya mahātmanah |
salile tat praiḥhena tiralagnam abhūt tadā || 8 ||
sana Siarnamukhī nāma harinī tu pṛpāsītā |
papau tatra jalam vipra⁴⁾ sahana muniretasā || 9 ||

¹⁾ Welche der beiden Rezensionen den Vorzug verdient, bedarf natürlich der genaueren Untersuchung. Für das größere Alter der bengalischen Rezension spricht indessen ihr Verhältnis zum Mahābhārata, wie es sich aus dem folgenden ergeben wird, und zweitens eine Stelle in der gedruckten Rezension. Die Bengali-Handschrift enthält fünf khandas: Śṛṣṭikh, Bhūmikh, Svargakh, Pātālakh, Uttarakh, während die gedruckte Rezension sechs khandas zählt: Ādikh, Bhūmikh, Brahmakh, Pātālakh, Śṛṣṭikh, Uttarakh. Nun findet sich aber am Schlusse des Bhūmikhanda der gedruckten Rezension selbst die Angabe

prathamam Śṛṣṭikhandaṁ hi Bhūmikhandaṁ dvitīyakam |
trītiyam Svargakhaṇḍam ca Pātālam tu caturthakam |
pañcamam Uttaram khaṇḍam saptapāpapravāṇāṇam ||

Die gedruckte Rezension bezeugt also selbst, daß die Zahl, Namen und Reihenfolge der khandas in der Rezension der Bengali-Handschrift die älteren sind.

²⁾ So hier auch sonst, z. B. IV, 4.

³⁾ MS vildṣiṇim.

⁴⁾ Die zweite Silbe ist im MS unleserlich.

sadyo 'jāyata tasyās tu kumārah paramadyutiḥ |
sā tu muktā mrgīdehāj jagāhe vibudhālayam || 10 ||
Viḥhāndakas tu tam dr̥ṣṭvā tanayam sūryavaracasam |
pālayām āsa¹⁾ jātēna snehena divjanandana || 11 ||
sa cāpi vipine tasmīn munivṛyabhaṭo munih |
putrā prāpitāsamskūrah prūptavedah samāhitah |
vyacarat tatra vipine janadarśanavarjite || 12 ||
tasya bālye tv atikrānte murdhni śrngo ajyātām |
mātrgotram sucayanti Rṣyaśrngas tato 'bhavat || 13 ||
Romapādasya rājarser vṛṣaye ca mahāmata |
brāhmanātikramād eva vṛstir na cābharat tatah²⁾ || 14 ||
tatah purohitāmātyān āhūya³⁾ nrpatir divja |
mantrayām āsa vṛstiyartham abravīt tam purohitah || 15 ||
Viḥhāndakasya tanaya Rṣyaśrngo mahātāpāh |
āgacched yadi te rājyam tato vṛstir bhaviṣyati || 16 ||
tac chrutvā Romapādo 'tha vicintya manasā nrpaḥ |
dutenāḷkārāyām āsa vāramukhyāḥ sahasraśah || 17 ||
tā uvāca vaco rājā Viḥhāndakasutam munim |
samānesyati yā tasyai dāsyāmi vipulam dhanam || 18 ||
tac chrutvā vacanam tasya vṛṣyās tā bhayam āviśan |
na pārāyāmas tat karma mahārāja ksamasva nah || 19 ||
Viḥhāndako mahātejāḥ krudhho dhakṣyati calsusā |
sarvā nas tvām ca rājendra nivartasva manorathāt || 20 ||
vidrutāsu talas tāsū vṛddhā lāpi dhīyā varā |
vṛṣyā stanapatrikām prāha grhāna nrpater dhanam || 21 ||
ānagṛīṣye muneh putram sahāyā tvam bhakter mama |
kim karomi vayo 'tislam teṇa tvām prārthayāmy aham || 22 ||
ity ukṭvā tām samāśvāsya vṛṣyā rājānam abravīt |
ānagṛīṣye mahārāja Viḥhāndakasutam munim |
pratijñāsi bhavatā sāntranīyo Viḥhāndakah || 23 ||
rājābravit samāyāta Rṣyaśrngo yadā munih |
āgamiṣyati sanikruddhah sāntranīyah sa me tadā || 24 ||
tam tasya samayam vṛṣyā srutvā nāvam calāra ha |
āśramam tatra cakre va dīyagulmalatādibhiḥ || 25 ||
samcītya tatra vastuni madhurāni priyāni ca |
sā nāvam vāhayām āsa nīyuktair arānibhṛtā || 26 ||
āśramāt Kāśyapasypūtha sāntare yojanatrāyūt |
tasthau nāvī vanābhyāse⁴⁾ sajjayitrā varānganāḥ || 27 ||
lānane ca yathā⁵⁾ nāvī videsah sma na dr̥ṣyate |
tathā cakre yogavṛjñā vṛddhā vṛṣyā dhīyā varā || 28 ||
atha dūtena vṛjñāya Kāśyapasya kvīyocitam |

¹⁾ MS pālayam esa²⁾ Fichtl im MS³⁾ MS ahūya⁴⁾ MS -se⁵⁾ MS tathā

samayam gantukāmasya tapase ca vanāya ca || 29 ||
 presayām āsa tām naptrīm bhūsayitā vibhūsanāḥ |
 śrayam ca dūratas tasthau preksamūnū manasvinī || 30 ||
 naptri tasyās tato gatā muner ānandamandalam¹⁾ |
 Vibhāndalena kṛtyārtham gacchatā parivarjitam || 31 ||
 tatroparistam rapusā cūrurūpena tatsūtam |
 Rṣyaśṛṅgam mahābhāgam apaśyad varavarinī || 32 ||
 Rṣyaśṛṅgas tu dharmajña pitaram na vinūparam |
 pumāmsam ca śrīyam vāpi nāpaśyad upine purā || 33 ||
 tām tu drstvā varāroham mene munikumarakam |
 abravīt svāgatam brahman kas tām kasyātha putrah || 34 ||
 atroparīśyatām²⁾ samyag abhivādya 'si me matah |
 grhyantam phalamūlāni kṛtatithyo viśasyasi³⁾ || 35 ||
 sūha tam nābhivādya smi abhivādya bhavān mama |
 evam eva vṛtām mahyam nasanam samśraye licit || 36 ||
 aśramo me naditre ramyapuspaphalānvitah |
 bhavantam darśayisyām tūpasānam manoramam || 37 ||
 Rṣyaśṛṅga uvāca ||
 ātithyena vinā brahman na gantum tām ito 'rhasi |
 tad grhāna phalāny atra jalam ca parīśitalam || 38 ||
 ity uktaḥ pradadau tasya phalanī katicit tatah |
 aingudani ca pakāni⁴⁾ tathā bhallātalāni ca || 39 ||
 sū tāni grhya pānibhyām oṣṭhaprānte samarpya ca |
 kṛtīkṛtya viśasarjātha dadau bhakṣyāni kāmīni |
 maharasūni svāduni phalamātrākṛtīni ca || 40 ||
 iśyovāca ||
 paśyusmakam aśramasya phalāny etāni sūkṣinam |
 pānīyam ca manohārī nāśramas te manoharah || 41 ||
 Rṣyaśṛṅgas tu pānibhyām grhitvā modakān dvija |
 bhakṣayām āsa lobhena sūdada⁵⁾ ca punah punah || 42 ||
 pānakam ca tatah putrā madhuram mādakam punah |
 anāśvādītapurūṇi tāny āśvādya divyutmajah |
 mene param sakṣāyam tām viśatvāsa ca tūpasah || 43 ||
 sū viśvastam tato jñātṛ muni-putram manasvinī |
 bhujābhīyam gādham āśīsyāpāyayat tam mukhāsavam || 44 ||
 stanābhīyam ca surttabhyām sū paśparśa punah punah |
 mugdho bhūd Rṣyaśṛṅgo 'tha paramam prāpa sammadam || 45 ||
 sū tu jñātṛ tatah kalam tūpasasya samāgateh |
 agnihotram samuddiśya tvatā nūram āyayan || 46 ||
 Rṣyaśṛṅgas tadā mugdho 'cintayat tām niranataram |
 nāgnikūryam cakūrūtha nāharac ca samitkuśān |

1) So MS

2) MS tropāśatya

3) MS śīya

4) MS dakāni, da muktāni

5) MS -dada

grahagrasta na brahman vyalokata diśo muhuh || 47 ||
 Vibhāndakas tu tapaso nitya dvijasattama |
 āśramam yāvad āyātī putram mugdham vyalokayat || 48 ||
 utāca ca kim etat te vaimanasyam kulo 'bhavat |
 samutpuspāni nūdyāpi tatra kim nāhrtāni te |
 agnikāryam na sampannam vikalas tvaṃ vilokyase || 49 ||
 Ryaśrnga uvāca ||
 atithih laścid āyato ramyareśo manoharah
 sutvibhaktā jatā bibhrat sūmante dvīdalikṛtāḥ || 50 ||
 tasya valkalakah smigdhah susparśah sukhado 'ti me |
 melhalā ca sūśīṅyānā śīṅyānā pādamelhalā || 51 ||
 rakṣasā ca dadhac chrnge surite sparśasaukhyade |
 bibhrat lanthe ca śubhrāni vartulāni phalāni vaḥ || 52 ||
 samāgatya nāsanam me jagraha nābhmadanam |
 anāmanyata mām eva so 'bhivādya sthito 'gratah¹⁾ || 53 ||
 mayā dattāni pakvāni phalāni prūṣya dūratah |
 sa phalāni dadau mahyam svādūni rasavanti²⁾ ca || 54 ||
 jalam dadau svāśramasya tena me 'pakṛtam manah |
 kim vratam lāta tasya sma³⁾ tac cikṛsāmi saukhyadam || 55 ||
 Vibhāndakas tu tac chrutvā jñatvā rakṣakṛtam tu tat |
 putram āha na jñāmi rakṣāmi balavanti vaḥ || 56 ||
 kṛtvā māyāmāyam rupam tapovighnam⁴⁾ caranti hi |
 sambhasā tesu te naita kartavyā tapa icchatū⁵⁾ || 57 ||
 nasmākam tāni bhakṣyāni tapohūnikaranī vaḥ |
 itī prakāśya tam putram vīmanāḥ sa Vibhāndakah || 58 ||
 tanam vilokayām⁶⁾ āsa samantad yojanadvayam |
 na dadarśa tapovighnakāranam kutracin munih || 59 ||
 paredyur na yayau taptum putram drstvā samākulam |
 na yayau sapī tanvāṅgī dūtair jñatvā vidheyatām || 60 ||
 anyedyur api nāgacchad anyedyur api tūpaśah |
 dinatraye gate putram sustham jñātvā Vibhāndakah |
 avighnam⁷⁾ cāśramam drstvā jagāma tapase pīmah || 61 ||
 athājagāma tanvāṅgī reṣyū⁸⁾ vṛddhānīyogīṣṭa |
 Ryaśrī gami tathā santam mohayām āsa kāmīnī || 62 ||
 utāca cāśramam mahyam drastum icchatī yad bhavāt |
 tad agatyavalokyavāgamiṣyati mayā saha || 63 ||
 ity uktvā tam mohayitvā gūḍham ālinganādibhiḥ |
 nāvam nīnaya tanvāṅgī bhūṣyām āsa bhūṣanaiḥ || 64 ||
 pānakaviḥ pāyayitvātha mādakam madhunā samam |
 nāvam tām vāhayām āsa reṣyū vṛddhā dhīyā varā || 65 ||

1) MS 'gnatah

2) MS rasanti

3) MS sma

4) MS vighna

5) So MS

6) MS lotayām ta unsicher, eher unfertiges ja

7) MS aredyuḥ

8) MS va

Romapadapure nāma nibadhya nṛpam abravīt |
 āgata¹⁾ Rṣyaśṛṅgo 'yam yad vidheyam²⁾ vidhīyatām || 66 ||
 Rṣyaśṛṅge tu samprāpte Vāsatas tadbhīṣyā dvija |
 vavarṣa salilam bhuri subhikṣam abhavat tadā || 67 ||
 Romapādah Kāśyapasya śankamūnah samāgatim |
 Śāntam nāma tatah kanyām dadau munisulāya vai |
 Rṣyaśṛṅgāya dharmajñā yathāvidhi mahāmatih || 68 ||
 Vibhāndakas tato 'bhyetya svāśramam munisattama |
 adṛṣtvā tanayam tatra jātodevgo babhruvā ha || 69 ||
 mrgayam āsa vipine samantād Rṣyaśṛṅgaham |
 pariśrāntas tato dhyānam calāra tapatām varah || 70 ||
 dhyānenālokaṣṭam āsa Romapādariceṣṭitam |
 kruddhah prāyāt tato vipra dhakṣyaṇa krodhāgninā nṛpam |
 sapattanam sahāmātyam saprajam sapurohitam || 71 ||
 athāgatya puraprānte vṛkṣamūlam upāsrītaḥ |
 rakṣmī utpādayām āsa calasurbhīṣmā vadanāt tatah |
 tatpuram dagdhum ārebhe rakṣmī ūrdhrasikṣho mahān || 72 ||
 Romapādas tad āloka Rṣyaśṛṅgam sabhāryakam |
 presayām āsa matimān śāntvanāya tapasvinah || 73 ||
 Rṣyaśṛṅgas tu dharmatmā sabhāryo munim abhyagāt |
 abhivādyaṭha putaram jagāda madhukaram vacaḥ |
 vadhūḥ te rājaputriyam abhivādyaṭe prabho || 74 ||
 tac chrutvā Kāśyapātmaḥ³⁾ |
 rājānam ca samāśīṣya munude praśaśamsa ca || 75 ||
 Rṣyaśṛṅgam tatah prūha prasannātmā Vibhāndakah |
 putram utpādyā iva tam āśramāya prayāsyas || 76 ||
 ity āśīṣya tato vipra Rṣyaśṛṅgam Vibhāndakah |
 jagāma svāśramam prītas tapase kṛtāmīcayah || 77 ||
 itī te kṛtām vipra Rṣyaśṛṅgo yathā munih |
 upayame Romapādāc Chāntām Daśarathātmaṣṭam || 78 ||
 || itī sṛPadmapurāṇe Pātālakhanda Rṣyaśṛṅgapāhīyānam nāma
 trayodaśo 'dhyāyah ||

Jeder, der diese Erzählung mit der jetzigen Fassung des Mahābharata vergleicht, wird ohne weiteres die große Ähnlichkeit zwischen beiden erkennen. Vor allem mache ich auf die folgenden beiden wörtlichen Übereinstimmungen aufmerksam.

Padmap 6 mṛgibhūya vane tīrtha munim sūya vimolasyase

Mbh 110,37 devakanyā mṛgī bhūtvā munim sūya vimolasyase

Padmap 36 sūha tam nābhivādya 'smi abhivādya bhairān mama |
 etam eva vṛtatam mahyam nāsanam samśraye kṛacit ||

¹⁾ MS tam

²⁾ MS -dheram

³⁾ MS potmajah

Mbh 111, 12 *bharatā nābhivādyo¹⁾ 'ham abhivādyo bhavān mayā |*
vratam etādr̥ṣam brahman parimajyo bhavān mayā ||

Abweichend in den beiden Berichten dagegen sind die folgenden Punkte. Die Vorgeschichte der Gazelle, auf die im Mbh kurz in einem einzigen Verse (110, 36b, 37a) hingewiesen wird, wird hier ausführlich erzählt. Über die Entstehung der Durre wird hier nichts weiter gesagt, als daß sie infolge der Nichtachtung eines Brahmanen eintrat, von dem Fortzug der Brahmanen und ihrer Versöhnung findet sich hier nichts. Im Mbh hat R̥ṣyaśṛṅga ein Horn auf dem Haupte, hier wachsen ihm deren zwei. Die Entführerin ist im Mbh die Tochter der alten Hetare, hier ihre Enkelin. Im Mbh sucht Vibhāṇḍaka drei Tage im Walde nach der Buhlerin, im Purāṇa bleibt er nach kurzem Suchen in der Nähe der Einsiedelei drei Tage zu Hause. Am meisten weicht die Erzählung von der Besänftigung des Vibhāṇḍaka ab. Vibhāṇḍaka begibt sich hier in die Nähe der Stadt des Romapāda und laßt Feuer aus seinen Augen spruhen, um sie mit allem, was in ihr ist, zu verbrennen. Schon ist sie in Brand geraten, als auf die Bitte des Königs sein Sohn mit der Śanta zu ihm geht und ihm die Königstochter als seine Gattin vorstellt. Darauf gibt der Alte sofort sein Vorhaben auf.

Die oben angeführten wörtlichen Übereinstimmungen machen es unabwieslich, daß die beiden Erzählungen in direktem Zusammenhange stehen. Wir haben also zu untersuchen, wem die Priorität gebührt. Da aber, wie wir gesehen, im Mbh ursprünglich die ältere Fassung der Sage stand, wonach die Śanta den R̥ṣyaśṛṅga entführte, während wir im Padma purāṇa die jüngere Fassung mit der Entführung durch die Hetare haben, so ist es ausgeschlossen, daß etwa das Purāṇa älter als das ursprüngliche Mbh ist. Es handelt sich somit nur darum, ob der Purāṇa Verfasser nach der jetzigen Fassung des Mbh gearbeitet hat oder ob der Überarbeiter der Mahābhārata Erzählung bei seiner Arbeit das Padmapurāṇa benutzt hat.

Betrachten wir zunächst die beiden oben angeführten wörtlich übereinstimmenden Stellen. Mbh 111, 12 lautet vollständig in Übersetzung: 'Du mußt nicht mich empfangen, ich muß dich empfangen. So ist das Gelübde, o Brahmane, ich muß dich umarmen.' Der Vers ist ein Śloka, während im übrigen der ganze Abschnitt, in dem er vorkommt (111, 7 bis 113, 25) in Tristubh Strophen verfaßt ist. Dieser Umstand wurde allein schon genügen, den Vers als eingeschoben zu erweisen. Er wird aber noch durch zwei andere Punkte unterstützt. Der Vers paßt gar nicht in den Zusammenhang. Wenn die Hetare den R̥ṣyaśṛṅga schon jetzt umarmt, so mußte doch in den nächsten Strophen die Wirkung dieser Umarmung auf den R̥ṣyaśṛṅga beschrieben werden. Allein das ist nicht der Fall. Er bietet ihr vielmehr seine Früchte an, von Umarmungen ist erst die Rede, als er

¹⁾ Die Calcutta Ausgabe liest *bharatmaṇi*!

von ihren Süßigkeiten genossen und vor allem von ihrem Wein getrunken hat. Dazu kommt die Mangelhaftigkeit des Ausdrucks in dem Verse zu *vratam elādr̥ṣam* fehlt ein *me, mama* oder *mahyam*. Nun kommt derselbe Vers im Purāṇa vor, und zwar in sprachlich tadelloser Lesart 'Sie sprach zu ihm, ich darf nicht empfangen werden, ich muß dich empfangen. So ist mein Gelubde, ich nehme nirgends einen Sitz an'. Hier stimmt außerdem das Metrum zur Umgebung, und der Vers hat hier seine volle Bedeutung. Die Hetare weigert sich, die gastliche Aufnahme anzunehmen und sich zu setzen, weil sie den R̥ṣya-ruga bewegen will, nach ihrem Schiffe zu kommen, im Mbh stehen die beiden Vershalften gar nicht in innerem Zusammenhange. Ich halte es aus diesen Gründen für zweifellos, daß Mbh 111, 12 eine schlechte Wiedergabe von Padmap 6 ist¹⁾.

Ähnlich liegt die Sache im zweiten Falle. Im Mbh wird zunächst einfach erzählt, daß eine Gazelle kam, das mit dem *retas* des R̥ṣi vermischte Wasser trank und davon schwanger wurde. Dann heißt es in unserem Verso (110, 36b 37a) 'Dieser Göttertochter hatte einst der verehrungswürdige Brahman, der Weltenschöpfer, gesagt, 'Nachdem du eine Gazelle geworden und einen Muni geboren, wirst du erlöst werden''. Vergleicht man damit die Erzählung des Purāṇa, wonach die Geburt der Apsaras Svarnamukhī als Gazelle eine Strafe für ihre Unehrebarkeit gegen Brahman ist, so wird man nicht umhin können, auch hier dem Purāṇa die Priorität zuzugestehen. Die Mbh Strophe wird überhaupt erst verständlich, wenn man die Erzählung des Purāṇa kennt. Sie zeigt überdies wieder dieselbe Unbeholfenheit im Ausdruck, die wir schon in 111, 12 und in den eingeschobenen Zeilen 110, 42 usw. angetroffen haben. Wir müssen daher annehmen, daß diese Strophe von dem Überarbeiter unter wörtlicher Anlehnung an das Padmapurāṇa verfaßt und in das Mbh eingefügt wurde.

Noch ein dritter Punkt kommt hier in Betracht. Im Mbh heißt es am Schlusse der Ermahnungsrede des Alten (113, 5) 'Nachdem er den Sohn mit den Worten 'Das sind Rak̥ṣase' zurückgehalten, suchte Vibhāṇḍaka nach ihr. Als er in drei Tagen nicht traf, da kehrte er zur Einsiedelei zurück'. Sich auf drei Tage von der Einsiedelei zu entfernen, war jedenfalls das Törichteste was Vibhāṇḍaka tun konnte, da er so der Hetare ja die beste Gelegenheit bot, ihren Besuch zu wiederholen, man muß sich nur wundern, daß das nicht geschieht. Im Purāṇa dagegen sucht, wie oben erwähnt, Vibhāṇḍaka zunächst in der Nahe nach der Verführerin und bleibt dann drei Tage bei seinem Sohne zu Hause, ein durchaus vernünftiges Verfahren. Es ist daher offenbar, wie Mbh 110, 36b 37a eine Zusammenfassung von Purāṇa 4—6b ist, auch unser Śloka ein ungeschickter Versuch des Überarbeiters, Pur 59—61a zusammenzufassen, eine Ansicht,

¹⁾ Der Überarbeiter zitierte jedenfalls aus dem Gedächtnis.

die durch die auch hier wieder zutrage tretende Mangelhaftigkeit der Sprache¹⁾ bestätigt wird

Meiner Ansicht nach beweisen diese drei Punkte, daß der Überarbeiter der Mbh-Erzählung das Padmapurāṇa kannte und darnach den ursprünglichen Text des Epos veränderte²⁾ Dann dürfen wir aber auch annehmen, daß er auch zu der Hauptänderung die er, wie wir oben gesehen, mit dem Texte vornahm, nämlich der Einführung der Hetare an Stelle der Königs- tochter direkt durch das Purāṇa veranlaßt wurde Ebenso im Anfang der Geschichte Hier fand er 'ein Versehen des Purohita' (*purohitāpacārāt*) als Entstehungsgrund der Durre im Mbh Texte angegeben Wenn er dafür die *Betrugung eines Brahmanen seitens des Königs* substituierte, so wird er die Anregung dazu vom Purāṇa empfangen haben, wonach die Durre 'infolge der Nichtachtung eines Brahmanen' (*brāhmanātikramāt*) eintrat Allein das ist auch alles, was er dem Purāṇa entnommen haben kann, alles was er daran geknüpft hat, der Fortzug der Brahmanen, die Suhne des Königs und die Versöhnung der Brahmanen, ist sein eigenes Werk Was anders aber kann ihn veranlaßt haben, die Geschichte hier in einer Weise auszuführen daß wie wir gesehen, die ganze Erzählung dadurch voller Widersprüche und geradezu unverständlich wird als der Wunsch, die Schwere des Betruges gegen einen Brahmanen und die Notwendigkeit einer Suhne hervorzulieben Das ist aber von Bedeutung für die Beurteilung des Schlusses der Erzählung, wo das Purāṇa und das Mahābhārata ja wieder voneinander abweichen³⁾ Im Mbh steht der Alte von seinem Vorhaben, die Stadt des Königs zu verbrennen ab, als er hört, wie große Strecken Landes der König seinem Sohne geschenkt hat Im Purāṇa dagegen beginnt er tatsächlich die Stadt in Brand zu setzen, ist aber sofort versöhnt, als er hört daß die Königstochter die Gattin seines Sohnes ist, er scheint dies als eine Ehre zu betrachten Mir scheint, daß die Fassung des Purāṇa hier die ältere ist Die Steigerung des Besanftigungsmittels des Rai im Mbh scheint mir demselben Bestreben entsprungen zu sein, das zu der Erfindung von der Versöhnung der Brahmanen im Anfang der Geschichte führte, und es erscheint mir daher wahrscheinlich — mehr läßt sich natürlich in einem solchen Falle nicht sagen —, daß auch die Erzählung von der Besanftigung des Vibhandaka im Mbh von dem Überarbeiter verändert oder vielleicht überhaupt neu hinzugefügt worden ist

Der Purāṇa Verfasser hat übrigens seinerseits vielleicht wieder die ursprüngliche Mahābhārata Erzählung gekannt Dafür spricht die Gleich-

¹⁾ Zu *śāśāyām śa* fehlt das Objekt

²⁾ Man beachte, worauf Holtzmann, Das Mahābhārata und seine Theile IV, 31 aufmerksam gemacht hat daß Nilakaṇṭha zu Mbh I, 645 das Padmapurāṇa als das erste Purāṇa bezeichnet gewöhnlich steht es in der Liste der Purāṇas an zweiter Stelle

³⁾ Die übrigen Abweichungen sind zu unbedeutend um ausführlich besprochen zu werden Sie ergeben jedenfalls für die Prioritätsfrage nichts

heit in unbedeutenden Nebenumständen, wie z. B. in dem Vorwande, unter dem sich die Entführerin entfernt (Mbh 111, 18 *kṛtvāgnihotrasya tadāpa-
desam*, Pur 46 *agnihotram samuddṛisya*), und einige weitere wörtliche
Übereinstimmungen

Mbh 110, 34

*mahāhradam samāsādya Kāśyapas tapasi sthitah |
dīrghakālam paridrāntah*

Pur 7

*mahāhradam samāsādya Kāśyapas tu Vibhāndakah |
tapas tepe ciram tathau*

Mbh 110, 35

tasya retah pracaskanda drstvapsarasam Urvaśim ||

Pur 8

*athUrvaśi mahābhāga tatra prūptā yadrecchayā |
tām vilokya pracaskanda retas tasya mahātmanah ||*

Mbh 111, 14

*sa tāni sarāṇi visarjayitvā bhakṣyāny anarhāni dadau tato 'sya |
tāni mahārasāni*

Pur 40

*khutkṛtya visasarjā tha dadau bhakṣyāni lāminī |
mahārasāni*

In allen diesen Fällen liegt wenigstens kein Grund zu der Annahme vor,
daß der Überarbeiter der Mahābharata Sage die Worte aus dem Purāna
entlehnt habe

Das Ergebnis der bisherigen Untersuchung ist also die chronologische
Reihenfolge

- 1 Ursprüngliche Fassung des Mahābharata
- 2 Fassung des Padmapurāna wahrscheinlich mit teilweiser Benutzung der
vorigen
- 3 Überarbeitete Fassung des Mahābhārata, der Purānafassung angeglichen

Ksemendras Bhāratamañjarī stimmt, wie sich nach dem Re-
sultate von Buhlers und Kirstes Untersuchung erwarten laßt, mit dem
jetzigen Texte des Mahābhārata in allem Wesentlichen überein. Mbh 110,
36b 37a über die Vorgeburt der Gazelle fehlt hier, woraus sich indessen
bei dem Charakter von Ksemendras Arbeit nicht folgern laßt, daß der Vers
zu seiner Zeit noch nicht im Texte stand. Die Regenlosigkeit entsteht
durch den Fluch der Brahmanen (761) Vibhāndaka bleibt hier drei Tage
zu Hause (787 *sthitvā tatra dinatrayam*), Ksemendra ist hier offenbar durch
selbständige Überlegung auf die Darstellung der Sache im Purāna zurück-
gekommen. Auffällig ist, daß die alte Hetare hier einmal (763) als *ieśyā
divaukasām* bezeichnet wird, zumal da ähnlich auch in Amaraśāstras
Bālabbhārata, wo die ganze Sage in zwei Strophen (III, 1, 90-91) zusammen-

gedrängt ist, die Entführerin eine Apsaras genannt wird. Was zu dieser seltsamen Änderung Anlaß gegeben, weiß ich nicht zu sagen.

Im Rāmāyana wird die Legende dem Sumantra in den Mund gelegt. Er erzählt sie dem Dasaratha, und zwar nicht als etwas Geschehenes, sondern als etwas, was nach der Prophezeiung des Sanatkumāra in Zukunft geschehen wird. Die eigentliche Geburtsgeschichte fehlt hier, es wird nur erzählt, daß Rasyasnga der Sohn des Vibhāndaka sei und, Zeit seines Lebens im Walde wohnend, keinen Menschen außer seinem Vater kennen werde.

Zu dieser Zeit werde Romapāda¹⁾ König der Angas sein. Durch eine Übertretung desselben werde Regenlosigkeit eintreten. Der König werde die Brahmanen um Rat fragen, und sie werden raten, den Rasyasnga herbeizuholen und ihm die Tochter des Königs, Śānta, zur Frau zu geben. Der König werde dann mit den Ministern überlegen, wie man den Rasyasnga herbeischaffen könne. Sie werden sich weigern selbst zu gehen, allein

„Sie werden, nachdem sie die geeigneten Mittel erwogen haben, sagen, Wir werden den Seher herbeischaffen, ohne daß ein Unheil daraus entsteht.“
IX 18

So wurde der Sohn des Rsi von dem Angafürsten durch Hetaren herbeigeschafft, der Gott ließ es regnen, und Śāntā wird ihm gegeben. 19

Dein Eidam Rasyasnga wird dir Söhne verschaffen. So habe ich die Erzählung des Sanatkumāra mitgeteilt. 20

Erfreut aber erwiderte Dasaratha dem Sumantra: „Erzähle, wie und durch welches Mittel Rasyasnga herbeigeführt wurde.“ 21

Darauf sprach Sumantra, von dem König aufgefordert, folgende Worte: „Wie und durch welches Mittel Rasyasnga von den Ministern herbeigeführt wurde, das will ich dir alles erzählen. Höre mir zu mitsamt den Ministern.“ X 1

Zu Romapāda sprach der Purohita mitsamt den Ministern folgendermaßen: „Folgendes gefahrlose Mittel haben wir ausgedacht.“ 2

Und nun riet er, Hetaren zu dem mit Weibern unbekannten Rasyasnga zu senden. Der König willigte ein, und die Hetaren begaben sich in den Wald an die Nahe der Einsiedelei, wo Rasyasnga sich damals aufhielt. Sie begrüßten ihn freundlich und er lud sie in seine Einsiedelei ein. Sie folgten ihm dahin und er bewirtete sie mit Wurzeln und Früchten. Sie gaben ihm dagegen von ihren Leckereien, und machten sich dann aus Furcht vor dem alten Rsi davon. Rasyasnga war nach ihrem Fortgange sehr betrübt. Am folgenden Tage ging er wieder nach dem Platze, wo er die Mädchen gefunden hatte. Sie stellten sich denn auch wieder dort ein und luden ihn nun ein, nach ihrer Einsiedelei zu kommen. Er war einverstanden. Als sie ihn wegführten, regnete es. Der König begrüßte den Muni bei seiner

¹⁾ In B. Romapada.

Ankunft und gab ihm die Śāntā zur Frau, und Rśyaśrnga lebte vergnügt mit ihr

Auffallend ist hier der Schluß des neunten und der Beginn des zehnten Sarga. Es erscheint naheliegend, jene Zeilen, die den Zusammenhang unterbrechen, einfach zu entfernen und so Sarga IX und X zu einem Ganzen zu verbinden. Allein dem stehen drei Schwierigkeiten im Wege: erstens ist kein Grund für den Einschub jener Zeilen ersichtlich, zweitens ist das Tempus der Erzählung in IX das Futurum, da das Ganze die Prophezeiung des Sanatkumāra ist, während wir in X die historischen Tempora finden, und drittens wird in IX, 20 ausdrücklich gesagt, daß hier die prophetische Erzählung des Sanatkumāra ende. Dies letztere beweist, daß die Erzählung in IX wirklich zum Abschluß gebracht wurde, die Geschichte von der Entführung muß also hinter IX 18 weggefallen und X um die Lucke auszufüllen, später hinzugefügt sein.

Was aber soll diese Änderung veranlaßt haben? Ich glaube, man kann die Sache nur so erklären: daß ursprünglich in IX die Geschichte der Entführung in der alten Fassung d. h. durch die Śāntā, folgte. Später, als sich unter dem Einflusse der jetzt vorliegenden Mahābhāratafassung die Sage geändert hatte, wurde die alte Erzählung gestrichen und eine Darstellung der neuen Fassung in der aus dem Obigen ersichtlichen Weise hinzugefügt. Um die dadurch in IX entstandene Lucke notdürftig zu verdecken, wurde dann der erbarmliche Vers 19 hinzugefügt, der sich schon durch den Gebrauch des Perfekts *ānitah* des Imperfekts *avarasayat* und des Prasens *pradīyate* als unecht verrät¹⁾. Ein direktes Zeugnis für die Richtigkeit dieser Erklärung liegt in den oben angeführten Versen aus dem Harivamśa vor. Danach war das Schauspiel von der Entführung des Rśyaśrnga durch die Śāntā eine Dramatisierung eines dem Mahākāvya Rāmāyana angehörigen Abschnittes. Zur Zeit der Abfassung des Harivamśa muß also hier noch die ursprüngliche Sage gestanden haben.

Wir haben demnach im Rāmāyana den Anfang der Sage in IX, 1—18 in der älteren Fassung, den zweiten Teil in X in einer jüngeren Fassung vor uns und müssen nun noch das Verhältnis der letzteren zu den Fassungen des Padmapurāna und des jetzigen Mahābhārata zu bestimmen suchen²⁾. Eins ergibt sich dabei mit Bestimmtheit: die Erzählung des Rāmāyana

¹⁾ Es ist auch kein Zufall, daß der Text in 18, mitten in der Rede der Brahmanen, abbricht. Im nächsten Vers mußten sie natürlich vorschlagen, die Śāntā zu senden. Da dies nicht mit der Sendung der *ganikās* stimmte, so wurde der Text von hier an gestrichen.

²⁾ Was von dem Anfang der Erzählung in IX erhalten ist, ist natürlich zu wenig, um einen Vergleich mit der oben erschlossenen ursprünglichen Fassung zu ermöglichen. Doch will ich darauf hinweisen, daß hier die Entstehung der Durre, ganz wie man den Umständen nach erwarten muß, noch als Nebenumstand behandelt ist. Die Verschiedenheit der Begründung hier (*tasya vyatikramād rajñāh*) und im ursprünglichen Mbh (*purohitāpacarac ca tasya rājñāh*) ist ganz unbedeutend.

ist jünger als die des Purāṇa und die des Mahābhārata. Im Rāmāyana fällt die Entführung schon 'den Hetaren' zu, die eine Hetare, die zunächst die Śāntā ablöste, ist hier in der Masse aufgegangen. Das Floß mit der Einsiedelei ist hier ganz verschwunden. Ebenso ist das Gespräch zwischen Vibhāṇḍaka und Rājāśṅga — ein uralter Zug, wie wir später sehen werden — und die Geschichte von der Besanftigung des alten Rsi weggefallen. Ob dem Verfasser die Erzählung des Mahābhārata oder die des Purāṇa vorschwebte, läßt sich dagegen bei dem Mangel beweisender Übereinstimmungen in den Worten nicht entscheiden¹⁾.

Für die Sage im Skandapurāṇa steht mir leider nicht der Text selbst, sondern nur die Inhaltsangabe von V N Narasimmiyengar²⁾ zur Verfügung. Ich glaube indessen, daß die letztere für unseren Zweck völlig ausreicht. Der Inhalt ist kurz folgender. Vibhāṇḍaka verriecht auf Rat seines Vaters Kasyapa seine Buße an der Tungabbadrā bei Śrngapura (dem heutigen Śringeri). Die Flamme seiner dreitausendjährigen Buße stört die Bewohner von Indras Himmel. Indra befiehlt einem Citrasena, dem Heiligen die Urvasi zu schicken. Das geschieht, und der Anblick der Apsaras hat die bekannte Folge. Eine Gazelle trinkt das Waschwasser des Rsi, wird sofort davon schwanger, und gebiert zur richtigen Zeit einen Knaben mit zwei Hörnern, den der Rsi als seinen Sohn erkennt und aufzieht. Als der Knabe zwölf Jahre alt ist, erblicken ihn Parameśvara und Pārvatī gelegentlich auf einem Spaziergange im Himmelsraum. Sie steigen her nieder und verleihen ihm die Macht, Hungersnot und Durre in einem Umkreise von zwölf Meilen von seinem Aufenthaltsort zu vernichten.

¹⁾ Einzelne Anklänge lassen sich allerdings finden z. B. Rām X, 9 *na tena dr̥ṣṭapurvam stri vā pumān vā*, Pur 33 *pumāṁsam vā striyam vāpi nāpadyat purā*, Rām X, 21, Pur 43 *andvāditapurvān*,

Rām X 29 *īavarṣa sahasā deśo jagat prahṛādayams tadā* |

Mbh 113 10 *dadarā devam sahasā praiṣṭam*

āpuryamānam ca jagat jalena |

Sie sind aber doch nicht zahlreich und genau genug als daß sie nicht einfach auf Zufall beruhen könnten. — Was die Bengali Rezension betrifft, so ist sie, wie gewöhnlich, auch in diesem Abschnitt durchweg glatter. Hier hat man versucht, die Lücke hinter IX, 18 hier VIII, 22, durch den Gebrauch des Futurums und größere Ausführlichkeit in der Erzählung etwas mehr zu verwischen. In dem zweiten Teil der Erzählung ist eine ganze Reihe von Strophen eingefügt worden um die Geschichte mit der Mahābhārata Erzählung in Übereinstimmung zu bringen. Sie behandeln die folgenden Punkte. Der König läßt Schiffe mit Blumen, Getränken und Früchten beladen und die Hetaren fahren auf ihnen nach der Einsiedelei (IX, 8 ff). Auch Rājāśṅga fährt nachher auf einem Schiffe nach der Residenz (IX, 63). Die Führungskünste der Hetaren werden ausführlich beschrieben (IX, 13 ff). Vibhāṇḍaka kommt nach dem Fortgang der Hetaren nach Hause, und es folgt das Gespräch zwischen Vater und Sohn (IX, 42 ff). Endlich wird ganz ähnlich wie im Mbh die Rückkunft des Vibhāṇḍaka nach der Entführung und seine Besanftigung erzählt (IX, 55 bff).

²⁾ Ind Ant II, 140ff

Nun bricht in Anga während der Regierung des Romapāda eine Durre aus, die zwölf Jahre dauert. Der Rśi Sanatkumāra teilt dem Könige mit, daß es regnen würde, wenn der junge Rśyaśrngga dazu gebracht werden könnte, das Land zu betreten. Die Weisen des Landes ermitteln den Aufenthaltsort des Bußers und geben dem König den Rat, ihn durch Hetaren herbeiholen zu lassen. Der König folgt diesem Rate. Die Hetaren errichten zunächst eine Art Niederlage von Luxusartikeln in Nārvē besuchen von hier aus des öfteren den Rśyaśrngga während der Abwesenheit des Vaters und weihen ihn in die Freuden der Welt ein. Nach einiger Zeit gibt er ihren Bitten nach mit ihnen nach Angadesa zu gehen. Sie brechen auf und der Regen beginnt zu fallen. Romapāda zieht ihnen entgegen, empfängt den Rśi mit großen Ehren und gibt ihm seine Tochter Śantādevī zur Frau, und mit ihr lebt Rśyaśrngga eine Zeit lang glücklich im Reiche der Angas.

Die Erzählung fährt dann in den weiteren Schicksalen des Rśi fort. Zunächst wird sein Opfer für den Dasaratha erzählt, dann seine Rückkehr in die Einsiedelei des Vaters. Dort findet er den Vibhāndaka nicht mehr vor. Er ist sehr betruht darüber, worauf Vibhāndaka aus dem Linga von Malahānisvara hervortritt. Der Sohn fragt ihn, wo er am besten Buße üben könne. Der Alte verweist ihn an Mahāvisnu, der im Hugellande von Sahyādri lebt. Auf dem Wege dahin in der Nahe von Nirmalapura, dem heutigen Nemmar, besiegt Rśyaśrngga einen Rāksasa. Nach einer siebenjährigen Buße zu Ehren Mahāvisnus erscheint ihm der Gott und befiehlt ihm, nach Candrasekbara am Fuße des Sahyādri zu gehen. Der Rśi begibt sich nach jenem Orte und blickt mit halbgeschlossenen Augen auf ihn, woher der Ort den Namen Kigga empfängt, von *kiggannu* das halbgeschlossene Auge. Schließlich geht Paramēśvara auf die Bitte Rśyaśrngas in dessen Seele auf.

Ich führe dies letztere hauptsächlich deshalb an, weil es deutlich zeigt, daß diese Fassung jedenfalls die jüngste von allen ist, die wir bisher kennen gelernt haben. Die Sage ist hier zu einer lokalen Legende geworden und in den Dienst des Śivaismus gepreßt. Kigga, wo sich der Tempel des Śrnggeśvara befindet, liegt nach den Angaben Narasimmiyengars in einer der Schluchten des Mysore Malnad in den westlichen Ghāts, ungefähr 12 englische Meilen von Nārvē und 6 englische Meilen von Śrngeri. Der Grund, weshalb die Sage hier lokalisiert wurde, ist nach Narasimmiyengar der Umstand, daß das Land um Kigga infolge der Bodenverhältnisse stets reichlichen Regenfall hat. Der Einfluß des Śivaismus macht sich, abgesehen von dem Anhang, in der eigentlichen Legende in der Verleihung des Regenzaubers durch Paramēśvara und Parvatī an den Knaben bemerkbar. Im übrigen scheint die Geburtsgeschichte mittelbar auf die ältere Mahābhāratafassung zurückzugehen. Wie im Padmapurāna und darnach im jetzigen Mahābhārata die ursprüngliche Sage durch eine Vorgeschichte der

Gazelle erweitert worden ist, so ist hier die Erscheinung der Urvasi weiter ausgeführt und begründet worden. Gegen eine direkte Zurückführung auf die ursprüngliche Fassung des Mahābhārata spricht der Umstand, daß der zweite Teil der Legende nicht unmittelbar auf sie zurückgehen kann. Sie setzt vielmehr einen Zustand der Sage voraus, wo die Hetaren und zwar insgesamt, ohne Hervorhebung einer einzelnen die Entführung übernehmen und wo die Einsiedler auf dem Floße und das Gespräch zwischen Vater und Sohn schon ganz aus der Geschichte verschwunden sind. Alles dies aber finden wir in der gewöhnlichen Rezension des Rāmāyana vor. Die letztere Fassung muß aber älter sein, da die Sage dort noch nicht wie im Purāṇa lokalisiert ist, wir werden also kaum fehlgehen, wenn wir die Fassung des Skandapurāṇa direkt auf den jetzigen Rāmāyana-text zurückführen. Der Purāṇa Erzähler veränderte dann seine Vorlage dahin, daß er die Dauer der Dürre auf zwölf Jahre festsetzte, daß er die Intervention des Sanatkumāra¹⁾ einfügte und den Schauplatz der Begebenheit nach Nārvā verlegte, während er die Geburtslegende die ja im Rāmāyana ganz fehlt, einer andern nicht direkt nachweisbaren Quelle entlehnte²⁾.

Bevor ich zu den buddhistischen Fassungen übergehe, will ich noch erwähnen, daß auch Dandin in seinem Daśakumaracarita die Rśyasruga-sage verwertet hat. Er hat sie zu der lustigen Geschichte von dem großen Seher Marici und der schlauen Hetare Kāmamañjarī umgestaltet³⁾. Trotz aller Freiheiten, die er sich mit dem Stoff erlaubt hat, sind doch die Grundzüge der Sage in der jüngeren Form die Betörung des Büßers durch die Hetare und seine Entführung aus dem Walde in die Königsstadt, hier deutlich erkennbar. Dandin hat sogar den Schauplatz der alten Sage beibehalten. Marici wohnt im Lande der Angas am Ufer der Gangā außerhalb der Stadt Campā, wo die Kamamañjarī ihr Gewerbe treibt.

Die Legende im Kāndjur gebe ich im folgenden nach Schiefners Übersetzung mit einigen Kürzungen⁴⁾.

¹⁾ Es scheint fast, als ob die Entführung des Sanatkumara durch das Auftreten desselben als Erzählers der Legende im Rāmāyana veranlaßt worden sei. Wie leicht das geschehen konnte, zeigt das Beispiel Chézy's, der in seiner Śakuntala-Übersetzung (S. 201 ff.) die Rśyasruga-Sage, angeblich nach dem Rāmāyana, erzählt und dabei den Sanatkumara genau dieselbe Rolle spielen läßt wie der Verfasser des Purāṇa.

²⁾ Auch der kurze Hinweis auf die Sage im Bhāgavatapurāṇa (IX, 23. 7—9) scheint auf das jetzige Rāmāyana zurückzugehen, wenigstens fällt auch hier die Entführung mehrerer Hetaren zu (Pur. 8. deve varṇaḥ yam rāma dṛṣṭvā, Rām. X, 18. tam ca manyas tathā strīyaḥ). — Die Sage von Rśyasruga [sic] wie sie im Śatapatha-Brahmaṇa erzählt wird (Aufrecht Cat. Bodl. S. 66a) hat mit unserer Sage nichts gemeinsam. Es ist dies vielmehr die in der indischen Literatur weit verbreitete Geschichte von dem Könige, der auf der Jagd aus Versehen den Sohn eines Büßers tötet.

³⁾ Edited by G. Bühler, S. 41 ff.

⁴⁾ Ich habe die abgekürzten Stellen in Klammern gesetzt.

[Einst lebte ein Rṣi in einer Waldgegend.] Da er die fünf Klarsichten erlangt hatte, wohnten sogar wilde Gazellen, ihm Gesellschaft leistend, in der Einsiedelei. Als er eines Tages an einen anderen Ort ging, um sein Wasser zu lassen, folgte ihm ein Gazellenweibchen nach. Als er mit Samen vermischten Harn von sich gegeben hatte, sog die Gazelle diesen auf und beleckte mit der Zunge ihre Geschlechtsteile. Da die Folgen der menschlichen Handlungen nicht durch den Gedanken erfaßt werden können, geschah es, daß sie trachtig wurde. Zur Zeit, da sie werfen sollte, begab sie sich dahin, und es kam ein Knablen zur Welt. [Die Gazelle ließ es im Stich.] Als nun der Rṣi an den Ort gelangte und das Kind erblickt hatte, fing er an nachzudenken, wessen Kind dies sein könnte, und erkannte, daß es sein eigenes Kind sei. Er nahm es mit sich in seine Einsiedelei und zog es daselbst auf. Als der Knabe groß geworden war, wuchsen ihm auf dem Kopfe Gazellenhörner, aus diesem Grunde nannte er den Knaben Rṣyaśṛṅga (Gazellenhorn).

[Nach einiger Zeit wurde nun der Alto krank und starb, nachdem er seinen Sohn ermahnt hatte, fremde Rṣis recht freundlich aufzunehmen. Der Sohn bestattete ihn und betrauerte ihn, wie es sich gebührt.]

Als er zu einer anderen Zeit mit einem Krug nach Wasser gegangen war, begann die Gottheit es regnen zu lassen, als er mit dem Krüge, der mit Wasser gefüllt war, gegangen kam, ließ er ihn fallen, so daß er zerbrach. Die Rṣis sind sehr schnell zum Zorn geneigt. Da er nun das wenige Wasser verschüttet hatte, machte er der Gottheit Vorwürfe und sagte: 'Da durch dein schlechtes Verfahren mein voller Wasserkrug zerschlagen worden ist, sollst du vom heutigen Tage an zwölf Jahre lang nicht regnen lassen.' Durch diesen Fluch ließ die Gottheit es nicht regnen. In Vārāṇasī entstand eine große Hungersnot und die Menschenscharen wanderten überall hin aus. Der König rief die Zeichendeuter und sprach zu ihnen: 'Geehrte, durch wessen Kraft ist es, daß die Gottheit keinen Regen sendet?' Sie antworteten: 'Durch den Zorn eines Rṣi. Kann man diesen in seiner Bußübung stören, so wird die Gottheit wieder Regen senden, anders ist es nicht möglich.' Der König saß in Gedanken versunken, da es fragten die Gattinnen, die Prinzen und die Minister: 'O König, weshalb bist du mißvergnugt?' Er entgegnete: 'Wegen des Zornes eines Rṣi sendet die Gottheit keinen Regen, die Zeichendeuter haben ausgesagt, daß, wenn der Rṣi in seiner Bußübung gestört werden könnte, die Gottheit wieder Regen senden würde, anders sei es nicht möglich. Nun weiß ich nicht, wer ihn in der Buße stören könnte.' Eine Tochter des Königs namens Śānta¹⁾, sagte: 'O König, wenn es sich so verhält, so beruhige dich, ich werde es so einrichten, daß der Rṣi durchaus aus dieser Bußübung gebracht werde.' Der König fragte: 'Durch welche Vorgehensweise?' Sie entgegnete: 'Laß mich und andere Frauen bei den Brahmanen Geheimsprüche lernen, laß auf

¹⁾ Zīdan mā

einer Fahre eine mit Blumen, Früchten und Wasser ausgestattete Einsiedelei errichten' [Dies geschieht.] Darauf ließ sie berückende Gegenstände und mit Wein gefüllte Früchte und andere sehr bunte Früchte verschiedener Art anfertigen, richtete ihr Aussehen wie das der Rsis ein, kleidete sich mit Grasern und Baumrinde und begab sich mit den Frauen zummern, welche bei den Brahmanen Geheimsprüche erlernt hatten, zur Einsiedelei jenes Rsi. Es sprachen die Schüler zum Rsi 'O Lehrer, es sind zu deiner Einsiedelei viele Rsis gekommen.' 'Gut ist es, daß Rsis gekommen sind, fuhret sie herein.' Als sie eingetreten waren und er sie erblickt hatte, sprach er in Versen 'O weh, früher ist solches Rsi Aussehen nicht dagewesen, ein unsteter schwebender Gang, das Antlitz frei von Bart, die Brust auf und niedersteigend.' Er bewirtete sie mit zweifelumstricktem Sinne mit Wurzeln und Früchten. Sie genossen dieselben und sprachen zum Rsi 'Deine Früchte sind rau und herb, die in unserer, auf dem Wasser befindlichen Einsiedelei vorhandenen Früchte sind Amṛta gleich, deshalb laden wir dich in unsere Einsiedelei ein.' Er nahm die Einladung an und begab sich mit ihnen in den auf der Fahre befindlichen Lusthain, wo sie ihm die betäubenden Sachen und die mit Wein angefüllten Kokosnüsse und andere Früchte verabreichten. Als er, durch den Wein berauscht und durch die berückenden Gegenstände gebannt, mit ihnen sich unreinem Verkehr hingab, schwand seine Zauberkraft. Die am Regen Freude habende Gottheit zog die Wolken von allen Seiten zusammen, und der Rsi wurde durch jene zurückgehalten. Śānta sagte 'Weißt du jetzt, welche Macht es ist?' Sie brachte ihn, nachdem sie ihn durch Liebesbanden gefesselt hatte, zum König und sprach 'O König dieser ist es.' Da nun die Gottheit Regen zu senden begann, kam eine gute Ernte. Der König gab Śāntā nebst Gefolge jenem Rsi als Gattin.

Als derselbe aber, Śānta verlassend, mit anderen Frauen sich der Liebe hinzugeben begann, fing auch Śāntā mit ihrem von Neid vernichteten Gemut an, ihn geringschätzig zu behandeln, und als sie im Wortwechsel mit ihm ihm mit dem Schuh einen Stoß an den Kopf versetzt hatte, dachte er 'Ich, der ich den Donner des Gewölks nicht habe ertragen können, soll mich jetzt, durch Liebesbanden gefesselt, von einem Weibe vernichten lassen.' Er gab sich aufs Neue der Anstrengung hin und gelangte dann wieder in den Besitz der fünf Klarsichten.

Sehen wir hier zunächst von der Geburtsgeschichte ab, da sie besser nachher im Zusammenhange mit der entsprechenden Darstellung des Jātaka behandelt wird, und gehen wir sogleich zu dem zweiten Teile der Erzählung über. In einem Punkte ist die tibetische Erzählung wie schon bemerkt, älter als alle uns erhaltenen Sanskritfassungen: es ist die Königstochter selbst, die den Bußer entführt. Im übrigen weist sie eine Reihe von Neubildungen und Verschlechterungen auf. Die Durre wird hier durch

die Verfluchung des Gottes durch den Rsi hervorgerufen¹⁾. Daß dies eine sekundäre Erfindung ist, ist leicht ersichtlich. Denn in diesem Falle mußte der Rsi, damit es wider regnen könne, wie der Erzähler selbst hervorhebt, in der Buße gestört werden; dadurch verliert er die Macht über die Götter, die ihm die Buße verleiht. Um ihn in der Buße zu stören, ist es aber völlig genügend, wenn Śāntā ihn verführt. Der Regen tritt ja nach der Erzählung auch wirklich ein, sobald dies geschehen, und die Entführung auf der Fahre in das Reich des Königs wird dadurch ganz überflüssig gemacht. Auch darin ist die Kandjur-Erzählung unursprünglich, daß sie den Rsi von Schulern umgeben sein laßt. Die Geschichte gipfelt ja gerade in dem Zusammentreffen der Verführerin mit dem Manne, der, in der Wildnis von einer Gazelle geboren, nie einen Menschen außer seinem Vater gesehen. Daß der Schluß, die Erzählung von dem Schicksal des Rsi nach seiner Verheiratung mit der Śāntā, eine spätere Zutat ist, bedarf wohl kaum des Beweises. Er ist offenbar nur angehangt worden, um der Geschichte einen erbaulichen Abschluß zu geben, ein Versuch, der unserem Geschmack nach indessen kaum gelungen sein dürfte.

Was endlich den vor der Entführung eintretenden Tod des Vaters und den dadurch bedingten Wegfall der Entfernung der Śāntā nach dem ersten Besuch, des Gespräches mit dem Sohne und der Geschichte von der Versöhnung betrifft, so könnte man zunächst versucht sein, darin einen alten Bestandteil der Sage zu erblicken. Ryaśrīga wird durch den Tod des Vaters ganz isoliert, und so erhöht sich die Wahrscheinlichkeit des Betruges, dessen Opfer er wird²⁾. Dazu kommt, daß, abgesehen von dem Schlusse der ganzen Sage, der Versöhnung des Vaters, der ja überhaupt ein späterer Zusatz sein könnte, der Vater in der Entführungssage keine wirklich tätige Rolle spielt. Er tritt nur in der Unterhaltung mit dem Sohne auf. Gerade dieses Gespräch ist aber recht schlecht motiviert. Warum verläßt die Königstochter den Ryaśrīga nach dem ersten Besuche wieder? Warum entführt sie ihn nicht sofort? Gleichwohl werden wir sehen, daß gerade dies Gespräch schon der ältesten uns erreichbaren literarisch fixierten Fassung der Sage angehörte, es hat offenbar schon sehr früh einen mit Humor begabten Dichter gereizt, den Ryaśrīga eine Beschreibung des vermeintlichen Bußers geben zu lassen, und um dies zu ermöglichen, mußte natürlich die Königstochter zunächst verschwinden und der Vater zurückkehren. Es scheint mir daher sehr unwahrscheinlich, daß die tibetische Erzählung, die sonst so viele spätere Veränderungen aufweist, in dem Bericht vom Tode des Vaters alter als alle übrigen uns erhaltenen Quellen sein sollte. Ich glaube vielmehr, daß sie hier auf Um-

¹⁾ Im einzelnen ist mir dieser Teil der Erzählung nicht ganz verständlich.

²⁾ Der Kandjur Erzähler selbst hat dies aber nicht beachtet und das Allein- stehen des Rsi durch die Einführung der Schüler wieder völlig beseitigt.

wegen zu einem Zuge gelangt ist, der vielleicht einmal in einer uns nicht mehr erreichbaren Zeit einen Bestandteil der Sage bildete¹⁾

Von den drei buddhistischen Sanskritfassungen der Sage hegt leider bis jetzt noch keine im Druck vor. Von dem Avadana in Ksemendras Werke gibt Rājendralāla Mitra eine Inhaltsangabe²⁾, und es scheint nach seinen Bemerkungen³⁾, daß die Erzählungen im Mahāvastu und im Bhadrakalpavadāna damit im großen und ganzen übereinstimmen. Nach Mitra lautet die Sage, die dem Buddha in den Mund gelegt wird: 'King Kaśyapa had a daughter named Nalinī. When she was of a marriageable age, she was placed by her father near the hermitage of a sage named Kaśyapa, who had a youthful son of great beauty, begot by a deer. The youth was named Ekaśrngī, because he had a short horn on his head. Nalinī met the youth, brought him to her father's house, and was married to him. Ekaśrngī afterwards took other wives and had by them a thousand sons.' Dann folgt die Identifizierung der Personen der Sage mit dem Buddha und Leuten seiner Umgebung. Bei der Kurze des Auszuges ist ein genaueres Eingehen auf diese Erzählung natürlich unmöglich. Jedenfalls wird aber auch hier wieder Ryaśrnga durch die Königstochter selbst eingeführt. Von besonderem Interesse sind ferner die Namen, die die beiden Hauptpersonen der Sage⁴⁾ hier führen⁵⁾. Nalinī als Namen der Prinzessin werden wir im Pali Jātaka wiederfinden, das in diesem Falle natürlich die Quelle ist. Der Bußer wird hier Ekaśrngā genannt⁶⁾. Das zeigt uns, daß wir eine von Huen tsang überlieferte Legende mit Bestimmtheit mit unserer Sage verknüpfen können. Huen tsang erzählt bei seiner Beschreibung der Umgebung von Po lu sa im Gandhāralande⁷⁾: 'A côté, il y a un stoupa qui a été bâti par le roi Vou yeou (Asoka). Ce fut en cet endroit que demeurait jadis le Rishi Ekaśrngā (')⁸⁾. Ce Rishi s'étant laissé séduire et entraîner dans le désordre par une femme débauchée, perdit ses facultés divines. Cette femme débauchée monta sur ses épaules et s'en revint ainsi dans la ville. Daß das Mädchen auf den Schultern des

¹⁾ Ähnlich ist ja auch in der gewöhnlichen Rezension des Ramayana der Vater fast ganz aus der Geschichte verschwunden, dort aber, wie wir gesehen, deutlich erst durch sekundäre Entwicklung.

²⁾ The Sanskrit Buddhist Literature of Nepal, S. 63.

³⁾ Ebd. S. 162 und 46.

⁴⁾ Der Name des Königs, Kaśyapa, beruht jedenfalls auf einer Verwechslung mit dem Namen des Vaters des Ryaśrnga.

⁵⁾ Ich führe hier die Unterschriften der einzelnen Kapitel, soweit sie in Betracht kommen, nach Bendalls Catalogue of the Buddhist Sanskrit Manuscripts in Cambridge an: Mahāv. Nalinīye rājakumārīye jātakaṃ (S. 67) Bhadrak. Ekaśrngāgamunī Nalinīkaśyapakanyāyātaparivartak (S. 91) Avadānak. Ekaśrngāvadānam (S. 19, 42).

⁶⁾ Die Form Ekaśrngin bei Mitra wird durch Bendalls Angaben nicht unterstützt.

⁷⁾ Mémoires, traduits par St. Julien I, 123 ff. (Beula Si yu ki I, 113).

⁸⁾ En Chinois: To kio sien jin. L'éléphant du Rishi (St. Julien).

betörten Liebhabers reitet, ist ein Zug, der ursprünglich einer anderen Geschichte angehört¹⁾, der Name ist hier aber der gleiche wie in den drei zuletzt besprochenen Fassungen. Ich glaube, daß *Rsi Ekaśrnga* auf einer volksetymologischen Umdeutung des ursprünglichen Namens beruht, die durch die Angabe, die sich schon im Mbh findet, daß der Bußer ein Horn auf dem Haupte trug²⁾ veranlaßt wurde.

Von Bedeutung sind die nordbuddhistischen Fassungen vor allem deshalb, weil es wahrscheinlich ist, daß die *Raksasrnga* Sage in der Form in der sie dort vorliegt, nach dem Abendlande gewandert ist. In der ganzen mittelalterlichen Literatur finden sich zahlreiche Anspielungen auf das Einhorn und insbesondere auf die eigentümliche Art, wie man dieses als sehr wild geltende Tier einfängt. Man bringt nämlich eine Jungfrau in seine Nähe, wenn das Einhorn diese erblickt, wird es zahm, legt sich ihr in den Schoß und läßt sich willig wegführen. Schon Beal hat diese Sage mit der Sage von *Ekaśrnga* zusammengebracht³⁾, und ich glaube, daß wir in der Tat hier die Sage von dem Einsiedler Einhorn vor uns haben, die auf das Tier Einhorn übertragen ist. Dafür läßt sich noch ein anderer Umstand geltend machen. Die ganze Sage von dem Fange des Einhorns beruht auf dem Physiologus. Hier lautet nun der Text in dem griechischen Original⁴⁾ *ταρθενον ἀγην ἐστολισμειν ῥίττονον ἐμπροσθεν αὐτοῦ καὶ ἄλλεται εἰς τὸν κόλπον τῆς παρθενου τοῦ ζῶου καὶ κρατεῖ αὐτὸ καὶ ἀκολουθεῖ αὐτῇ καὶ αἶρει αὐτὸ εἰς τὸ ταλατιον τῷ βασιλεῖ*. Mir scheint in dem Schlußsatze noch eine deutliche Spur der alten Sage von der Königs-tochter, die den Bußer in den Palast ihres Vaters entführt vorzuliegen⁵⁾.

¹⁾ Siehe Paucatantra (ed. Kosgarten) IV 6. Benfey I 461 ff. Vgl. auch *Ruhakajāt* (191).

²⁾ Nach dem *Padmap* dem Skandap und der *Kandjur* Erzählung hat er zwei Hörner. Im *Ram* und im *Pali Jataka* fehlt die Angabe überhaupt. Vgl. S. 27.

³⁾ *Romantic History of Buddha* S. 124 Note 2. *The connection of this myth with the mediaeval story of the Unicorn being capable of capture only by a chaste maiden is too evident to require proof*.

⁴⁾ Lauchert *Geschichte des Physiologus* S. 254.

⁵⁾ Lauchert a. a. O. S. 24 meint im Anschluß an Bochart, daß die Sage auf einer mißverstandenen Stelle bei Aelian (XVI 20) beruhe. Allein Aelian sagt nur, nachdem er die Unfriedfertigkeit des Tieres gegen seine eigene Gattung und seine einsame Lebensweise hervorgehoben *ὡσα δὲ ἀφροδίτης τῆς σφετερας συνδυσασθαι, πρὸς τὴν θηλείαν πεπραυνται καὶ μέντοι καὶ συνδύμῳ ἐσὶν εἴτα ταυτῇ, παραδραμοῦσης καὶ τῆς θηλείας, κούσης ἐκθροῦνται αὐτῆς καὶ μοιᾶς ἐστὶν ὅδε οἱ Ἰδὸς, καρταζονος*. Hier ist also weder von einer Jungfrau noch überhaupt vom Fange des Einhorns die Rede. Auch die Beschreibung des Tieres bei Aelian und im Physiologus zeigt keine Ähnlichkeit. Ich halte es daher auch für ausgeschlossen, daß der Schlußsatz im Physiologus etwa auf die Worte Aelians zurückgehe *τῶντων οὐκ πολλοὺς πάντων νεαρῶν κομίζεσθαι φασὶ τῶν τῶν Πρασίτων βασιλεῖ καὶ τὴν ἀλκὴν ἐν ἀλλήλοις ἐπιδείκνυσθαι κατὰ τὰ, θῆτα, τα, ταυηννοκα, ἑτέλιον δὲ ἀλῶναι τότε οὐδεὶ, μέμηται*.

Der Inhalt des Jātaka ist in Kurze folgender¹⁾ Zur Zeit des Brahmadatta wird der Bodhisattva in einem nördlichen Brahmanengeschlechte geboren und zieht als Bußer in den Himavat. Einst kommt eine Gazelle zu seinem *passāvalthānam* und frisst dort das Gras und trinkt das Wasser, das beides *sambhavamissakam* ist. Sie wird davon schwanger, kommt in die Nahe der Einsiedelei und gebiert dort nach einiger Zeit einen Knaben, den der Bußer als Sohn anerkennt. Er wird Isisinga genannt. Der Büsser macht ihn, als er herangewachsen ist, ebenfalls zum Asketen. Infolge der Kraft seiner Buße zittert Śakra's Palast. Daher laßt Śakra, um seine Buße zu stören, es drei Jahre lang im Reiche von Kāśi nicht regnen. Die Bewohner, die Not leiden, fordern den König auf, den Gott zum Regen zu zwingen. Allein er vermag es nicht. Da erscheint ihm Śakra in der Nacht und erklärt ihm, daß es nicht eher regnen werde, als bis Isisingas Buße durch Nalinikā, die Tochter des Königs, gebrochen sei. Diese laßt sich denn auch nach einigem Strauben zu der Aufgabe herbei. Von den Ministern begleitet, zieht sie aus. An der Grenze schlagen sie zunächst ein Lager auf und ziehen dann von hier aus, von Waldbewohnern geführt, nach der Einsiedelei des Rsi. Dort angelangt, verkleiden die Minister die Prinzessin als Rsi, ziehen ihr ein goldenes Ober- und Untergewand an und geben ihr einen Ball. So nähert sie sich dem Isisinga, der sich zuerst erschreckt in die Hütte zurückzieht, sich aber bald eines besseren besinnt. Die Frage nach dem Balle, den Isisinga für eine seltene Frucht hält, eröffnet die Unterhaltung, und bald erfolgt eine Einladung an den vermeintlichen Asketen in die Hütte zu treten. Hier entwickelt sich nun ein Gespräch, das zwar von der Kraftigkeit des Humors jener Tage beredtes Zeugnis ablegt, sich aber in einer lebenden Sprache nicht gut wiedergeben laßt. Das Ende ist, daß der Bußer verführt wird. Die Königstochter ladet ihn darauf nach ihrer Einsiedelei ein. Isisinga willigt ein, will aber die Rückkunft des Vaters abwarten. Davon will natürlich die Königstochter nichts wissen. So geht sie denn allein fort, trifft wieder die wartenden Minister und gelangt mit diesen glücklich zunächst in das Lager und dann nach Bāranaśi, wo es nun regnet. Isisinga ist über den Fortgang des schönen Büssers sehr betrübt. So findet ihn der heimkehrende Vater, dem der Sohn nun eine sehr ausführliche Beschreibung seines Besuchers gibt. Der Vater warnt ihn vor dem Verkehr mit solchen Unholden. Isisinga nimmt die Warnung an und gibt sich wieder der Buße hin.

Was zunächst die Geburtssage betrifft, so zeigt sie eine unverkennbare, teilweise bis zu wörtlicher Übereinstimmung gehende Ähnlichkeit mit der

¹⁾ Die Geburtsgeschichte wird zuerst ausführlich im *Alambusajātaka* erzählt und dann kürzer, und mit Bezugnahme auf jene Darstellung im *Nalinikājātaka* wiederholt. Auf das *Alambusaj* selbst braucht hier nicht eingegangen zu werden. Es ist die gewöhnliche, hier auf den Isisinga übertragene Sage, daß Śakra einem großen Bußer aus Furcht, daß er ihn vom Throne stoßen könne, als Verführerin eine *Apsara* sendet.

der Kandjur Erzählung im Gegensatz zu den brahmanischen Fassungen Ich glaube, daß wir den letzteren die Originalität zusprechen müssen Als die Erzählung zu einem buddhistischen Jātaka umgewandelt wurde, fiel die Rolle des Vaters dem Bodhisattva zu Mit der Würde des künftigen Buddha vertrug sich aber nicht, was in der alten Sage von seiner Begognung mit der Apsaras erzählt war Aus diesem Grunde scheint der buddhistische Erzähler diesen Teil der Geschichte so verändert zu haben, wie er jetzt im Jātaka steht Die tibetische Erzählung geht hier jedenfalls indirekt auf das Jātaka zurück, es ist hier der Versuch gemacht, das Wunder der Empfängnis durch einen Zusatz etwas wahrscheinlicher zu machen¹⁾

Vermißt wird im Jātaka, wie schon erwähnt, die Bemerkung, daß Rśyaśṅga ein Horn oder Hörner auf dem Haupte trug Ich bin überzeugt, daß dieser Zug der ursprünglichen Sage angehört und im Jātaka erst sekundär geschwunden ist Diese ganze Geburtssage gehört zu jener Klasse von Legenden, die man als etymologische Legenden bezeichnen könnte, d. h. Legenden die erfunden sind, um einen Namen zu erklären Die Geburt von der Gazelle erklärt aber nur den ersten Bestandteil des Namens, erst wenn dem Rśyaśṅga auch ein Horn wächst, ist der Name vollständig erklärt

Gehen wir zum zweiten Teile der Sage über Daß es auch im Jātaka noch die Königstochter selbst ist, die den Bußer durch ihre Reize umstrickt, ist schon erwähnt Hat in dieser Hinsicht das Jātaka wie die anderen buddhistischen Fassungen die alte Sage treu bewahrt so ist hier doch andererseits eine Reihe alter Züge vernichtet Auch hier ist ähnlich wie in der tibetischen Fassung ein Versuch gemacht, die Dürre mit der Person des Rśyaśṅga in Verbindung zu bringen und zwar hier anknüpfend an das bekannte Motiv daß der Palast Indras infolge der Buße eines Reizitters Das bedingte wie in der Kandjur Erzählung die wichtige Änderung, daß Rśyaśṅga nicht mehr in das Land des Königs geholt zu werden, sondern nur in der Buße gestört zu werden brauchte Das wird denn auch im Jātaka nicht nur ausdrücklich betont sondern hier findet, konsequenter als in der tibetischen Geschichte die Entführung wirklich gar nicht statt Auch das Floß und die Einsiedelei auf demselben sind hier verschwunden, die Königstochter reist zu Lande, und von der Verlockung des Rśyaśṅga nach dem Floße ist nun natürlich nicht mehr die Rede

Allein hier muß doch eine Einschränkung gemacht werden Ich habe oben den Inhalt des Jātaka im Anschluß an den Prosatext gegeben Die

¹⁾ Im übrigen läßt sich aber natürlich die tibetische Erzählung ebensowenig wie die anderen drei nordbuddhistischen Fassungen ohne weiteres auf das Pali Jātaka zurückführen Die tibetische Erzählung oder vielmehr ihr Sanskrit Original scheint, wie besonders der Name der Prinzessin, Śānta andeutet, durch die brahmanischen Erzählungen beeinflusst zu sein Doch wird sich Genaueres erst ermitteln lassen, wenn jene drei Sanskritfassungen zugänglich sind

Sache ändert sich aber bedeutend, wenn wir die Gāthās genauer prüfen. Nach der Prosaerzählung wird Rysasrnga nicht entführt, allein gleich in der ersten Gāthā sagt der König zu seiner Tochter

udāyate janapado rathān cāpi tynassati¹⁾ |
ehi Nalinī gaucha tam me brāhmanam ānaya ||

‘Das Land verdorrt und das Reich geht zugrunde. Geh, hebe Nalinī, geh, hole mir den Brahmanen her.’ Also hatte nach dem Dichter der Gatbas die Reise der Königstochter den Zweck, den Rysasrnga in das Land des Königs zu entführen²⁾

Zweitens wird in der Prosaerzählung das Floß nicht erwähnt. Allein in der dritten Gāthā sagt der König zur Prinzessin

phitam janapadam gantrū hatthinā ca rathena ca |
dārusamghālayānena evam gaucha Nalinīye ||

‘Nachdem du in das fruchtbare Land³⁾ mit Elefanten und Wagen gezogen, reise auf einem Holzfloße⁴⁾ weiter, so (reise) hebe Nalinī.’ Also fuhr die Königstochter nach dem Dichter der Gāthās auf einem Floße zur Einsiedelei des Bußers. Und daß dieses Floß ebenso wie in der Mahābhārata Erzählung hergerichtet war und demselben Zwecke der Entführung des Bußers diente, können wir aus den Gāthās 19–21 entnehmen. Dreimal fordert dort die Königstochter den Rysasrnga auf, nach ihrer Einsiedelei zu kommen, die sie ihm so verführerisch wie möglich beschreibt. Und diese angebliche Einsiedelei hegt außerdem, wie wir aus G 19 ersehen, am Ufer eines Flusses⁵⁾. In Verbindung mit der jetzigen Prosaerzählung haben diese Strophen gar keinen Sinn. Es ergibt sich also, daß die Fassung der Sage in den Gāthās in drei Punkten, und zwar gerade in denen, die für die Sage charakteristisch sind, mit der Fassung der Sage übereinstimmt, wie sie ursprünglich im Mahābhārata stand. Und ebenso halt die Gegenprobe Stich, die Strophen enthalten nichts Wesentliches, was sich nicht mit jener Fassung vereinigen ließe⁶⁾.

¹⁾ Diese Zeile kehrt in anderem Zusammenhang, Mahāvastu I, 366 4 (vgl. 6) wieder.

udāyate janapado rāṣṭram apthitam enasgati

²⁾ Der Kommentator hat den Widerspruch hier gefühlt und versucht ihn wegzuerklären: *tam maina anathakṛām brāhmanas attano vasam ānchi | kilesarativasen’ assa sīlam bhinda ti*.

³⁾ *phita* ist im Gegensatz zu *d* im unter der Dürre leidenden eigenen Reiche des Königs gesagt.

⁴⁾ Der Kommentator erklärt *dārusamghālayānena* durch *nāṛāsamghāyena*, das letztere erscheint in der Bedeutung Floß Jāt II, 20, 6.

⁵⁾ *lhemā nadi* *tassā tīre*. Der Kommentator faßt *lhemā* als Eigennamen da aber *lhemā* ein gewöhnliches epitheton von Flüssen ist (vgl. *nayya lhemā*, Jāt IV, 466, 1, *lanunam lhemam* ebenda VI, 172 8) so heißt es vielleicht auch hier nur ‘ein ruhiger Strom’.

⁶⁾ Die Verschiedenheiten sind ganz unbedeutend. Es ist erstens der Name,

Wir haben demnach die Gāthās und die Prosaerzählung auseinanderzuhalten, die ersteren enthalten die alte ursprüngliche Sage, die letztere eine jüngere, verschlechterte Version. Und dieses Ergebnis steht völlig mit der Tradition in Einklang wonach ursprünglich die Gāthās allein im Kanon gesammelt waren¹⁾. Natürlich setzten die Strophen stets eine verbindende Prosaerzählung voraus, allein diese war zunächst nicht fixiert, sondern blieb dem jeweiligen Erzähler überlassen — die alte Form des Ākhyāna die durch Oldenbergs und Geldners Untersuchungen schon für die vedische Zeit nachgewiesen ist. Wie die Rājāśringa Sage von den ersten buddhistischen Erzählern vorgetragen wurde, wissen wir nicht. Die Prosaerzählung, die uns jetzt vorliegt, geht nach der Tradition auf einen singhalesischen Text zurück, aus dem sie um 430 n. Chr. ins Pāli übersetzt wurde. Da nun diese Prosaerzählung mit den Strophen nicht übereinstimmt, so müssen wir annehmen, daß ursprünglich die Geschichte anders, in Übereinstimmung mit den Strophen, mit anderen Worten, in der alten Fassung erzählt wurde, und daß der Singhaleso die alte Sage nicht mehr genau kannte, sondern sie erzählte, so gut er konnte, ohne zu merken, daß er dabei mit den Gāthās in Widerspruch geriet²⁾.

Die Gāthās haben aber noch ein weiteres Interesse für uns wegen ihrer Beziehung zum Mahābhārata. Einzelne von ihnen stimmen so auffallend mit den Mahābhāratastrophen überein, daß man die Pāli und die Sanskritstrophen nur gegenüberzustellen braucht, um sofort den Zusammenhang zwischen ihnen zu erkennen.

G 18 und Mbh 111 7 lauten

ito nu bhoto katamena assamo

lacci bhavam abhīramasi

[*araññe* |

laccin mune kuśalam tāpasānām

laccic ca 10 mūlaphalam pra-

[*bhutam* |

hier Nālini, dort Śānta. Zweitens die Begründung des Fortgehens der Prinzessin: hier fürchtet sie angeblich, daß Jäger in ihre Einsiedelei einbrechen möchten (G 22), dort schützt sie die Besorgung des Agnihotra vor. Drittens: in dem Gespräch zwischen dem Bäuher und der Königstochter die Geschichte von der Wunde, die im Mahābhārata fehlt. In den beiden letzten Punkten sind die Gāthās, wie sich im folgenden zeigen wird, sicherlich älter. Was den Namen betrifft, so haben wir wohl Doppelnamen anzunehmen.

¹⁾ Noch heute gibt es Handschriften, die die Gāthās allein enthalten*. Auch die Anordnung nach der Zahl der Gāthās zeigt, daß es ursprünglich auf diese allein ankam.

²⁾ Die Prosaerzählung ist auch sonst nicht sehr genau. So enthält, wie schon bemerkt, G 22 den Vorwand, unter dem die Prinzessin sich vor der Ankunft des Vaters entfernen will: 'Fruchte und Wurzeln habe ich dort in Menge, durch Farbe Geruch und Geschmack ausgezeichnete, aber Jäger besuchen jenen Ort, wenn sie nur nicht die Fruchte und Wurzeln von dort wegholen'. Die Überlegungen, die sie über die Folgen eines Zusammentreffens mit dem Vater anstellt, hätten also nicht erst vor G 24, sondern schon vor G 22 eingeschoben werden sollen. Direkt im Anschluß an G 17—21 ist diese Gāthā kaum verständlich.

lacci te mūlaphalam pahūtam laccid bhavān ramate cāśrame
 [smims
lacci bhavantam na viḥimsanti vālā|| tvām vai drastum sāmpratam āgato
 [smi ||

Die beiden mittleren Pādas sind hier identisch. In bezug auf die Abweichungen im ersten und vierten Pāda ist zu beachten, daß die Palistrophe dem Ryaśrnga, die Sanskritstrophe der Hetare, ursprünglich der Königs-tochter, in den Mund gelegt ist.

G 19 ist mit Mbh 111, 11 zu vergleichen

ito ujjum uttarāyam disāyam
khemā nadi Himavantā pabhāt |
tassū tīre assamo mayha rammo mamaśramah Kāśyapaputra
 [ramyas
itryojanam śaṣlam imam parena

Die meisten und genauesten Übereinstimmungen zeigen sich aber in dem Abschnitt der das Gespräch zwischen dem Vater und dem Sohne enthält. Die Rede des Sohnes beginnt, G 28, Mbh 112, 1

idhāgamā jatilo brahmacārī¹⁾ idhāgato jatilo brahmacārī
sudassaneyyo sultanū vimeh |
n' evātidigho na punātirasso na vaḥ hrasvo nātidirgho ma
 [nasī |
sulanhakanhacchadaneḥ bhoto || *suvarnavarnah kamalāyatāḥśah*
sutah²⁾ suranām va śobhamānah ||

Zwei Pādas entsprechen sich hier ohne weiteres, und ich glaube, auch den vierten Pāda der Palistrophe im Mbh wiederzufinden. Er ist offenbar, wie eine ganze Anzahl von Stellen in diesen Strophen, verderbt³⁾. Das

¹⁾ Die Stelle scheint nachgeahmt zu sein im Mataṅgajataka (497, IV, 384 3)
idhāgamā samano rummavāsī

²⁾ Ich lese *sutah* für das *svataḥ* der Ausgaben und Nilakanthas, vgl. 112, 11, wo Ryaśrnga den vermeintlichen Bußer *putram vāmarādnam* nennt.

³⁾ Ich möchte hier nur speziell auf ein paar Stellen hinweisen, wo ich die Verderbnis heilen zu können glaube. In der ersten Hälfte von G 31 lesen alle Handschriften

anū ca sa sammamanī catasso nilāpi tā lohitaḥ ca eṭṭā

Für *sa* hat der Herausgeber *tassa* eingesetzt. Was immer auch in dem *sasammamanī* stecken mag, jedenfalls ist hier von vier Arten von Schmucksachen die Rede. Ich lese daher in der zweiten Zeile

nilā pītā lohitaḥ ca eṭṭā

Die Aufzählung der vier Farben *nila* (kyra *anila*) *pīta* (rot) *lohita* (rot) und *śveta* (weiß, *avādāta*) begegnet in der ganzen indischen Literatur, vgl. Mahāparinibbānaś ed Childers 8 19 29 Mahābodhiyaśvaś 40 56, Divyāvad 265, Mbh XII, 188, 5, Hariv Bhav 21, 10, Brhatsaṃh 3, 19 25 usw. Der Kommentator hat in diesem Fall viel leicht auch noch die richtige Lesart vorsch gebracht, er erklärt *manuṣavyaṇṇapavāḍḍhara jatamayāni pi cattāraḥ galandhānāni*, wo der Edelstein dem Schwarz (auch unmittelbar vorher vergleicht er das schwarze Haar einem gutpolierten Edelstein *sulanhasaṃ samajutamaniṣayam eṇa khāyati*) das Gold dem Gelb die Koralle dem Rot und

bhoto ist ganz unverständlich, *chadana* erklärt der Kommentator als Haar, eine Bedeutung, die doch kaum zulässig sein durfte, und die Verbindung *sukanhakanha* ist zum mindesten verdächtig. Nun folgen der ersten Strophe im Mbh. noch zwei weitere allgemein beschreibende Pādas:

saṃyaddharūpaḥ saviteva dīptah suślakṣṇakṛṣṇāksir ativa gaurah.

Der letzte Pāda wurde ins Pali übertragen lauten:

susanhakanhacchir ativa goro

Meiner Ansicht nach enthält die Zeile in dieser Form, wenigstens in ihrem Anfange *susanhakanhacchir* die ursprüngliche Lesart, und die jetzige Lesart *sukanhakanhacchad-* ist aus dieser entstellt. Die Verderbnis geht indessen hier so weit, daß man auf eine vollständige sichere Herstellung des Pāda verzichten muß¹⁾

Die folgende Gāthā (29) lautet mit Gegenüberstellung der betreffenden Sanskritzeilen (112, 3):

amassu jāto apurāṇavaṇṇi

ādhārarūpaṇ ca paṇ' assa

[*kanthe* |

ādhārarūpā²⁾ punar asya

[*kanthe*

vibhrājate vidyud ivāntarikse |

das Silber dem Weiß entsprechen wurde. Anstatt der Koralle könnte aber auch Kupfer gemeint sein, wenigstens kommt die Zusammenstellung von Edelstein, Gold, Kupfer und Silber auch sonst öfter vor, vgl. Jāt IV, 60, 20, 85, 15

soṇannamayam manimayam lohamayam atha rūpiyāmayam

— In G 27 *nañṣan nu kim cetasaikaṇṇi dukkham* wurde ich nicht *cetasaikaṇ ca dukkham*, sondern *cetasa kiṇ ca dukkham* herstellen, vgl. Jāt III, 344, 22, IV, 459, 21. *kin te nattham kim pana paṭṭhayaṇo idhāgamā brahme* (bzw. *nā idhāgatā nāri*) — In G 33 und 37 lese ich, in Übereinstimmung mit dem Kommentar, *kimrukkhaphalāni* bzw. *-phalam* — In G 35 lese ich mit B⁴ *prakīratī* statt des unverständlichen *parikati*. Der Gebrauch von *prakīratī* für das Auflösen der Haare bedarf keines Beleges. In derselben Strophe erfordert der Sinn *saṃvāti* anstatt *saṃkhāti*; *saṃvāti* wird überdies durch den Kommentar und B⁴ gestützt — In G 41 wurde ich *virariya ūrū* lesen, worauf die Lesart von C¹ *ūru* fuhr — In G 48

na m' aya mantā patibhanti tāta na aggikuttam na pi yamā tatra

sind die letzten Worte verderbt. Die richtige Lesart steht im Kommentar in C¹ *yamātantram*, vgl. Jāt IV, 184, 12

adhicca vede sāvittim yaññatantraṇ ca brāhmaṇā

¹⁾ Für *bhoto* ist vielleicht *dhoto* zu lesen, das dem Sinne nach von Skrt *gṛhṇā* nicht abweicht

²⁾ *ādhārarūpā* wird in Böhtlingks Wörterbuch, wohl im Anschluß an Nilakanṭhas *ālāvālasadrī kanthābharanaviśeṣah* als 'ein Halschmuck von bestimmter Form' erklärt. Allein R̥ṣyaśrngā kennt keinen Frauenschmuck; er beschreibt das Halsband daher als 'etwas, was wie ein *ādhāra* aussieht'. Die feminine Endung im Nā. ist wohl durch die Attraktion des Genus von *vidyut* entstanden. Was vor ihm *ādhāra* zu verstehen haben, ist nicht leicht zu sagen. Der Pali-Kommentar erklärt *amhākam bhikkhābhājanapaṇṇāpānādhārasadisaṃ pūlandhanā* (d.h. *dhāra*.) Ich möchte Nilakanṭhas Erklärung als 'Wasserhose mit einem Band' ziehen. Diese Bedeutung ist für das Wort im Pali wie im Sanskrit unüblich.

und Mbh 112, 2 *jatāḥ sugandhāḥ*, 9

susamyatās cāpi jatā vīśaktā

dvaīdhīlṛtū nātsamā lalāte |

Ich verweise ferner auf die Beschreibung des Gurtels (G 32, Mbh 112, 4), der klingenden Schmucksachen (G 31, Mbh 5 6), der herzerfreuenden, Vogelgezwitscher gleichenden Stimme des Mädchens (G 39, Mbh 7), endlich auf den Wunsch des Sohnes, den Brahmacarin wiederzusehen (G 48d, Mbh 19) Auch die Anrede des Vaters (G 26 27, Mbh 111, 22 23) weist in beiden Versionen Ähnlichkeiten auf

Genau wird die Übereinstimmung wieder am Schlusse, in der Antwort des Vaters G 56 entspricht Mbh 113, 1—4

bhūtāni etāni caranti tāta

virūparūpena manussaloke |

na tāni sevetha nara sapañño

āsajjanam¹⁾ tassati brahmacarī ||

*raksāmsi caṭṭāni caranti putra
rupena tenūdbhutadarśanena* |

*atulyaviryāny abhirūpavanti
vighnam sadā tāpasas cintayanti* ||

*suruparūpāni ca tāni tāta
pralobhayante vividhair upāyah* |

*sukhāc ca lolāc ca nipātayanti
tāny ugrarūpāni munin vaneṣu* ||

na tāni seveta munir yatātmā

*satām lolān prārthayānah katham
cit* |

*kṛtvā vighnam tāpasānām ramante
pāpācārās tāpasas tām na paśyati* ||

*āsajjanenācaritāni putra
pāpāny apeyāni madhūni tāni* |

*mālyāni caṭṭāni na vai muninām
smṛtāni citroyvalagandhavanti* ||

Diese Stelle ist die wichtigste von allen, da sie die Frage nach dem Verhältnis der beiden Versionen entscheidet. Denn hier kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die Mahābhāratafassung die jüngere ist: der Verfasser hat jeden Pāda der Gāthā zu einer ganzen Strophe erweitert²⁾. Dann aber müssen wir natürlich auch in bezug auf die übrigen Strophen der Paliversion die Priorität zugestehen, mit anderen Worten: die ältesten Reste einer literarischen Fassung der Rāyaśṅga Sage sind uns

¹⁾ Aus dem Sanskrit ergibt sich, daß wir in diesem Worte nicht *āsajja*, sondern *asajjana* zu suchen haben. Auch das folgende Wort für das B^{de} und der Kommentar *nassati* lesen, ist wohl verderbt. Man könnte, in Anlehnung an Mbh 113, 3d versucht sein, *nāsajjanam tassati brahmacarī* zu lesen. Eine Nachahmung der Strophe ist G 10 des Mahamaṅgalajāt (453, IV, 78, 13ff)

etāni loko sathānāni loko cīnūpasathāni sukhendriyāni |

tānidha sevetha nara sapañño na hi māṅgale kiñcanam attā saccam ||

²⁾ Ähnlich ist auch, wie wir oben gesehen, die Halbstrophe G 36 in Mbh 112, 8 zu einer ganzen Strophe erweitert

in den Jātakastrophen erhalten, und diese Strophen hat der Verfasser der Mahābhārataversion wenigstens teilweise gekannt und, ins Sanskrit übersetzt und mehr oder minder umgestaltet, in sein Werk aufgenommen

Nun erhebt sich aber die weitere Frage Sind diese Gāthās das Werk eines buddhistischen Dichters oder sind es alte Ākhyānastrophen aus vorbuddhistischer Zeit, die hier gesammelt sind? Ich glaube, daß das letztere ganz entschieden bejaht werden muß. Jene Strophen enthalten auch nicht das mindeste, was irgendwie auf den Buddhismus hinwiese. Im Gegenteil es scheint mir geradezu ausgeschlossen, daß ein Buddhist Verse solches Inhalts, wie ihn z. B. G 15—17 aufweisen, gedichtet haben sollte. Die Strophen zeigen vielmehr in ihrem teilweise überderben Humor durchaus den Charakter des Volkshedes einer literarisch rohen Zeit, und daß sie in den buddhistischen Kanon geraten sind, ist überhaupt nur begreiflich, wenn man annimmt, daß sie beliebte, im Volke allgemein verbreitete Ākhyānastrophen waren¹⁾. Und dieser Schluß wird durch die Form, in der sich diese Strophen uns darbieten, bestätigt. Wie ich oben erwähnt und an einzelnen Beispielen zu zeigen versucht habe, sind die Strophen zum Teil bis zu einem solchen Grade verderbt, daß die Verderbnis schon vor der handschriftlichen Fixierung bestanden haben muß. Sie sind ferner in Unordnung. In G 41 wird z. B. plötzlich von *'imam vanam'* gesprochen, etwas, was der alte Rsi, dem die Sache erzählt wird, unmöglich verstehen kann, denn erst in G 46 wird ihm berichtet *accho ca kho tassa vanam alāsi*. Außerdem finden sich Parallelverse. G 25 ist dem Inhalte nach eine genaue Wiederholung von G 27. Abweichend ist nur das Versmaß. Während im übrigen das Gespräch zwischen Vater und Sohn, ja überhaupt der ganze Abschnitt von G 12 bis zum Schlusse in Tristubh verfaßt ist²⁾, ist G 25 ein Śloka. Nun kommt diese Strophe, wie Fausboll bemerkt, auch im Cullanāradaajāta (IV, 221, 19) vor, und da sie hier an der Spitze von dreizehn anderen Ślokas erscheint, so dürfen wir sie ohne Bedenken als ursprünglich zu jenem Strophenzyklus gehörig bezeichnen. Diese drei Tatsachen die Verderbnis des Textes, die Unordnung in der Reihenfolge und das Vorkommen von eingeschobenen Strophen scheinen mir ebenfalls deutlich darauf hinzuweisen, daß wir in diesen Gāthās die Reste einer

¹⁾ Die ganze Geschichte überhaupt ist jedenfalls aufgenommen, weil sie eine Illustration für das bei den Buddhisten so beliebte Thema von der Schlechtigkeit der Weiber bietet. Nach dem *Paccuppannavatthū* erzählt der Buddha sie einem liebeskranken Bikkhu.

²⁾ Eine Ausnahme macht allerdings G 53, ebenfalls ein Śloka. Allein diese Strophe enthält eine allgemeine Sentenz über den Wert des Zusammenwohnens von Freunden, die sich in der Rede des Alten so unpassend wie möglich ausnimmt. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß der Sammler diese Strophe hier nur eingeschoben hat, weil in der vorausgehenden Strophe die *mittāni*, aber in ganz anderem Zusammenhange erwähnt sind.

mit dem Rāmāyana. Nun finden wir aber im Jayaddisajātaka (513) eine Strophe (17) die den Segenswunsch einer Königin an den fortziehenden Sohn enthält

*yam Dandakārāṇṇagatassa mātū
 Ramass' akā sotthānam sugattā |
 tan te aham sotthānam karomī
 etena saccena sarantu devā
 anuṇṇāto sotthi paccehi puttā¹⁾ ||*

Hier haben wir also die Mutter, die den Rāma in den Wald ziehen sieht, und als den Namen des Waldes den Dandaka ganz wie im Ramayana. Wenn der Verfasser der Prosaerzählung für den Dandaka den Himavat substituiert, so verfährt er damit nur nach der Schablone. Wenn in den Prosaerzählungen ein Einsiedler erscheint, so wohnt er immer 'im Himavat'²⁾. Gerade dieses Gleichmachen aller Nebenumstände in der Geschichte das Stereotype, das hier wie überall in den Prosaerzählungen zutage tritt³⁾ halt mich ab mit Jacobi in diesen Abweichungen absichtliche Änderungen zu erblicken⁴⁾. Was sollte denn die buddhistischen Sammler zu solchen zwecklosen Änderungen bewogen haben? Und wenn sie wirklich so andernungslustig waren, so sollte man doch erwarten, daß sie vor allen Dingen die Gathās verändert hätten. Es wäre ja doch nichts leichter gewesen als z. B. im Nalinakāyataka die Worte *tam me brahmanam ānaya* durch etwas anderes mit der veränderten Erzählung Übereinstimmendes zu ersetzen. Wenn das nicht geschehen ist, so scheint mir das zu beweisen, daß ursprünglich die Geschichte auch bei den Buddhisten anders erzählt wurde und daß die uns vorliegende Prosaerzählung nicht auf alter Tradition beruht. Es ist ja auch kaum zu verwundern, daß der Kommentar zu den Gathās — und als solcher gilt die ganze Prosa bis auf den heutigen Tag — nicht ebenso sorgfältig überliefert wurde wie der Text selbst, und daß daher solche spezielle Volkssagen des nordöstlichen Indiens wie die Rāma und Ryaśrngā Sage bei ihrer Verpflanzung nach Ceylon und während ihrer

¹⁾ Vgl. zu dieser Form des Segens die Mangalas der Mutter Rāmas Rain II 25 32ff. Auch zu dem im Jātaka vorausgehenden Segensspruche des Vaters finden sich dort verschiedene Parallelen.

²⁾ Vgl. Jāt 6 70 81 86 99 117 120 124 usw.

³⁾ Im Jātaka gewahrt z. B. Dasāratha der Mutter des Bharata die Wahlgabe nicht und Rāma zieht mit den Seinen in den Wald um den Intriguen der Königin zu entgehen. Mir scheint dies einfach aus dem Devadhammajātaka (6) auf das schon Weber hingewiesen ist übernommen zu sein. Manches stimmt in den beiden Erzählungen wörtlich überein und im Devadhammajāt ist jener Zug ganz berechtigt.

⁴⁾ Daß daneben auch vereinzelt absichtliche Änderungen bei der Aufnahme der Geschichten in die buddhistische Sammlung vorgenommen worden sind, soll damit nicht geleugnet werden. So ist alte ich es z. B. wie oben bemerkt für wahrscheinlich, daß die Geschichte von der Geburt des Ryaśrngā von Anfang an von den Buddhisten anders erzählt wurde als ursprünglich lautet.

Überlieferung daselbst bis zu der Zeit, aus der unser Text des Atītavatthu stammt, Verstümmelungen erfahren¹⁾)

Ich glaube, wir können sogar behaupten, daß der Verfasser der Prosaerzählung nicht nur mit den allgemeinen Zügen der Rāma Sage nicht mehr vertraut war, sondern sogar die ihm vorliegenden Gāthas wenigstens an einer Stelle völlig mißverstanden hat, wahrscheinlich, weil ihm der Gebrauch auf den darin angespielt ist, unbekannt war. Ich meine die erste Gāthā 'Kommt, Lakkhana und Sitā, steigt beide ins Wasser. So sagt Bharata dort: König Dasaratha ist tot.' Diese Strophe wird in der Prosaerzählung durch folgende absurde Geschichte erläutert: 'Während Bharata so weinend dsaß, kamen zur Abendzeit die beiden anderen mit allerlei Früchten heim. Der weise Rāma überlegte: 'Diese sind jung, sie haben nicht die umfassende Weisheit wie ich. Wenn sie plötzlich hören, daß ihr Vater tot ist, wird ihr Herz brechen, da sie den Schmerz nicht werden ertragen können. Ich werde sie durch eine List veranlassen, ins Wasser zu steigen, und ihnen dann die Sache mitteilen.' So zeigte er ihnen denn einen Teich, der sich vor ihnen befand, und, indem er ihnen bedeutete: 'Endlich seid ihr gekommen. Dies soll eure Strafe sein, steigt in das Wasser hier und bleibt da', sprach er die erste Halbstrophe. Auf die erste Aufforderung hin stiegen sie hinein und standen da. Dann sprach er, ihnen die Sache mitteilend, die zweite Halbstrophe. Als sie die Nachricht von dem Tode des Vaters gehört hatten, wurden sie ohnmächtig. Er sagte es ihnen noch einmal, und wieder wurden sie ohnmächtig, und als sie in dieser Weise zum dritten Mal in Ohnmacht gefallen waren, hoben ihre Begleiter sie auf, brachten sie aus dem Wasser heraus und setzten sie auf den Boden, und als sie wieder zu sich gekommen waren, saßen alle weinend und klagend miteinander da.'

Um zu einem richtigen Verständnis der Gāthā zu gelangen, müssen wir von den folgenden Gāthās ausgehen. Weber²⁾) neigte der Ansicht zu, daß wir in jener Trostrede des Rama 'eine Probe des wahren Buddhismus' vor uns hätten. Allein solche Trostreden werden gerade in den brahmanischen Ritualtexten vorgeschrieben³⁾). Rubige oder bejahrte Leute sollen die trauernden Verwandten mit alten Erzählungen und weisen Sprüchen unterhalten und trösten, und wer z. B. die Sammlung solcher Sprüche in der Visnusmṛti (Adhy 20) mit unseren Gāthās vergleicht, wird sehen, daß inhaltlich auch nicht der geringste Widerspruch zwischen ihnen besteht.

¹⁾ Daß die vorliegende Prosaerzählung nicht die alte Tradition wiedergibt, scheint mir aufs deutlichste aus Jat 15 hervorzugehen. Hier ist die ganze, alberne Geschichte, wie zuerst Kuntze bemerkt hat, auf eine falsche Lesart in der Gāthā (*kalehi* für *kalāhi*) aufgebaut. Die richtige Lesart findet sich noch in einzelnen singhalesischen Handschriften und in der Jataka-Pala-Sanne (siehe die zusammengestellten Angaben darüber in Chalmers Übersetzung S. 47).

²⁾ Über das Ramayana S. 65.

³⁾ Vgl. Caland, Altind. Todten- und Bestattungsgebräuche, S. 74 ff., Hillebrandt, Ritualliteratur, S. 89.

Diesen Trostreden geht nun nach den Ritualtexten das *udakakarman* voraus, das in der Hauptsache darin besteht, daß die Verwandten des Verstorbenen in ein Gewässer hinabsteigen und hier dem Toten eine Spende ausgießen. Ich habe daher keinen Zweifel, daß sich die Gāthā hierauf bezieht, also eine Aufforderung des Rāma zum *udakakarman* enthält. Ebenso ist der Gang der Erzählung im Rāmāyana. Unmittelbar nachdem Rāma der Sitā und dem Lakṣmana den Tod des Vaters verkündet hat¹⁾, begeben sich die drei zur Mandākinī hinab und vollziehen dort die *jalakriyā*. Am nächsten Morgen halt dann Rāma dem betrubten und ihm die Herrschaft anbietenden Bharata eine Trostrede²⁾.

Jedenfalls haben wir auch beim Dasarathajātaka die Strophen und die Prosa auseinander zu halten. Wenn daher die Sage, wie sie in der Prosa des Jātaka erzählt wird, auch schlechter als die Fassung des Rāmāyana ist, und die Zeit ihrer Abfassung sicherlich hinter der des Rāmāyana liegt, so ist damit doch noch nicht bewiesen, daß diejenigen Strophen des Jātaka, die sich im Rāmāyana wiederfinden, dem letzteren entlehnt seien, wie Jacobi anzunehmen geneigt ist. Übereinstimmend ist zunächst die Schlusstrophe des Jātaka (13)

daśa varṣasahasrāṇi satthi varṣasatāni ca |
lambugivo mahābāhu Rāmo rājyam alārayi ||

und Ram VI, 128

daśa varṣasahasraṇi daśa varṣasatāni ca |
bhratrbrhīḥ sahitāḥ śrīmān Rāmo rājyam alārayat³⁾ ||

Innere Gründe, die die Prioritätsfrage entscheiden könnten, finde ich in diesen beiden Versen nicht. Aber schon Fausboll⁴⁾ hat auf eine zweite Strophe hingewiesen, die gleichlautend in der Trostrede des Rāma im Jātaka wie im Rāmāyana vorkommt. Es ist Gāthā 5

phalanam iva palkūnam niccam papatanā bhayam |
evam jātānam maccānam niccam maraṇato bhayam⁵⁾ ||

‘Wie reifen Früchten stets die Gefahr droht, zu fallen so droht den geborenen Sterblichen stets die Gefahr zu sterben.’

¹⁾ Und zwar in einer einzigen Strophe (II, 103 16) die einen gewissen Anklang an die Gāthā nicht verkennen läßt.

Site mṛtaḥ te brahmarāṇa pūṣhino ’si Lakṣmana |

Bharato duḥkham ācāste svargatim pṛthivyapāṭh ||

²⁾ II 103 ³⁾ Siehe die Lesarten bei Jacobi a a O S 88

⁴⁾ Dasaratha Jataka S 28

⁵⁾ Andere Handschriften lesen im zweiten Pāda *pātanato* oder *papatato*. Die Strophe erscheint, wie ebenfalls schon Fausboll gesehen, auch im Sallāsutta des Suttampāṭa (576) hier mit der vielleicht ältesten Lesart im zweiten Pāda *pāto papatanā bhayam*. Daß die Strophe aber von älterer der Trostrede des Rāma angehört, macht der Umstand wahrscheinlich, daß sie sowohl im Rāmāyana wie im Jātaka an dieser Stelle erscheint.

Die Strophe lautet im Rāmāyana (II, 105, 17, B II, 114, 4)

yathā phalānām pakṣānām nānyatra patanād bhayam |
eram narānām jālānām¹⁾ nānyatra maranād bhayam ||

‘Wie reifen Früchten keine andere Gefahr droht als zu fallen, so den geborenen Menschen keine andere Gefahr als zu sterben’ Hier wird man kaum umhin können, der Palistrophe die Ursprunglichkeit zuzuerkennen. In der Gāthā ist der Gedanke durchaus den Umständen angemessen, in der Sanskritstrophe dagegen paßt er, genau genommen, gar nicht in den Zusammenhang. Rāma will doch die übrigen mit dem Hinweise darauf trösten, daß alle Menschen einmal sterben müssen, aber nicht damit, daß die einzige Gefahr für den Menschen der Tod ist²⁾.

Meiner Ansicht nach ist daher das Verhältnis der Gāthās des Dasarathajātaka zum Rāmāyana dasselbe wie das der Gāthās des Nalinikājātaka zum Mahābhārata. Allein ebensowenig wie der Verfasser der Mahābhārata Erzählung machte Vālmiki eine Anleihe bei der buddhistischen Sammlung. Die Rāma Sage gehört wie die Ryaśringa-Sage dem Nordosten Indiens an und hier waren Akhyāna Strophen, die sie behandelten, im Volke und in der Sprache des Volkes im Umlauf. Einzelne, besonders berühmte dieser Gāthās nahm Vālmiki, als er sein großes Epos in Sanskrit schuf, in sein Werk auf. Natürlich kannte er viel mehr als das wenige, was uns heute in der buddhistischen Sammlung vorliegt, hier sind ja überhaupt nur die Strophen einer Episode aufgenommen als eine Illustration für die Nutzlosigkeit der Trauer über den Tod des Vaters³⁾. Es lassen sich denn auch in der Tat noch zwei weitere Gāthās nachweisen, die dem Dichter des Rāmāyana vorgelegen haben müssen.

Die oben erwähnte Strophe *daśa varsasahasrāni* usw. erscheint nämlich, wie Weber bemerkt hat⁴⁾, auch im Mahābhārata zu verschiedenen Malen VII, 59, 21 b, 22 a (wie im Rāmāyana, aber mit der Variante im dritten Pāda *sarabhūtamanaḥklānto*) XII, 29, 61 (ebenso, aber im dritten Pāda *Ayodhyādhīpatir bhutvā*), endlich Hariv., Har 41, 154 (ebenso, aber im

¹⁾ C hat *narasya jālasya*. Die Übereinstimmung mit dem Palitext zeigt aber, daß B hier die bessere Lesart hat.

²⁾ Fausboll hat a a O ferner auf die Übereinstimmung der ersten Hälfte von G 10

eko va macco acceti eko va jāyate kule

mit der zweiten Hälfte von Ram II, 108, 3 (B II, 116, 12)

yad eko jāyate jantur eka eva vinasyati

hingewiesen. Die Zeile findet sich auch Manu IV, 240, Bhagav. Pur X, 49, 21 (Bohtlingk, Indische Sprüche² 1355, vgl. auch 1354)

ekah prajāyate (Bh P prasūyate) jantur eka eva praṇiyate

Allein die Übereinstimmung zwischen der Gāthā und den Sanskrit Strophen ist hier doch nicht worthilf genug, um den Schluß auf einen direkten Zusammenhang zu rechtfertigen.

³⁾ Buddha erzählt nach der Einleitung unser Jātaka einem über den Tod seines Vaters betrubten Landmanne

⁴⁾ A a O S 65

dritten Pāda *Ayodhyāyām ayodhyāyam*)¹⁾ Auf die beiden ersten Stellen ist kein Gewicht zu legen, da sie dem Rāmāyana entlehnt sein könnten. Im Harivamśa aber erscheint die Strophe zusammen mit fünf anderen, eingeleitet durch die Worte

gāthās cāpy atra gāyanti ye purānarīdo janāḥ |

Rāme nibaddhās tatprārthā mahātmyam tasya dhimataḥ ||

Hier wird also jene Strophe in der Tat als eine alte Gāthā bezeichnet. Daß der Verfasser hier an das Rāmāyana gedacht hat, halte ich für ausgeschlossen. Er kennt das Rāmāyana sehr wohl²⁾, allein er nennt es das *mahākāvya* (*Rāmāyanam mahākāvya* Viṣṇu 93, 6), er kann daher Verse Vālmīkīs unmöglich als 'auf Rāma bezügliche Gāthās, die die Kenner alter Geschichten singen', bezeichnen. Außerdem sind die übrigen fünf Strophen, so weit mir bekannt, im Rāmāyana nicht nachgewiesen.

Dagegen hat Weber nachgewiesen, daß zwei Stellen im Rāmāyana Anklänge an diese Gāthas zeigen. Hariv, Har 41, 153

śyāmo yuṣṭa lohitaśo dīptasyo matabhāsanah |

ājānubāhuḥ sumukhah śiṃhasandho mahābhujah³⁾ ||

entspricht zum Teil Rām B VI, 113, 11 (C VI, 130, 96)

ājānubāhuḥ sumukho mahāśandhaḥ pratāpavān |

Lakṣmanānucaro Rāmah prthivīm anvapalayat⁴⁾ ||

Hariv, Har 41, 157

īze kṛatustatāḥ punyāḥ samāptavaradāksināḥ |

hitaAyodhyām divam yāto Rāghavaḥ sumahābalah ||

zum Teil Rām B VI, 113, 9 (C VI, 130, 97)

sa rajyam akhilam prāpya nihatārī mahāyudhāḥ |

īze bahuvīdhair yajñair mahadbhīḥ cāptadāksināḥ⁴⁾ ||

Wir gelangen hier also zu demselben Resultate wie oben. Vālmīki hat die alten Gāthās über die Rama Sage bei der Abfassung seines Epos benutzt. Im letzten Falle liegen uns sechs derselben im Sanskrit vor, ich möchte daraus aber nicht etwa folgern, daß ihnen ein höheres Alter zukame als den Palistropen. Ich bin im Gegenteil der Ansicht, daß sie Übersetzungen von Gāthās in der Volkssprache sind. Jedenfalls ist nicht der geringste Anhaltspunkt dafür vorhanden, daß etwa G 13 des Dasarathajataka eine Übersetzung der Gāthā Har 41 154 des Harivamśa sei.

Kehren wir jetzt noch einmal zur Rāyāśṛṅga Sage zurück, um auch die bildlichen Darstellungen kennenzulernen.

¹⁾ Vgl. auch die übrigen von Weber angeführten ähnlichen Stellen.

²⁾ Es wird auch Dhav 131, 95 erwähnt. *Vede Rāmāyane punye Bhārata*, doch ist dieser Absatz vielleicht erst später hinzugefügt (Weber a. a. O. S. 42).

³⁾ Diese Strophe geht mit geringen Abweichungen, auch Vbh VII, 59, 20b, 21a VII, 29 60 der Strophe *dakṣa vargasahasraṇi* unmittelbar voraus.

⁴⁾ Für die Varianten verweise ich auf Weber, S. 69. Die Bengali Rezension stimmt hier mit den Gāthas am genauesten überein.

der Schulter, das eigentümliche Huftengewand und die umgebenden drei Gazellen deutlich als Einsiedler gekennzeichnet ist. In der linken Hand hält er einen Ball. Er spricht, wie durch die erhobene rechte Hand angedeutet ist, zu einem mit zusammengelegten Händen vor ihm stehenden Mädchen. Diese trägt zwar den gewöhnlichen Frauenschmuck auf der Stirn, in den Ohren, am Halse, an den Armen und Füßen, zeichnet sich aber vor allen übrigen hier, wie in anderen Reliefs, dargestellten Frauen dadurch aus, daß sie dieselbe Haartracht und dasselbe Huftengewand hat wie der Bußer. Hinter ihr steht, ebenfalls mit gefalteten Händen, eine alte Frau. Etwas weiter zurück stehen unter einem Baume zwei junge Mädchen, von denen die eine einen kleinen, mir unbekannten Gegenstand in der linken Hand hält. Rechts von ihnen findet sich ein sonderbares viereckiges Gebäude, mit topfartigen Aufsätzen an den beiden sichtbaren Ecken, und, wie es scheint, einer Art Kuppel in der Mitte. Noch weiter nach rechts ist ein viereckiges Gebäude mit einer Tür sichtbar. Ob ein darüber befindliches Fenster aus dem ein Frauenkopf heraus schaut, dazu gehört, vermag ich nicht zu entscheiden, wie denn überhaupt diese ganze Partie in der Zeichnung sehr undeutlich ist. Vielleicht gehört es dem Streifen an, der das Relief in zwei Teile teilt, und dessen Bedeutung aus der Zeichnung nicht klar wird.

Wie dem aber auch sein mag, der Einsiedler mit dem Ball in der Hand, das als Einsiedler verkleidete Mädchen und die alte Frau lassen meiner Ansicht nach keinen Zweifel, daß wir hier Ryaśrnga, die Hetäre und die Alte vor uns haben. Die beiden anderen Mädchen lassen sich ungezwungen als zwei von den übrigen, begleitenden Hetären deuten. In dem sonderbaren Gebäude erkenne ich die Einsiedelei auf dem Floße, in dem Gebäude rechts davon die Hütte des Büßers¹⁾. Wir haben demnach hier eine Darstellung der Ryaśrnga Sage in der puranischen Form.

Und das wird durch die obere Szene, wie ich glaube, bestätigt. Hier sitzt ein durch seine Tracht als König gekennzeichneter Mann auf einem Throne, mit zwei Dienerinnen hinter sich, von denen die eine den Wedel, die andere den Schirm hält. Zu seiner Linken sitzt ein junges Mädchen auf einem Stuhl. Zu seiner Rechten finden wir wieder, wie in der unteren Szene, vier Frauen, drei junge und eine alte. Die Alte stellt, wie man aus der Handbewegung ersieht, eines der Mädchen, das mit gefalteten Händen dasteht, dem Könige vor. Absichts, am rechten Ende der Platte, steht ein leerer Sessel mit einem Baum dahinter. Halten wir diese Szene mit der unteren zusammen, so scheint es mir sicher zu sein, daß wir in dem Könige Lomapada, in dem jungen Mädchen auf dem Sessel Śāntā und in den vier

¹⁾ Der aus dem Fenster herauschauende Frauenkopf deutet vielleicht die Hetäre in der Hütte an. Doch läßt sich dies bei dem Mangel des Steines selbst kaum entscheiden.

Frauen wieder die Hetare, die Alte und zwei ihrer Begleiterinnen zu sehen haben

Es bleiben endlich noch die Figuren unten links. Hier sehen wir den König auf einem mit zwei Pferden bespannten Wagen hinter dem Wagenlenker stehen. Er trägt einen runden Gegenstand, etwa eine Schale, in den hoch erhobenen Händen. Im Hintergrunde steht wiederum ein Baum. Ich glaube, daß wir diese Gruppe von der Szene zur Rechten abtrennen müssen und hier den König vor uns haben, der mit Geschenken dem Rjasrnga entgegenzieht.

Leider ist nun über die Herkunft gerade dieser Platte nichts Genaueres zu ermitteln. Sie kann, wie Fergusson bemerkt, nach ihrem Stile und ihren Größenverhältnissen weder den 'Rais' noch dem Mittelgebäude angehört haben. Allein, wenn das Relief auch einer späteren Zeit angehört — und dafür spricht namentlich die Übertreibung und ganz mechanische Anwendung des Motivs der heraustretenden Huft —, so gehört es doch sicherlich noch der buddhistischen Periode der südindischen Kunst an und muß daher vor dem 6. Jahrhundert n. Chr. entstanden sein, wo mit der Ausbreitung der Macht der Calukyas im Dekkan die brahmanische Periode beginnt. Wenn meine Auslegung des Reliefs richtig ist, so ist damit die Existenz der puranischen Fassung der Rjasrnga Sage spätestens für das 5. Jahrhundert n. Chr. bezeugt.

Zwei indische Etymologien.

Pali *ludda*

P *ludda*¹⁾ 'furchthar böse und 'Jäger, wurde von Fausholl zu Sk *lupta*, *loptra* *lotra* 'Beute Raub' gestellt²⁾. Kuhn führt es auf Sk *ludha* zurück, hält aber auch die Fausbollsche Ableitung für möglich³⁾. Bei Childers wird ebenfalls *ludha* als Äquivalent gegeben. Trenckner stellt das Wort offenbar zu *rudra* — er führt unter den Wörtern, die im Pali in verschiedenen Formen erscheinen *ludra*, *rudra*, *ludda* und *rūla* auf⁴⁾. Im Glossar zum Suttanipāṭa, S. 306, hat Fausholl diese Etymologie abgelehnt und *ludda* mit *ludha* identifiziert.

Was zunächst *ludda* in der Bedeutung furchthar betrifft, so scheint es mir keinem Zweifel zu unterliegen, daß es Sk *raudra* ist. So haben es die Inder selbst gefaßt. G 16 des Samkiccavajātaka (530)

icc ete attha nīrayā akkhātā duratikkamā |
ākinnā luddakammehi paccekā soḷas' ussādā ||

lautet in der Sanskritfassung Mahāvastu I, 9

ity ete astau nīrayā ākhyātā duratikramā |
ākinnā raudrakarmebhīḥ pratyekasodasotsadā ||

¹⁾ Gelegentlich *ludda* geschrieben, z. B. Jat V, 270 4

²⁾ Five Jatakas S. 38

³⁾ Beiträge zur Pali Grammatik, S. 41

⁴⁾ Pali Miscellany, I, S. 63, Note 19

So lassen sich auch allein die gelegentlich erscheinenden Nebenformen erklären. Einen Beleg für *ludra* liefert Jāt VI, 306, 26 *accāhitam lammam larosi ludram*¹⁾ *rudda* finde ich Jāt IV, 416, 25 *ayam so luddako etī rud darupo sahārudho*. Vielleicht beruht das anlautende *r* hier auf Assimilation an das folgende *r* von *rupa*, B^d hest *luddarūpo rūla*²⁾ (aus **rūda*, **rudda*, *raudra*) in Milindap 275 (*tassa rularulassa bhīmahimassa*) scheint wegen der Lingualisierung aus einem anderen Dialekte zu stammen.

Andererseits scheint es mir aber unmöglich, *p ludda*, *luddaka* in der Bedeutung Jäger von *sk lubdha*, *lubdhaka* zu trennen. Die zu erwartende Form wurde natürlich *luddha* sein. Diese Form kommt aber in den birmanischen Handschriften des Jātaka tatsächlich vor, z. B. Jāt III, 331, 12 *luddha*, II, 120, 15 *luddham*, IV, 178, 1, 179, 9 *luddho*, VI, 306, 26 *luddham*. In den drei letzten Fällen steht *luddha* sogar falschlich für das Adjektiv *ludda*³⁾ *luddho* wird ferner ausdrücklich, neben *luddo*, in der Bedeutung Jäger in der Abhidhanappādīpikā gelehrt (s. Childers s. v.). In der Spiegelischen Ausgabe der Rasavahini ist ebenfalls überall *luddhalo* usw. gedruckt (z. B. S. 25, 26, 29). Angesichts dieser Tatsachen dürfte es schwer sein, das Bestehen der Form *luddha* im Pali zu leugnen⁴⁾. Die beiden ähnlich klingenden Wörter sind aber offenbar schon früh miteinander verwechselt worden. Für den Inder lag es sehr nahe, in dem *luddha* einen *ludda* zu sehen. Der Jäger ist ein *ruddarūpo* (s. o.), ein *raudrah puruṣaḥ* (Kathās 61, 59), er heißt *ghoraḥ* (Mbh. XII, 143, 16), *ugrah* (Mbh. XVI, 4, 22), sein Handwerk ist *raudram* (Mbh. XII, 143, 12) *ghoram* (Mbh. III, 207, 19) usw. Hemacandra gibt dem synonymen *iyadha* geradezu die Bedeutung *dusta* (Anek. II, 244), und Bhīṣavatap III, 14, 35 *iyādhasyūpy anulampyanām strinām devaḥ Satipatīḥ* gibt Śrīdharaśvamin *iyādhasya* durch *nirdayasya* wieder⁵⁾. Ich halte daher *p ludda* Jäger, für eine volksetymologische Umgestaltung eines ursprünglichen *luddha*.

Sanskrit *dohada*

Dohada, im vedischen Sanskrit nicht belegt, ist ein in der klassischen Literatur überaus häufiges Wort. Es bezeichnet das seltsame Gelüste einer Schwangeren und wird daher oft auch in bezug auf die Bäume gebraucht, die nach der Sage Blüten treiben, wenn sie mit einem jungen Mädchen in Berührung kommen⁶⁾. Bisweilen wird es von den Kommentatoren geradezu durch *garbha* wiedergegeben, z. B. Raghuv. XIV, 71 *dohadalingadarsi*, Mall.

¹⁾ B^d hest *luddham*.

²⁾ In zwei Handschriften *rula*.

³⁾ Andererseits findet sich in singhalesischen und zum Teil auch in birmanischen Handschriften auch *ludda* für den Adjektiv *luddha*, gering vgl. die Lesarten zu 1880 *ryeluddho* Jāt III, 161, 23.

⁴⁾ Auch im Prakrit haben wir *luddha* s. Vararuci I, 20, III, 3. Hemacandra I, 116 II, 79.

⁵⁾ Nach dem P.W.

⁶⁾ Siehe die Stellen im P.W. und die von Mallinātha zu Meghaduta II, 15 angeführten Strophen.

garbhacīṇadarsī. Eine Nebenform ist *dohala*. Sie erscheint z. B. *Māla vīkāṇ* (ed. Shankar P. Pandit) 45, 3, 54, 5, 56, 8. Ferner begegnet uns ein *daurhrda* in derselben Bedeutung, siehe Halāyudha, *Abhidh* II, 343, Hemacandra, *Abhidhānac* 541, Raghuv. (ed. Shankar P. Pandit) III, 1. *Sudakṣṇā daurhrdalakṣaṇam* (Mall. *garbhacīṇam*) *dadhau*, XIV, 26. *mukhena anakṣaravyañjīta daurhrdena* (Mall. *daurhrdam garbhah*). Endlich erscheint auch noch ein *daurhrda*, siehe Vajrayanti (ed. Oppert) 98, 360, Yājñ III, 79 v 1 (nach P. W.), *Suśruta* I, 322, 323 usw., *Bhāvaṇaprakāśa* I, 71.

Im Pali lautet das Wort *dohala*¹⁾. Reiche Beispiele liefern Jatakas 57, 208, 292, 545. Ich möchte hier nur G. 2 des letzten Jataka anführen.

Dhammo manujesu mātinaṃ dohalo nāma janinda vuccati |

dharmāhatam nāgakuñjara Vīdhurassa haday' ābhīpatthaye ||

Häufig ist auch die Ableitung *dohalinī*, z. B. *Jāt* VI, 270, 1, 326, 13, und *dohalāyati*, *Jāt* VI, 263, 11. In dem Sanskrit Dialekte der nördlichen Buddhisten entspricht *dohala*, z. B. *Mahāvastu* II, 249, 9.

Was das Prākṛit betrifft, so lehrt Vararuci (II, 12) und Hemacandra (I, 221) *dohala* für Sk. *dohada*. Belege aus Hala und Malavīkāṇ gibt Pischel zu Hemacandra²⁾. Hemacandra lehrt I, 217 ferner den fakultativen Übergang des anlautenden Dentals in den Lingual. In Jainatexten finden sich denn auch tatsächlich beide Formen nebeneinander, wie man aus dem Glossar zu Jacobis Ausgewählten Erzählungen sehen kann.

Von einheimischen Erklärungen des Wortes ist mir, abgesehen von der nachher zu erwähnenden Erklärung bei *Suśruta*, nur eine bekannt. Hemacandra leitet es im Kommentar zu *Unādi* 244 von *duh* 'ksarane' mit dem Suffix *ada* für *uda* ab. Das beweist nur, daß er über die Entstehung des Wortes nichts mehr wußte. Im P. W. wird *daurhrda* (s. v.) als ursprüngliche Form angesetzt und diese Erklärung findet sich darnach auch bei Wackernagel *Altind. Gramm.* § 194³⁾. Die Bedeutung könnte nach von Böhtlingk vielleicht ursprünglich nur Widerwille der Schwangeren gegen bestimmte Dinge gewesen sein. Allein wo das Wort vorkommt, bedeutet es stets im Gegenteil gerade das Verlangen der Schwangeren nach gewissen Dingen. Die Ableitung von *daurhrda*, das im *Ābhidh* in der Bedeutung Feindschaft belegt ist, wird daher meiner Ansicht nach durch die Bedeutung ausgeschlossen.

Die richtige Erklärung glaube ich bei *Suśruta* zu finden. Er spricht I, 322 über die Entwicklung des *garbha* *caturthe (māsi) sarvāṅgapratyan garbhāgah pravṛtyaktaro bhavati | garbhahṛdayapṛavṛtyaktabhavac cetanādhātur abhivṛtyakto bhavati | kasmāt | tatsthanatrāt | tasmād garbhas caturthe māsy*

¹⁾ Handschriftlich erscheint gelegentlich auch *dohala*, z. B. *Jāt* II, 159, 1.

²⁾ In älteren Ausgaben findet sich fälschlich auch *dohaa*, z. B. Ratnavali S. 21, 29 (Calcutta 1832) und *dohada*, z. B. *Uttararamac* S. 15 (Calcutta 1831).

³⁾ Nur Aufrecht hat soweit ich sehe diese Etymologie abgelehnt. Er bemerkt Halāyudha S. 241 zu *daurhrda*: 'This word was invented by some crazy etymologer'.

abhiprāyam indriyārthesu karoti | dvihdayām ca nārim dauhrdinim ācakṣate |
 'Im vierten Monat wird die Teilung aller Glieder und Nebenglieder deutlicher Infolge der Ausbildung des Herzens des *garbha* entwickelt sich das Organ des Bewußtseins. Warum? Weil es sich im Herzen befindet. Daher zeigt der *garbha* im vierten Monat ein Verlangen nach Sinnesobjekten. Und eine Frau mit doppeltem Herzen nennt man *dauhrdini*.' Die gleiche Auseinandersetzung findet sich im *Bhāvaṇaprakāśa* I 71

sarvāny angāny upāṅgāni caturthe syuh sphutāni hi |

hrdayaṇyaktahārena vyajyate cetanapī ca ||

tasmāc caturthe garbhas tu nānāvastuṃ vāñchati |

tato dvihdayā yat syān nāri dauhrdini matā ||

Und ebenso bemerkt Mallinātha zu *Raghuv* III, 1 *sahridayena garbhahridayena ca dvihdayā garbhini | yathāha Vahatah |*

matṛjam hy asya hrdayam mātus ca hrdayena tat |

sambaddham tena garbhiniyāh śreṣṭham śraddhābhīmānanam ||

iti | tatsambandhitvād garbho dauhrdam ity ucyate | eā ca tadyogād dauhrdini | tad uktam Saṅgrāhe | dvihdayam nārim dauhrdinim ācakṣata iti ||

Diese Etymologie ist sprachlich wie sachlich befriedigend. Wir haben von einem **dvihrd*, doppelherzig, schwanger auszugehen, das in der Pali form etwa **duhali* lauten würde, vgl. *duṭṭiya* für *dvitīya* *duvidha* für *dividha*, *duratta* für *dvirātra* *dumatta* für *dvimātra* *duphva* für *divjha*, *dula* für *duḥla* *su* für *svi*¹⁾ und Kuhn Beitr S 36. Dazu wurde, einem Sk **dvaihrda* entsprechend, ein Adjektiv *dohala* gebildet, das dann auch als maskulines Substantiv²⁾ mit stillschweigender Ergänzung von *lāmah* gebraucht wurde. Dieses Wort wurde in mittelindischer Zeit aus der Volkssprache ins Sanskrit übernommen und zwar entweder ohne weiteres als *dohala* oder, da man sich des Zusammenhanges des zweiten Teiles mit *hrd* offenbar noch bewußt war, als *dohada*, *dauhrda* und *dauhrda* sind falsche Sanskritisierungen die sich den bei Wackernagel S LIII angeführten zur Seite stellen.

Daß die Erklärungen in den medizinischen Werken nicht etwa der Etymologie zuliebe zurecht gemacht worden sind sondern die volkstümliche

¹⁾ Ich möchte hierher noch ein anderes Wort stellen, den Namen des Königs *Duṭṭipa*. In der Bengali Rezension des *Padmapurāṇa* findet sich dafür überall die Form *Duṭṭipa*. In G 10 des *Nimjātaka* (541) finden wir einen König *Dudīpo* handschriftliche Lesarten sind *Duṭṭipo* *Dudīpo*. Im *Bhuriddattaj* (543) G 129 lesen wir *Duṭṭipo* allein die Lesarten *Duṭṭipo* *Dudīpo* *Dudīpo* *Duṭṭipo* und die Ähnlichkeit des ganzen Zusammenhanges lassen kaum einen Zweifel darüber daß wir auch hier wie schon Faubell angedeutet hat, *Dudīpo* zu lesen haben. Die Sanskrit und Pali Formen zusammengenommen führen also auf eine Form *Dvīdīpa* die dann weiter wohl auf *Dvīdīpa* zurückgeht. Zu dem Übergang von *d* in *t* vgl. Wackernagel *Altind Gr* § 194. Ich bemerke übrigens daß Ludwig *Dīpa* aus *diḥ ap* ableitet. Der doppelte Stammbaum des *Somavajsa* SA S 3.

²⁾ Als Neutrum finde ich *dohada* nur bei Lexikographen und Kommentatoren wie Mallinātha.

liche Anschauung wiedergeben, ergibt sich teils aus Parallelstellen in der übrigen Literatur, teils aus allgemeinen Erwägungen *Hrdisthaś cetanā dhātuh* heißt es Mbh XIV, 43, 34, von den *kāmā ye hrdi sthitāḥ*, den Wünschen, die im Herzen sitzen, wird im Śatapathabr (XIV, 7, 2, 9) gesprochen. Es ist ferner aus den Kāvya's und der Erzählliteratur zur Genüge bekannt, daß nach indischem Glauben die Wünsche einer Schwangeren unbedingt erfüllt werden müssen, damit das Kind keinen Schaden leide¹⁾ Auch wird die Natur des Wunsches als Vorbedeutung für den Charakter des Kindes betrachtet²⁾ Beides ist aber nur verständlich, wenn diese *dohadas* als wirklich aus zwei Herzen kommend gefaßt werden, nicht nur aus dem der Mutter, sondern auch aus dem des Kindes. Der Name ist also nicht umsonst gewählt.

Zur Sage von R̥ṣyaśr̥ṅga.

Im Jahre 1897 habe ich in diesen Nachrichten einen Aufsatz über die R̥ṣyaśr̥ṅga Sage veröffentlicht, in dem ich unter anderem auch den Nachweis zu führen versuchte, daß der Text der Sage in der Form, wie er heute im Mahābhārata steht, nicht ursprünglich sei sondern eine Überarbeitung erfahren habe. In dem 1899 erschienenen ersten Bande seiner Mahābharata Studien hat Dahlmann diesen Versuch einer Kritik unterzogen und ist dabei zu dem Resultat gelangt, daß meine Methode 'unhaltbar und willkürlich' sei³⁾ Handelte es sich hier lediglich darum ob Dahlmann ein paar Verse für echt hält die meiner Ansicht nach interpoliert sind, so könnte die Sache füglich auf sich beruhen. Allein wir haben es hier mit einer Frage von prinzipieller Bedeutung zu tun, mit der Frage ob wir an das Mahābhārata denselben Maßstab philologischer Kritik legen dürfen, mit dem wir jedes andere literarische Werk zu messen gewöhnt sind, oder ob tatsächlich dem indischen Epos gegenüber die Kritik keine Berechtigung hat und so verlohnt es sich wohl der Mühe noch einmal auf die Sache zurückzukommen.

Ich hatte in jenem Aufsätze auf gewisse innere Widersprüche in der Darstellung der Sage hingewiesen und war bei genauerer Untersuchung zu dem Resultate gelangt, daß sie ihren Ursprung nachtraglicher Überarbeitung verdankten. Dahlmann erklärt (S 283) daß meiner ganzen Argumentation die kritische Grundlage fehle, und begründet dies Urteil in folgender Weise:

'Das Epos nahm viele Sagen auf, unbekummert darum, ob in den Einzelheiten der Darstellung Übereinstimmung waltete oder nicht. Die Zykliker hatten die Sammlungen dieser Art vorbereitet. Die verschiedensten

¹⁾ Siehe auch Yajñ III 79 *dohadasyāpradānena garbho doṣam avapnuyat*

²⁾ Siehe Suśruta und Bhavaṇṇaprakāśa a a O

³⁾ S XXXIV

Sagenstoffe oder verschiedene Redaktionen einer und derselben Legende waren von ihnen ineinander verarbeitet, verknüpft und verflochten worden, so daß wir tatsächlich Fragmente unterschiedener Darstellungen, Produkte verschiedener Paurāṇika vor uns haben. Aber darin lag eben das Wesen der zyklischen Rhapsodie, daß sie bestrebt war, den immensen Legenden schatz der einzelnen Schulen und Familien immer enger und systematischer zu vereinigen. Sammlung der verschiedenen Sagenstoffe war das Hauptziel, nicht Ausgleich der unterschiedenen und wohl widersprechenden Züge der verschiedenen Redaktionen. Die einheitliche Sammlung, die die von einer Hand bewerkstelligte Diaskeuase des im Mahābhārata vereinigten Stoffes bedingt, deswegen keinesfalls Ausschluß aller widersprechenden Sagenzüge. Und es ist kritisch ganz unzulässig, verschiedene und — sagen wir einmal — widersprechende Redaktionen eines und desselben Sagenstoffes darum von einheitlicher und gleichzeitiger Sammlung innerhalb des Mahābhārata auszuschließen, weil sie diese Verschiedenheiten zeigen. Die letzteren bezeugen das Vorhandensein verschiedener Redaktionen, widerstreben aber nicht der gleichzeitigen Aufnahme in ein Mahāgrantha.

Bestimmt genug klingen diese Aussprüche über die Tätigkeit der 'Zykliker', über das Wesen und die Ziele der zyklischen Rhapsodie und die Art der epischen Diaskeuase. Wenn uns Dahlmann nur auch die Beweise dafür liefern wollte! So stellt er uns allerlei Möglichkeiten als gesicherte Tatsachen hin. Denn daß es zum Beispiel möglich ist, daß verschiedene oder gar widersprechende Redaktionen eines und desselben Sagenstoffes in einer Sammlung erscheinen, wird niemand bestreiten wollen, ist es doch in späteren zweifellos von einer Hand herrührenden Sammelwerken tatsächlich der Fall. So erscheint zum Beispiel in Somadevas Kathāsarit-sagara die Sage von Unmādinī an drei verschiedenen Stellen (III, 1, 63ff., VI 7 62ff., XII, 24, 3ff.) in drei verschiedenen Fassungen. Die Möglichkeit einer Annahme ist aber noch kein Beweis für ihre Richtigkeit, und den Beweis, daß das Mahābhārata den Charakter eines Sammelwerkes von Anfang an besessen habe, hat Herr Dahlmann meines Erachtens bisher nicht erbracht.

Indessen, diese Frage kommt in unserem speziellen Falle gar nicht in Betracht, denn die Rāyaśṛṅga Sage wird im Mahābhārata nicht mehrere Male in abweichender Form erzählt, sondern nur einmal, in III, 110—113 hier aber mit inneren Widersprüchen. Nach Dahlmann erklären sie sich so, daß der Diaskeuast verschiedene Redaktionen der Sage ineinander verarbeitete. 'Was Luders Umarbeitung nennt, kann ebensogut von dem einen Diaskeuasten des Mahābhārata ausgegangen sein, der für seine Zwecke verschiedene Redaktionen ergänzend vereinigte' (S 286). Gewiß, an und für sich 'könnte' es von dem Diaskeuasten ausgegangen sein. Glaubt denn Dahlmann wirklich, daß andere Leute nicht auch schon an diese Möglichkeit gedacht haben? Ich wenigstens habe mir an jener Stelle (S 5f.)

ausdrücklich die Frage vorgelegt, ob der Diaskeuast die Sage in der jüngeren Form aufgenommen habe oder ob der Text der Sage nach der Diaskeuase geändert wurde. Und die Antwort auf diese Frage lautet meiner Ansicht nach so klar und deutlich, wie man es nur wünschen kann.

Nach dem übereinstimmenden Zeugnis aller buddhistischen Fassungen, des Harivamśa und des Buddhacarita, spielte in der alten Fassung die Königstochter Śāntā die Rolle der Entführerin. Nach dem heutigen Texte des Mahābhārata wird R̥ṣyaśṛṅga von einer Hetare entführt, allein in der Rahmenerzählung, die von keinem anderen als dem Diaskeuasten herrühren kann¹⁾, wird gefragt: 'Und wie sah jene Śāntā aus, die energische Königstochter, die den Sinn des Gazellengeborenen betörte?' Daraus folgere ich, daß der Diaskeuast die Sage in der alten Fassung mit der Śāntā als Entführerin aufnahm, und daß ein Späterer in der Erzählung die Śāntā in eine Hetare verwandelte — was sich, nebenbei bemerkt, durch geringfügige Textänderungen bewerkstelligen ließ —, dabei aber vergaß, auch die Frage der Rahmenerzählung in diesem Sinne abzuändern. Ich weiß nicht, wie man sich dieser Schlußfolgerung entziehen will. Dahlmann freilich wird vielleicht sagen: 'Nein; der Dichter-Diaskeuast kannte beide Fassungen. Die Fassung mit der Hetare legte er seiner Darstellung zugrunde; daß ihm auch noch eine andere mit der Königstochter als Entführerin bekannt sei, hat er eben durch jenen Satz in der Rahmenerzählung andeuten wollen.' Solcher Argumentation wurde man allerdings machtlos gegenüberstehen. Aber damit wäre auch dem Mahābhārata das Urteil gesprochen. Es wäre in dem Falle nicht das Werk einer 'genialen Kraft', sondern das eines Idioten und stände als solches allerdings außerhalb des Bereiches einer vernünftigen Kritik. Indessen tue ich Herrn Dahlmann vielleicht Unrecht, wenn ich ihm derartige Anschauungen zuschreibe. Denn über diese Änderung des ursprünglichen Textes, die wichtigste von allen, da durch die Einführung der Hetare ein ganz neuer Zug in die Sage kommt, — über diese Änderung schweigt Herr Dahlmann vollständig. Und doch trägt er kein Bedenken, die von mir angewandte Methode in Bausch und Bogen als unhaltbar und willkürlich zu verwerfen¹.

Ausführlich verbreitet sich Dahlmann dagegen über die von mir angenommenen Änderungen im Anfang des Textes. Ich kann ihm indessen den Vorwurf nicht ersparen, daß er meine Bemerkungen offenbar nur sehr flüchtig gelesen hat. Er schreibt mir Ansichten zu, die ich nie gehabt habe. Er sagt (S. 284): 'Nach Luders gehört die Erzählung vom Zorne der Brabmanen und von der als Strafe folgenden Durre überhaupt nicht zur ältesten Fassung.' Ich habe nirgends eine derartige törichte Behauptung aufgestellt. Samtliche Fassungen der Sage mit Ausnahme der des Mabāvastu²⁾ berichten,

¹⁾ Siehe die Bemerkungen S. 6

²⁾ Natürlich fehlt die Durre auch bei Kṣemendra, der die Erzählung des Mahā-

daß im Lande des Königs eine Durre ausbrach, der nur dadurch abgeholfen werden konnte, daß man den Rāyaśṛṅga ins Land holte. Die Durre ist als Begründung der Expedition der Königstochter ein ganz unerläßlicher Zug der Sage, wie abgeschmackt, ja unbegreiflich die Erzählung ohne ihn wird, das laßt sich am deutlichsten gerade aus dem Mahāvastu erschen. Wenn daher Dahlmann gewissermaßen als eine Konzession an mich versichert: *‘Gewiß ist die Verführung Rāyaśṛṅgas in sich nicht abhängig von der Durre, ebensowenig hat in sich die Durre etwas mit Rāyaśṛṅgas Erlebnissen zu tun’*, so ist das ein Geschenk, das ich energisch zurückweisen muß. Dahlmann bringt hier wieder einmal ganz verschiedene Dinge durcheinander. Was ich tatsächlich behauptet habe und noch behaupte, ist, daß in der ursprünglichen Fassung die Entstehung der Durre nur kurz durch *‘ein Versehen des Purohita des Königs’* motiviert war, wie sie in ähnlicher neben sachlicher Weise in den Fassungen des Padmapurana, des Rāmāyana usw. begründet ist. Erst nachtraglich wurde die ausführliche Motivierung der Entstehung der Durre hinzugefügt, die Geschichte von der Beleidigung des Brahmanen durch den König usw., die allerdings mit der eigentlichen Rāyaśṛṅga Sage gar nichts zu tun hat¹⁾. Ich kann es mir unter diesen Umständen wohl ersparen, auf die Ausführungen Dahlmanns hier näher einzugehen, um so mehr, als er neues Material, das zur Lösung der Frage beitragen könnte, nicht beibringt. Er kämpft nur mit den Waffen einer Dialektik, die vielleicht für einen Augenblick blendet, von der ich mir aber keinen dauernden Nutzen für die Wissenschaft zu versprechen vermag²⁾.

vastu einfach versifiziert hat, siehe unten S. 69. Von der ganz umgestalteten Erzählung bei Hemacandra sehe ich hier überhaupt ab.

¹⁾ Ein Mißverständnis hatte eigentlich ausgeschlossen sein sollen, da ich auf S. 4 den Sanskrittext mit Hervorhebung der meiner Ansicht nach unechten Zeilen abgedruckt habe.

²⁾ Als eine Probe möge das Folgende dienen. Auf S. 286 sei reibt Dahlmann: *Oder will Lüders behaupten, daß dem Diaskeuasten nur eine Fassung zu Gebote gestanden habe. Wenn er das aber nicht beweisen kann, wenn es vielmehr feststeht, daß der Diaskeuase die Itihāsa Literatur in mannigfacher Bearbeitung gleichzeitig vorlag, dann laßt sich auch nicht von Umarbeitung des Mahābhārata sprechen, weil sich Elemente verschiedener Quellen zeigen, die sich hier dem Purāṇa, dort dem Rāmāyana, an dritter Stelle der buddhistischen Literatur nähern.* Lüders möge einmal das ganze zyklische *‘Vāṣṭhī am akhyānam des dritten Buches oder den Nāṭhīa’* Zyklus untersuchen, er wird finden, wie das Bestreben obwaltete, eine Legende an die andere zu reihen, Szenen verschiedener Textredaktionen in ein Ganzes zu bringen, lediglich um den gleichen Stoff zu einem engeren Ganzen als Zyklus zu vereinigen. Wieviele Über- und Umarbeitungen waren da anzunehmen! Das ist nichts als Rhetorik. Was soll der Hinweis auf das *‘Vāṣṭhī am akhyānam’* und den Nāṭhīa Zyklus? Ganz abgesehen davon, daß sie ein recht schlechtes Analogon bilden, da ja von einer Sammlung von Sagen über Rāyaśṛṅga von einem Rāyaśṛṅga Zyklus gar nicht die Rede sein kann, was nötigt denn zu der Annahme, daß die Verhältnisse bei der Rāyaśṛṅga Sage genau so liegen wie dort? Angenommen, Dahlmann hätte recht, eine Spezialuntersuchung ergäbe, daß der Diaskeuast verschiedene Sagen über Vāṣṭhī a

Anstatt hier die Gründe zu wiederholen, warum meiner Ansicht nach der Text verändert und zwar nach der Diaskeuase verändert worden ist, will ich daher lieber auf einige Tatsachen hinweisen, die sich aus einer Vergleichung des Textes der Sage in der Grantha-Rezension mit dem der Vulgata ergeben. Der neue Text wird auch über das Verhältnis des Padmapurāṇa zum Mahābhārata Klarheit schaffen und zeigen, daß die ablehnende Haltung Dahlmanns gegenüber meiner Annahme einer Beeinflussung des Epos durch das Purāṇa nicht gerechtfertigt ist.

Der folgende Text ist der Grantha-Handschrift der Royal Asiatic Society, Whish No. 62 (1), entnommen. Die Rāyaśṛṅga-Sage füllt in G¹⁾ die adhyāyas 111—114 = N 110, 22—113²⁾. Die Handschrift ist sehr nachlässig geschrieben, und es laßt sich unmöglich bestimmen, wie weit man berechtigt ist, die richtigen Lesarten von N einzusetzen. Ich ziehe es daher vor, den Text genau in der Gestalt zu geben, wie er in der Handschrift vorliegt³⁾.

Lomaśah |

- 1 *esā devanadī puṇyā Kausikī Bharatarsabha |*
Viśvāmītrāśramo ramya esa tāta prakāśate || [110, 22]
- 2 *āśramaś caiva puṇyākhyah Kāśyapasya mahātmanah |*
Rāyaśṛṅgas śruto yasya tapasvī samyatendriyah || [23]
- 3 *tapaso yah prabhārena varsayām āsa Vāsavam |*
anāvṛstyā bhayād yasya vacarsa ValaVrttrahā || [24]
- 4 *mrsāñ jātāś ca tejasvī Kāśyapasya sutah prabho |*
ṛsayo Romapādasya yaś cakārātbbhutam mahat || [25]
- 5 *nivṛttilesu sasyesu yasmai Śāntān dadau nṛpah |*
Romapādo duhitaram Sāutrīm Savitā yathā || [26]

Yudhi |

- 6 *Rāyaśṛṅgah katham mrsām utpannah Kāśyapā dīyah |*
vruddhayontsamsargam kathañ ca tapasā vṛtah || [27]

und Nahuṣa gesammelt und in das Epos aufgenommen habe, inwiefern wurde denn dies Ergebnis den Nachweis entkräften, daß der Text der Rāyaśṛṅga Sage interpoliert worden ist? Und was soll die Behauptung beweisen, die Itihāsa Literatur habe der Diaskeuase in mannigfacher Bearbeitung gleichzeitig vorgelegen? Ich bezweifle keinen Augenblick, daß das eine oder andere Itihāsa schon zur Zeit der Diaskeuase des Mahābhārata in verschiedenen Fassungen existierte, daraus folgt aber doch nicht, daß es nun auch von der Rāyaśṛṅga Sage damals schon mehrere Fassungen gegeben haben muß? Es laßt sich im Gegenteil mit hochster Wahrscheinlichkeit behaupten, daß zur Zeit der Diaskeuase nur die altere Fassung der Sage bestand. Und dies durch eine eingehende Prüfung eines beträchtlichen Materiales gewonnene Ergebnis glaubt Dahlmann mit ein paar allgemeinen Phrasen umstoßen zu können.

¹⁾ Mit G bezeichne ich den Text der Grantha Handschrift, mit N die in Nāgarī gedruckten Ausgaben, wobei durch N^b und N^c zwischen den in Bombay und Calcutta erschienenen Ausgaben unterschieden wird.

²⁾ Adhyāya 110 schließt in G mit der Geschichte von dem wunderbaren Berg Rśabhakūṭa (in G Vṛśabhakūṭa). Die Einteilung von G ist sicherlich die bessere.

³⁾ Die Zahlen rechts in eckigen Klammern beziehen sich auf die entsprechenden Strophen in N^b.

- 7 kīmarthāṇ ca bhayāt tasya Śakro bālasya dhimataḥ |
anāvṛṣṭyām pravr̥ttāyām vararṣa Vala Vṛtrahā || [28]
8 kathamrūpū ca Sāntābhūd rājaputrī pativratā |
lobhayām āsa yā ceta mrgibhūtasya tasya vai || [29]
9 Romapādaś ca rājarsir yathāśrūyata dhārmnika |
latham vai viśaye tasya navarṣat Pukaśāsanah || [30]
10 etan me bhagavān sarvaṁ viśtūrena yathātatham |
vaktum arhasi śuśrūṣod R̥ṣyaśṛṅgasya cestitam || [31]

Lomaśaḥ |

- 11 Vibhandakasya brahmarṣes tapasā bhārvātmanah |
amoghatīryasya sata Prajāpatīsamadyutī || [32]
12 srunu putro yathā jāto R̥ṣyaśṛṅgaḥ pratapavān |
mahādyutir mahātejā bāla siharīrasammataḥ || [33]
13 mahākratav samūśādyā Kāśyapas tapasī sthīlah |
dirghakālāparīśrānto rṣir devarṣisammataḥ || [34]
14 tasya relah pracakanda dr̥ṣṭvāpsarasam Urvāṣim |
apsuḥpasarsato rājan mrgi tac cāpibat tadā || [35]
15 saha toyena tr̥ṣitā sū garbhany abhavat punaḥ || [36a]
amoghatvād vidhes caiva bhārvitvād eva nirmmitāt || [37b]
16 tasyām mṛgyām samabhavat tasya putro mahān rṣih ||
tasyaśṛṅgas taponityo vana eva vyavarddhata || [38]
17 tasya r̥ṣyaśṛṅgam śrīrasī rājann āsīn mahātmanah |
te R̥ṣyaśṛṅga ity uktas sa tadā Pāṇḍavarṣabha || [39]
18 vasate dr̥ṣṭaputranyah pitur anyatra mānuṣaḥ |
tasmāt tasya mano nityam brahmacaryyebhavan nr̥pa || [40]
19 etasmīn eva kālē tu saḥkṣā Darśathasya vai |
Romapāda itī khyāto hy Amgūnām śvarobhavar || [41]
20 tena kāmāḥ kṛtā mṛthyā brāhmanebhya itī śrutīḥ |
daitropahatasatīena dharmmajñenāpi Bhārata || [42a]
21 sa brāhmanoparītyuktas tathā Bhāratasattama || [42b]
purohitāpacāreṇa tasya rājño yadr̥ṣṭvāyā ||
22 na vararṣa sahasrāḥśas tatopīdyanta vai prajāḥ || [43]
sa brāhmanān paryyapreṣāt tapoyuktān manīṣinah |
23 pravarsane surendrasya samarthak prthivīpatih |
latham pravarse Parjanya upāyah parimr̥ṣyatām ||
24 tam ucūṣ coditās tena avamatāni manīṣinah | [45]
tatras ti eko munivaras tam rājanam uvaca ha ||
25 kopitas tava rājendra brāhmanā nistutīḥ carah || [46]
R̥ṣyaśṛṅgam munivarānam anayasvadya pārtihiva |
26 aineyam anabhījāṇ ca nūṛnam ājare ratam || [47]
sa ced atatared rājan viśayan te mahatapāḥ |
27 sadyah pravarse Parjanya itī me nāsti samśayaḥ || [48]
etach śrūtā vanam rājū gatvā nīkṛtīm ūtmanah |

- 28 *sa kṛtvā punar āgachśat prasauncsu mahātmasu || [49]*
rājānam āgatam jñātvā pratisañjagṛhuh prajāh || [50a]
 29 *sa ca tāh pratijagrāha piteva hitakṛt sadū ||*
tatompapatir āhūya sacivān mantralovidah || [50b]
 30 *Rāyaśṛṅgāgame yatnam akaron mantraniscaye ||*
nāddhyagachśad upāyan tu tair amātyais sahācyutah || [51]
 31 *śāstrajñais sacivair nṛityam nṛityaṇ ca paratisthatam ||*
tata ānāyayām āsa vāramulhyā mahīpatih || [52]
 32 *veśyās sarvatra nīkṛāntās tā uvāca sa pārtihivah ||*
Rāyaśṛṅgam rṣeh putram ānayaddhram upāyatah || [53]
 33 *lobhayitā hi mā vīśvam viśayam mama śobhanāh ||*
tū rūyabhayabhītās ca śūpabhītās ca yositah || [54]
 34 *aśalyam ūcus tat kārīyam viśannā gatacelasah ||*
tatra tv elā jaradyosā rājānam idam abravīt || [55]
 35 *prayatīye mahārāja tam ānetun tapodhanam ||*
abhipretāms tu me kāmān samanujñātum arhasi || [56]
 36 *tataś śakṣye lobhayitum Rāyaśṛṅgam rses sutam ||*
tasyās sarvam abhiprāyam anvarjānas sa pārtihivah || [57]
 37 *dhanai ca pradadau bhūri ratnāni viudhāni ca ||*
tato rūpena sampannā vayasā ca mahīpate ||
 38 *striya ādāya kāścit sā jagāma vanam aṅgāsā || [58]*
 || *ity Āranyaparvanī Rāyaśṛṅgopākhyāne elādasaśatatamoddyāyah ||*

Lomaśah ||

- 1 *sā tu nāryy āśramai cakre rājakāryyārtthasiddhaye ||*
sandēśāc caiva nrpate viśāddhyāc caiva Bhārata || [111,1]
 2 *nānapuspaphalair vṛkṣaih kṛtrimaṁ upaśobhitam ||*
nānapuspaphalopetai svudulāmaphalapradaiḥ || [2]
 3 *atīva ramanīyan tad atva ca manoharam ||*
calre nāryy āśramam ramyam atbhulopamadarśanam || [3]
 4 *tato nīśāddhyā tāt nūcam mām upa Kūśyapāśramāt ||*
cārayām āsa purusair vihāran tasya vai muneh || [4]
 5 *tato duhitaram veśyām tvamādhāyetyakṛtyatām ||*
drṣtvāśramam Kāśyapasya prāhīnot buddhisamyutām || [5]
 6 *sā tatṛāgatya kuśalā tapomityasya sanmīdhau ||*
āśraman tam samāsādya dadarśa tam rses sutam || [6]

veśyā ||

- 7 *kaccin nu te kuśalan tapasvī*
pitā ca te kaccid ahitatejāh ||
kaccit bhavan nrpa te cāśramesmin
tvām vai drastum sāmpratam āgatāsmi || [7]
 8 *kaccit tapodharmma te tūpasānām*
kaccic ca vo mūlaphalam prabhutam ||

*laccit trayā prīyate caiva vipra
laccit svāddhyāyāḥ kṛtyated Rāyaśringa || [8]*

Rāyaśringa |

- 9 *mugdho bhavān jyotir va prakāśate
manye cūḥam trām abhivūdānīyyam |
pādyan teham sampradāsyāmi kāmān
yathādharmamūlaphalāni caiva || [9]*
- 10 *lāśyām brayām āsve yathapajosaṁ
kṛnājyānenāvṛtāyanam sabhūyām |
kṛva cāśramas tāraka nūma cedam
vada brahman carase devatatvam || [10]*

veśyā |

- 11 *mamāśramam Kāśyapaputra ramyas
trīyojanaś śailam imam pareṇa |
tatṛā evadharmmonapivūdhanam no
na codakam pādyam upasprśmah || [11]*
- 12 *phalāni pakvāni dadāmi tesām
bhallātālāny āmalalāni caiva |
bilyam caivemgudadhanvalāni
priyālālānān kāmālānām kurusva || [13]*
- 13 *sā tāni sarvāni visarjyayitrū
bhakṣyān mahārṣhān pradadau ca tasmai |
tānn Rāyaśringāya mahārṣasāni
bhṛśam svatūpāni ca modakāni || [14]*
- 14 *dadau ca mālāyāni sugandharanti
citrāni vāsāmsi ca bhānumanti |
pānāni cāgrāni tato mumoda
ca kṛdāc caiva prajāhāsa caiva || [15]*
- 15 *sā kantukenūramatāsyā mate
vibhajyamāna phalitam latera |
gātraiś ca gātrāni niṣicyamānā
samāślisvaś caśakṛd Rāyaśringam || [16]*
- 16 *śailas aśakāśkas tīlāśāś ca śrī nān
prapuspātany atanam yāv vibhajya |
vīlajyamāneva madabhībhitā
pratibhayaṁ āśa śutam maharṣeh || [17]*
- 17 *athā Rāyaśringas tu tat samīkṣya
punah punah pīdyū ca kūyam aśyū |
hy apelaśamāno śanakaiv jagama
kṛtvāgnihotrasya tathā vīdeśam || [18]*

17 MS Interpunktionszeichen hinter *punah punah* Interp. fehlt hinter *aśyū*
Interp. hinter *jagama* Interp. fehlt hinter *vīdeśam*

- 18 *tasyām gatāyām madanena malto*
vicetanaś cābhayaḥ Rāyaśṛṅgaḥ
tām eva bhūtena gatena śūnyo
vinīśvasann ūrttarūpo babhūva || [19]
- 19 *tato muhūrttād dharipṅgalākṣa*
praveśito romabhīr ānakham sa |
svūddhyāyavān irttasamūddhyukto
Vibhandakāt Kāśyapaḥ prādur āsīt || [20]
- 20 *sopaśyad āśanam upetya putram*
ddhyāyantam ekam viparītacittam |
vinīśvasantam muhur ūrddhvaḍṛṣṭim
Vibhandakāḥ putram uvāca dīnam || [21]
- 21 *na kalpitā samudhāḥ kin nu tūta*
kaccid dhutāṇ cāgnihoṭran trayādya |
sunirmuḥṭam sruksruvam homapūtram
kaccit saratsā ca kṛtā kṛtrayādya || [22]
- 22 *na vaḥ yathāpūrvam evāsi putra*
cintāparaś cāsi vicetanaś ca |
vinotimantraḥ kim ihādya kṛinnah
prchāmi tvām ka ihūgatobbhūt || [23]
- || *ity Aranyaparrvan dvādaśasatatamoddhyāyah ||*

Rāyaśṛṅgaḥ |

- 1 *ihūgato jatilo brahmacārī*
na vai dīrgho nūlīhraso manasvin |
suranararnah kamalāyatālako
sutas surānām va śobhamānah || [112, 1]
- 2 *samrddharūpas sariteṇa diptas*
sudhaksnakṣnāksataraś calorāt |
nīlāḥ prasannās ca jatās sugandhār
haranyarajyagrathitās sudīrghāḥ || [2]
- 3 *ārādharūpak punar asya karne*
vibhrajate vidyud vāntarikṣam |
dvaru cāsya pindāv adadharena lantham
ajātalomau sumanoharau me || [3]
- 4 *vṛlagnamaddhyas ca sunāpideśe*
lanṭhe ca tasyālikṛtapramānam |
taddhāsya cīrāntarītāv itī
hīranmayī mekhalā me yatheyam || [4]
- 5 *vicestamānasya ca tasya tanu*
kujanti mallās sarasvā hamsāḥ |

- cīrāni tasyālbhutatadarśanāni
nemūni tadvan mama rūparanti || [6]
- 6 vastrañ ca tasyālbhutatadarśanīyyam
samūhrtam hrādayalīva cetah |
pumślokilasyeva ca tasya vūnīm
tām śrunvato mentaritoyam ātmā || [7]
- 7 yathā vanam mūdhamamāsamaddhye
samīritam śvasanenābhībhūti |
tathā sa cāpy ullamagandhapunya
nisevyamānah pavane tāla || [8]
- 8 susamyatās cāpi jatā vīrītā
dvandhikrītū bhānti lalātadeśe |
karnau ca citrair varacakravākais
samāvritau tasya surūparatbhīh || [9]
- 9 tathā phalam vṛttam alho vicitram
samāharat pāninā dakṣinena |
tat bhūmim āśādy punaḥ punaś ca
samutpapady atbhutarūpam uccaiḥ || [10]
- 10 tac cāpi hitvā parivarttate sā
vāteritā vṛkṣa vāvaghūrnah |
tam prekṣya me putra vūmarānām
pratīh paran tanta ratiś ca jātāh || [11]
- 11 sa me samāślisya punaś śarīram
jatāsu grhya saianamya raktrah |
vaktre ca vaktram pranidhāya śabdān
calāra yan mejanayaḥ praharsam || [12]
- 12 na cāpi pādyaḥ bahu manyateṣu
phalāni cemāni mayā kṛtāni |
evamuralosmīti ca mām avocat
phalāni cānyāni navāny adān me || [13]
- 13 mayopayuktāni phalāni tāni
nemāni tulyāni rasāni tesām |
na cāpi teṣā tvag ıyam yathesām
sātāni narsām va santi tesām || [14]
- 14 toyāni caivāśvasāni mahyam
prādāt sa vai pātum udārārūpak |
pītvauva tāny abhidhikam praharṣo
mamābhavat bhūś caliteva cāsi || [15]
- 15 imāni citrāni sagandharanti
mūlāni tasya grathitāni pūnah |
yāni prakṛyyauva galas tvam eva
sa āśraman tapasū dyotamūnah || [16]

- 16 *gatena tenāsmi kṛte vicelano*
gātraṇ ca te samprati lapyatīva |
ichśūmi tasyāntikam āśu gantum
taṇ caiva nityam parivarṭtamānam || [17]
- 17 *ichśūmi tasyāntikam eva lūta*
kū nāma sū vratacarīyā ca tasya |
ichśūmy aham caritum lena sārddham
yathā tapas sañcarīty ugradharmam || [18]

|| ity Aranyaparvan Rāyaśṛṅgopākhyāne pituh putrasamvādo
 nāma trayodaśaśatatamas sargah ||

Vibhandakah |

- 1 *raksāmsi caitāni caranti putra*
rūpena tenābhinadadarśanena |
atulyarūpāny alighoravanti
vighnan tathā tapasaś cintayanti || [113, 1]
- 2 *satūparūpāni tu tāta bhūtvā*
ulobhya bhūpo vridhair upāyash |
sukhāc ca lokāc ca nīpātayanti
tāny ugrarupāni murīn vanesu || [2]
- 3 *na tāni seveta munir vyatātmā*
satān lokān prārthitayānah kathañci |
kṛtvā vighnan tapasaś tādasañti
tapodhanān tapasaś patanti || [3]
- 4 *asajjanenūcaritāni putrā*
pāpāny ameyāni madhūni tāta |
mālyāni caitāni na va munīnām
vatāni citrovalagandhavanti || [4]
- 5 *raksāmsi tāniti nivāryya putram*
Vibhandakas tān mrgayām babhūva |
nāsādayām āsa yathā tryakīna
tathā sa paryyāpavrośramāya || [5]
- 6 *yatha punah Kāśyapo va jagāma*
phalāny āharttum vidhinā saśramena |
tathā punar lapaṣitum jagāma
sā iśyā yosin munim Rāyaśṛṅgam || [6]
- 7 *prahastās*
sambhṛāntarūpopy abhavat tadānim |
provāca caivām bhavadāśramāya
gachśūva cāsi na pitā mameti || [7]
- 8 *tato rājan Kāśyapasyaikaputram*
praiśya nāgena vimucya nādam |

- pramodayantyo vividhair upāyair
 ājagmur Amgūdhīpates samīpam || [8]
- 9 samsthūpya tam āśramadarśanāya
 santāritā navam alīva śubhram |
 tīrāpādāya tathaiva cakre
 rājā gūdhō nāma vanam vicitram || [9]
- 10 antahpure tan tu niveśya rājā
 Vibhandakasyātmajam elaputram |
 dadarśa meghais sahasā prahr̥ṣtam
 ūpūryyamānān ca jagar jalena || [10]
- 11 sa Ropadōdah parīpūrnakūmas
 sūtān dadāv R̥ṣyaśr̥ṅgāya Śāntām |
 Lopapratīkāratan te cakre
 gobhīś ca mārgesv atha karsanān ca || [11]
- 12 Vibhandakāśyāvrajataś ca rājā
 paśūn prabhūn paśurūpāmś ca vīrān |
 samāviśat putragr̥ddhnur mmaharsir
 Vibhandakah parīprchśed yathāvat || [12]
- 13 na vaktavyaḥ prāmśalībhir bhavatbhir
 putra te paśavaḥ karsanān ca |
 kim te priyam kim priyatā maharṣe
 tadā sma sarīe tava iācī baddhah || [13]
- 14 athapāyām sa munīś śāntalopa
 śtam āśramam mūlaphalam pragr̥hya |
 anvesamānaś ca na tatra putram
 dadarśa cukrodha tataḥ param sah || [14]
- 15 tatas sa kopena vidāryyamānas
 tach śanīkamānomgapater viyānam |
 jagāma yam tū prati dhakśyamānas
 tam āharājam vīśayaṅ ca tasya || [15]
- 16 sa vaś śrāntaḥ ksudhitaḥ Kāśyapas tām
 ghosān samāsūditavān samr̥ddhān |
 gopaiś ca taur vīrīdharīḥ pūjyamāno
 rājendra tām rātrim viśa tatra || [16]
- 17 samprāpya satkāram alīva hr̥ṣtaḥ
 provāca kasya prakṛtās sa saumyāḥ |
 ūcus tatas te mabhiḡamya sarīe
 dhanan tapo vīhīlam sutasya || [17]
- 18 eram sa deśesv avasaryyamānās
 tāms tāms ca gr̥hṇan vibudhan pralāpān |
 praśāntabhūyīṣṭharajāḥ prahr̥ṣtās
 samāsasūdāmgapatīm purastham || [18]

- 19 *sampūjitas tena naraṛṣabhena*
dadarṣa putram tridivē yathendram |
tata snusāñ caiva dadarṣa Śāntām
saudāminīm dyauṣ caratīm yathairva || [19]
- 20 *grāmāṁś ca ghosāṁś ca sutañ ca drstvā*
Śāntāñ ca śāntaḥ paramosya lapṣṭh |
calāra tasmai paritah prasūdam
Vibhāṇḍaka bhūmipater narendra || [20]
- 21 *sa tatra nikṣipyā sutaḥ maharṣir*
uvāca sūryyūgnisamaṇprabhūrah |
jāte putre vanam eva vrajethā
rājūḥ priyāny asya sarvāni kṛtvā || [21]
- 22 *sa tad vacah kṛtavān Rāyaśṛngo*
yathā ca yatrāsyā pitā babhūva |
Śāntā caṇam paryyacarad yathā vai
khe Rohiṇīm Somam vānuraḥṭā || [22]
- 23 *Arundhatīva subhagā Vasiṣṭham*
Lopāmudrā cāpi yathā hy Agastyaḥ |
Nalasya vā Damayanti yathābhūd
yathā Śaciḥ vajradharasya caiva || [23]
- 24 *Nālāyanī cendrasenam yathairva*
vaśyā nityam Mautgalyasyājāṁḍha | [24a]
yathā Sitā Dāśarather mmahātmana
yathā tava Draupadīva |
- 25 *tathā ca Rāyaśṛngam vanastham*
prityu yuktā paryyacaraṇa narendra || [24b]
tasyāśṛmaḥ pūrṇa yeṣo vibhūti
mahāhradaḥ śobhanayat puṇyakṛtiḥ |
- 26 *tatra snātah kṛtakṛtyopā śuddhes*
tīrtthāny anyānyam prasamyahi rājan || [25]
- || *ity Atanayaparcam Śāntūḍānan nūma caturāśaśatamo*
dḍhyāyah ||

Ein Vergleich dieses Textes mit dem von N ergibt zunächst, daß G drei Zeilen mehr hat als N N 110, 42

tena kāmāt kṛtam muthyā brāhmanasyeṣṭi nah śrutih |
sa brāhmanasḥ parityaktas tato vai jagataḥ patih ||

ist hier (111, 20) erweitert durch den Einschub einer dritten Zeile
danopahatasattīena dharmajñenāpi Bhārata |

Im Anschluß an N 110, 50a

rājānam agatam śrutvā pratisamyakṛtsuḥ prajāḥ |

findet sich hier noch die Zeile (111, 29)

sa ca tīh pratijagrāha piteva hīlakt sadā |

Den Vergleich in N 113, 22f wird endlich in G noch am Schlusse (114, 24) der erbarmliche Vers hinzugefügt

yathā Sitā Dāsarather mahātmano

yathā tava Draupadivā (?) |

Müssen wir diese Zeilen als ursprünglich ansehen, oder sind es erst nach der Spaltung der Rezensionen in G gemachte Zusätze? Ähnliche Textverschiedenheiten finden sich ja auch zwischen N^b und N^c, und Hopkins hat bekanntlich darauf hingewiesen¹⁾, daß sie durchaus nicht zufällig seien, daß vielmehr Verse zugunsten der Pāṇavas hinzugefügt, andere fortgelassen seien, weil sie zu ihren Ungunsten sprachen oder um den Text mit der veränderten Erzählung in Einklang zu bringen, usw. Dahlmann wendet sich (S 21ff) scharf gegen diese Auffassung. Er hat die beiden Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin mit N^b kollationiert und ist 'dabei auf viele 'omissions' der verschiedensten Art gestoßen', allein es sind 'omissions', 'die ihren Grund lediglich in der Lassigkeit und Unachtsamkeit der Kopisten haben'. Allerdings gibt er ein paar Zeilen später die Möglichkeit der Interpolation zu: 'Damit leugne ich keineswegs, daß das Mahabhārata interpoliert werden konnte und ganz gewiß tatsächlich interpoliert ist. Es ist ihm in dieser Beziehung sicherlich kein besseres Los zuteil geworden als allen anderen Werken dieser Art und dieses Umfanges'. 'Aber', fährt er fort, 'um im einzelnen die Interpolation festzustellen, genügt es nicht, daß die einen Texte einen Vers oder eine Gruppe von Versen haben welche anderen fehlen, und daß dann nach irgendeinem allgemeinen Grunde gesucht wird, der die Einfügung veranlaßt haben könnte'. Allein, mehr als allgemeine Gründe lassen sich in vielen, ja in den meisten Fällen kaum erwarten. Und wenn sich eine Reihe von Auslassungen oder Zusätzen aus demselben Bestreben erklären lassen, so glaube ich allerdings, daß man berechtigt ist, absichtliche Änderungen anzunehmen. Allein, wie man über die Erklärung solcher Verschiedenheiten innerhalb der Nāgari Rezension auch denken mag, soweit es sich um die Verschiedenheiten zwischen N und G handelt, halte ich es für ein durchaus richtiges Prinzip, in den Abschnitten, die im allgemeinen Vers für Vers übereinstimmen wie z. B. der Text der Ryaśṅga Sage, einen Vers, der entweder in N oder in G fehlt, als verdächtig, und wenn sich ein einleuchtender Grund für seine Einfügung darbietet, als interpoliert zu betrachten. Wer solche Verse für echt halt, muß erklären wie es kam, daß sie in der einen Rezension fortgelassen wurden²⁾

¹⁾ A J Phil XL, 7ff

²⁾ Natürlich kann gelegentlich auch einmal ein echter Vers absichtlich fortgelassen sein

Sehen wir uns nun einmal die drei in N fehlenden Zeilen von G genauer an. G 111, 20 ist offenbar in der Absicht hinzugefügt, das rätselhaft scheinende Benehmen des sonst als fromm geltenden Königs verständlicher zu machen. Die Zeile verrät sich auch sprachlich als Einschub, der instrumental hinkt hinter dem mit *iti naḥ śrutīḥ* schließenden Satze drein. G 114, 24 gibt sich schon rein äußerlich als das Machwerk eines Stumpers zu erkennen, die Zeile verstößt gegen Metrik und Sprache, wenn auch das Fehlen des Schlusses vielleicht nur der Überlieferung zur Last fällt. Auch der Grund des Einschubes ist leicht ersichtlich: in der Reihe der treuen Gattinnen durften doch Sitā und Draupadī nicht fehlen! G 111, 29 endlich ist offenbar überhaupt erst hinzugefügt als *pratisamjāgruh* in G zu *pratisamjagrhuḥ* verderbt worden war. Ich glaube nicht, daß jemand im Ernste die Echtheit dieser drei Zeilen behaupten wird. Es sind spätere Zusätze, und es zeigt sich hier, wie leicht solche Zusätze gemacht werden konnten. Wenn aber die Grantha Rezension Zusätze erfüllt, warum sollen wir denn annehmen, daß die Nāgarī Rezension von ihnen verschont geblieben sei?

Nun hat aber N tatsächlich vier Strophen die in G fehlen 110 36b 37a, 111, 12, 112, 5 und die Halbzeile 112, 19. Was zunächst Strophe 112, 5 betrifft, so wird sie allerdings nicht notwendig durch den Zusammenhang gefordert. Allein es ist mir doch sehr wahrscheinlich, daß sie nur durch ein Versehen des Schreibers in unserer Handschrift weggefallen ist. Die Strophe schließt ebenso wie die vorausgehende mit *yathēyam*, und der Schreiber übersprang sie daher ein Versehen, das besonders in Grantha Handschriften nicht selten ist. Auch N 112 19 mag erst sekundär geschwunden sein. Für den Sinn erforderlich ist die Zeile allerdings nicht; sie ist vielmehr inhaltlich nur eine Wiederholung von Strophe 17 und 18 und macht überdies die Strophe dreizeilig. Wichtig dagegen ist das Fehlen von N 110 36b 37a

*sā puroktā bhagavatā Brahmanā lokakartṛṇa |
devakanyā mrgi bhūtā munim suya vimokṣyase ||*

und N 111 12

*bhavatā nābhivādyo 'ham abhivādyo bhavan mayā |
vratam etādrśam brahman parivrajyo bhavan mayā ||*

Ich hatte (S 12f.) zu zeigen versucht, daß diese beiden Verse nicht ursprünglich sein könnten, daß sie vielmehr später mit Benutzung zweier Verse des Padmapurāṇa Pātālakh 13, 6

mrgibhūya tane tīṣṭha munim suya vimokṣyase |

und 13 36

*sāha tam nābhivādyo 'smi abhivādyo bhavān mama |
evam eva vratam mahyam nāsanam samśraye kvacit ||*

verfaßt und in den Text eingeschoben seien. In G fehlen die beiden Strophen tatsächlich. Ich meine, eine Methode kann doch nicht so

‘unhaltbar’ und ‘willkürlich’ sein, wenn sich die mit ihrer Hilfe gewonnenen Ergebnisse in dieser Weise bestätigen

Der neue Grantha-Text lehrt uns aber noch mehr. Ich war in jenem früheren Artikel von der Ansicht ausgegangen, daß die Veränderungen, die mit dem Texte des Mahābhārata vorgenommen sind, alle von einem und demselben Überarbeiter herrührten. Jetzt sehen wir, daß die dem Purāṇa entnommenen Verse erst in N eingefügt worden sind, während die übrigen, oben S 3ff besprochenen Änderungen, da sie sich auch in G finden, schon in dem G und N gemeinsamen Urtexte gestanden haben müssen. Daß diese ältere Schicht von Interpolationen unter dem Einflusse des Padmapurāṇa gemacht worden sei, läßt sich nun nicht mehr beweisen, da sich wörtliche Anklänge an das Purāṇa, die allein einen direkten Zusammenhang beweisen können, in ihnen nicht finden. Ausgeschlossen ist natürlich eine Anlehnung an das Purāṇa nicht. Wie es absolut sicher ist, daß ein Späterer die Vorgeschichte der Gazelle dem Purāṇa entlehnt und in das Epos eingefügt hat, so mag ein anderer auch zum Beispiel die Anregung zu der Ersetzung der Königstochter durch die Hetäre aus dem Purāṇa empfangen haben. Jedenfalls ist das Padmapurāṇa der älteste brahmanische Text, in dem von Anfang an die Hetäre als Verführerin auftritt¹⁾, und an und für sich wäre eine Umgestaltung des epischen Textes unter dem Einflusse eines Purāṇa wohl begreiflich²⁾. Allein der positive Nachweis dafür läßt sich nicht erbringen und in dieser Hinsicht müssen meine früheren Ausführungen modifiziert werden. An der Annahme, daß der Text schon vor der Spaltung in die Rezensionen G und N Veränderungen erfahren habe, halte ich aber fest und zum Teil wird diese Annahme durch G direkt bestätigt. In N lautet der Anfang der Erzählung von Lomapāda

etasminn eva kale tu sahhā Dasarathasya vai |
Lomapāda ity khyāto hy Anganām īśvaro 'bhavat || 110, 41 ||
tena kāmāt kṛtam mithyā brahmanasyeṭi nah śrutih |
sa brāhmanah parityaktas tato vai jagatah patih || 42 ||
purohitūpacārāc ca tasya rūṇo yadrecchayū |
na vararsa sahasrakṣas tato 'pidyanta vai prajāh || 43 ||

Streicht man, wie ich oben S 4 vorgeschlagen habe, Vers 42 so stört das *ca* in Vers 43. Nun finden wir aber in G die Lesart *purohitā pacāreṇa*. Es scheint mir unmöglich, daß sie aus der von N gemacht sein sollte, der Satz ohne das *ca* ist im Zusammenhange des Textes, hinter dem unechten Verse 42, völlig unklar, da die beiden Gründe für das Eintreten der Durro nun ganz unvermittelt nebeneinander stehen. Es ergibt sich

¹⁾ Auch in der Begründung der Durro, in der Erzählung von dem Benehmen des Vaters nach der Entführung und in der Geschichte von seiner Versöhnung scheint mir das Purāṇa älter zu sein als die jetzige Fassung des Mahābhārata.

²⁾ Vgl. Winternitz, *Notes on the Mahābhārata* JRAS 1897, S 747ff.

vielmehr, daß *purohitūpacārena* die ursprüngliche Lesart ist, die sich auch nach Einschub des unechten Verses zunächst noch erhielt, und daß erst in N der Text verändert wurde, um die Fuge zwischen den beiden Versen zu verwischen

Dasselbe geht aus einem zweiten Falle hervor. Ich habe schon oben S 4 bemerkt, daß in dem echten Verse 110, 47

R̥ṣyaśṛṅgam munisulam ānayasva ca pūthura |

der Schluß leicht verändert worden sein müsse, wie das *ca* zeige. Das *ca* steht aber tatsächlich in G nicht, hier finden wir *ānayasvādyā*. Auch hier ist also der Text in N nachtraglich geglättet worden, während G die ursprüngliche Lesart bewahrt hat.

Allein auch jene älteren Interpolationen brauchen durchaus nicht alle von einer Hand herzuführen. Die Erzählung von dem Zorne der Brahmanen und ihrer Versöhnung mag z. B. von einem anderen stammen als die Einführung der Hetare. Von einer systematischen Bearbeitung ist nichts zu spüren. Offenbar hat vielmehr der eine Rezitator hier der andere dort etwas eingeflickt oder nach seinem Gutdunken verändert. Nur so läßt sich die Entstehung der verschiedenen Rezensionen begreifen. Handschriftliche Verderbnisse, 'Lässigkeit und Unachtsamkeit der Kopisten' reichen hier zur Erklärung nicht aus. Das zeigt schon ein Blick auf die von Winternitz im *Indian Antiquary*¹⁾ veröffentlichten Proben aus dem *Ādiparvan* von G. Und bei besonders beliebten und oft vorgetragenen Büchern wie zum Beispiel dem *Virāṭaparvan* zeigen N und G noch viel größere Verschiedenheiten. Die Rezensionen gehen hier so weit auseinander wie die des *Rāmāyana*, und wenn G auch keineswegs durchgangig als die bessere zu bezeichnen ist, so hat sie doch in vielen Fällen das Ursprünglichere treuer bewahrt als N. Es steht somit fest, daß sowohl N als auch G allmählich im Munde der Rezitatoren Umgestaltungen erfuhren, warum sollte es dem Texte vor der Spaltung in die Rezensionen besser ergangen sein?

Daß wir aber auch, abgesehen von größeren Interpolationen, durch aus keinen Grund haben, den Vulgata-Text des Epos als ein treues Abbild des Urtextes zu betrachten, lehrt ein Vergleich der Lesarten von G. Trotz des verwahrlosten Zustandes der Handschrift erweisen sich die Lesarten von G vielfach als die besseren. So finden sich in G stets die älteren vedischen Namensformen *Vibhandaka* und *R̥ṣyaśṛṅga*. Die letztere Form findet sich allerdings auch in N^b, ist hier aber, wie ich glaube, mit Unrecht von dem Herausgeber eingesetzt worden. Denn in N heißt es zur Begründung seines Namens (110, 39)

tasyar̥ṣeḥ śṛṅgam śṛasī r̥ṣann āsīn mahatmanah |

Das führt darauf, daß der Name *R̥ṣyaśṛṅga*²⁾ etymologisiert werden sollte. In G aber haben wir die zweifellos ältere Lesart *tasyar̥ṣyaśṛṅgam*. In N

¹⁾ Vol. XXVII, S 67ff., 92ff., 122ff.

²⁾ Später wirklich *R̥ṣyaśṛṅga*, siehe unten S 73.

ist also der jüngeren Namensform zuliebe auch der Text in 110, 39 geändert worden. Andere, entschieden bessere, Lesarten von G sind 110, 27 *Kāṣṭhapād dr̥ṣyak* anstatt *Kāṣṭhapūtmajak*, 110, 29 *mṛgabhūlasya* anstatt *mṛgabhūlasya*, 110, 42 *tena kāmāḥ kṛtā mithyā* anstatt *tena kāmāt kṛtam mithyā*, 110, 47 *aineyam* anstatt *vāneyam*, 110, 49 *etac chrutvā vanam rājā gatvā nṣkṛtim ātmanah* | *sa kṛtvā punar āgacchat* anstatt *etac chrutvā vaco rājan kṛtvā nṣkṛtim ātmanah* | *sa gatvā punar āgacchat*, 110, 51 *nādhyaḡacchad upāyam tu* anstatt *so 'dhyagacchad upāyam tu*, 111, 2 *upaśobhitam* anstatt *upaśobhitah*, 111, 5 *buddhisamyulām* anstatt *buddhisammatām*, 111, 9 *mūlaphalāni* anstatt *phalamūlani*, 112, 1 *manasvin* anstatt *manasvi*, 112, 1 *śulāḥ surānām* anstatt *śulāḥ surānām*¹⁾, 113, 0 *śaudāminīm dyucaranīm*²⁾ anstatt *śaudāminīm uccaranīm*. Weitere bessere Handschriften werden in dieser Hinsicht sicherlich noch mehr ergeben.

Ich kann nach alledem Dahlmanns Anschauung, daß der Text des Epos von Anfang an so gelautet habe, wie er heute in N gedruckt dasteht, nicht beipflichten. Die Rāṣaśṛṅga Sage scheint mir ein schlagendes Beispiel dafür zu liefern, daß der Text nach der Diaskeuase Veränderungen erfuhr. Doch behaupte ich damit keineswegs, daß nachträgliche Interpolation nun das einzige Mittel zur Erklärung aller Schwierigkeiten sei. Ob Interpolation auch in anderen Fällen und überhaupt in größerem Umfange stattgefunden hat, das können nur genaue Einzeluntersuchungen lehren. Nur von solchen, ohne vorgefaßte Meinung unternommenen Untersuchungen läßt sich ein Fortschritt in der Erkenntnis der Genesis des Epos erwarten³⁾. Erst wenn uns eine größere Zahl von Einzelergebnissen vorliegt, können wir hoffen, durch eine Zusammenfassung derselben auch ein richtiges allgemeines Bild von der Entstehung des Epos zu gewinnen. Das ist freilich genau der entgegengesetzte Weg als der, den Dahlmann einschlägt und in der Einleitung zu seinen Mahābhārata Studien zu begründen versucht hat. Allein seine Ausführungen können mich nicht überzeugen. Ich glaube nicht, daß sich annehmbare Resultate ergeben werden, wenn man an das Mahābhārata mit einer a priori gebildeten Theorie herantritt. Ob das die Dahlmannsche Einheitstheorie oder die Holtzmannsche Bearbeitungstheorie ist, bleibt sich gleich, an und für sich ist die eine nicht besser und nicht schlechter als die andere.

Für Einzeluntersuchungen fehlt es aber augenblicklich noch an dem wichtigsten Hilfsmittel, an einem zuverlässigen Texte. Ich hoffe, auch dieser kleine Aufsatz wird gezeigt haben, daß wir uns auf die gedruckten Ausgaben nicht verlassen können, daß vielmehr die Heranziehung von Handschriften unerlässlich ist, und daß wir mit ihrer Hilfe manche Schwierigkeit gewissermaßen auf mechanischem Wege und mit größerer Sicherheit

¹⁾ Siehe S. 30, Anm. 2.

²⁾ Aus *dyauccaranīm* zu erschließen.

³⁾ Vgl. die Bemerkungen von Winternitz WZKM. 14, 76f.

lösen können, als es der inneren Kritik allein möglich ist. Möge daher der von Winternitz ausgesprochene Wunsch nach einer kritischen Ausgabe des Mahābhārata bald Verwirklichung finden.

Ich möchte diese Gelegenheit zugleich benutzen, um einige Nachträge zu jenem früheren Aufsätze über die Ryaśrngā-Sage zu geben.

Was die buddhistischen Sanskritfassungen betrifft, so lag schon vor Erscheinen meines Aufsatzes der Text der Ryaśrngā Sage in Ksemendras Bodhisattvāvadānakalpalatā (Kapitel 65) nebst einer englischen Übersetzung im Journal and Text of the Buddhist Text Society of India, Vol. I, Part 2 (1893), S. 1—20, vor.¹⁾ Inzwischen ist auch die Ausgabe in der Bibliotheca Indica so weit fortgeschritten. Ebenso ist inzwischen der dritte Band der Senartschen Ausgabe des Mahāvastu erschienen, der auf S. 143 bis 152 die Ryaśrngā Sage enthält.

Im Mahāvastu wird die Sage als das Jātaka von der Prinzessin Nalinī bezeichnet. Der Buddha erzählt es selber den Bhiksus bei seinem Aufenthalte in Kapilavastu um ihnen zu zeigen, daß Yaśodharā die ihn damals gerade mit Kuchen (*modaka*) in Versuchung geführt hatte, den gleichen Versuch schon in einer früheren Geburt gemacht habe. Der Inhalt ist kurz folgender:

In der Einsiedelei Sāhañjanī nördlich von Varanasi lebt der Rsi Kāśyapa. Einst trinkt eine durstige Gazelle von dem *śaṣukra prasrāra* des Bußers, *rtumatiye tāye mrgiye aśucimraksitena mukhatundena śaṣukram yonimukham jihvāya pralidham*. Sie wird schwanger und bringt nach einiger Zeit einen Knaben zur Welt und zwar dicht bei der Einsiedelei, denn die wilden Tiere haben keine Furcht vor dem Bußer und pflegen sich in seiner Nähe aufzuhalten. Der Rsi erkennt, daß das Knablein sein eigener Sohn sei. Er nimmt es mit sich in die Einsiedelei, die Gazelle folgt ihm und saugt es. Weil der Knabe ein Horn hat, erhält er den Namen Ekaśrngā. In der Gesellschaft des Bußers und der Tiere des Waldes heranwachsend, erwirbt er sich unter Anleitung seines Vaters die vier dhyānas und die fünf abhijñās.

Unterdessen beschließt der König von Varanasi, der keinen Sohn, sondern nur eine Tochter namens Nalinī hat, den Ekaśrngā zu seinem Schwiegersohn zu machen. Auf Befehl des Königs läßt der Purohita die Prinzessin mit einigen Gefährtinnen auf Wagen in die Nahe der Einsiedelei schaffen. Als Ekaśrngā sie erblickt, hält er sie für Bußer. Er bewundert ihre Gewänder und ihren Schmuck und genießt mit Behagen die Kuchen, die sie ihm anbieten. Nalinī zeigt ihm ihre 'rollenden Einsiedlerhütten',

¹⁾ Für den Hinweis auf diese Stelle, auf die unten angeführte japanische Oper, sowie auf die Erzählung bei Hemacandra und im Barlaam und Joasaph bin ich den Herren Professoren Jacobi, Kielhorn, Kuhn, Pischel und Zachariae zu Dank verpflichtet.

die Wagen Sie fordert ihn auf, in ihren eigenen Wagen zu steigen und ihr in ihre Einsiedelei zu folgen. Allein Ekaśrnga weigert sich, als er die Pferde vor dem Wagen erblickt. Er halt sie für Gazellen und erklärt er könne nicht in eine solche von Gazellen gezogene Hütte steigen, da seine Mutter selber eine Gazelle sei. So muß denn die Prinzessin ohne ihn nach Vārānaśi zurückkehren.

Ekaśrnga aber sehnt sich nach dem schönen Bußer. Er vernachlässigt seine Pflichten, und als der alte Kāśyapa ihn nach dem Grunde seiner Traurigkeit fragt berichtet er ihm was geschehen. Kāśyapa erkennt sofort, daß Weiber die Ruhe seines Sohnes gestört haben, und warnt ihn nachdrücklich vor dem Verkehr mit ihnen.

Der König von Vārānaśi macht nun einen zweiten Versuch, den Ekaśrnga herbeizuschaffen. Auf reich geschmückten und als Wald hergerichteten Schiffen fährt Nalinī mit ihren Gefährtinnen die Gangā aufwärts bis in die Nahe von Sāhañjani. Diesmal folgt Ekaśrnga ihr ohne Bedenken auf das Schiff. Glückhch gelangen sie nach Vārānaśi, wo die Hochzeit stattfindet. Allein das junge Paar lebt noch nicht als Mann und Frau miteinander da Ekaśrnga die Nalinī noch immer für einen Mann halt.

So kehren sie nach Sāhañjani zurück. Da erblickt sie die Gazelle, die Mutter des Ekaśrnga. Aus dem Munde des Sohnes erfährt sie was geschehen ist. Sie trachtet nun danach, jemanden zu finden der ihn über die Natur seiner Begleiterin aufklären könnte. Es gelingt mit Hilfe von Bußerinnen die in einer Einsiedelei südlich von Sāhañjani leben. Als Ekaśrnga ihre Einsiedelei betreten will, wird ihm als Mann der Eintritt verweigert. So hört er zum ersten Male von einem Unterschiede zwischen Mann und Weib, die Bußerinnen belehren ihn alsdann vollends, daß Nalinī nicht sein Genosse sondern seine rechtmäßige Gemahlin sei. Der alte Kāśyapa, der einsieht daß es unmöglich sei die Liebenden zu trennen, schickt sie nach Vārānaśi zurück. Ekaśrnga wird zunächst zur Würde des Yuvarāja erhoben. Nach dem Tode seines Schwiegervaters gelangt er auf den Thron. Nach einer langen glücklichen Regierung gibt er sich im Alter wieder der Buße hin und geht beim Tode in die Welt der Brahmagötter ein.

Zum Schlusse identifiziert der Buddha die Personen der Sage. Siddho dana war einst Kāśyapa, Mahaprajāpati die Gazelle der Śākya Mahānāman der König von Kāśi Yaśodharā die Nalinī und der Buddha selber Ekaśrnga.

Was zunächst die Geburtssage betrifft, so zeigt sie die größte Ähnlichkeit mit der oben S. 21 mitgeteilten Fassung des Kandjur. Doch kann das Mahāvastu kaum die direkte Quelle der tibetischen Erzählung gewesen sein da diese den ursprünglichen Namen des Rsi, Rāyaśrnga bewahrt hat.

Die Entführungssage erscheint hier in einer ganz neuen Form. Auffällig ist daß die in allen anderen Fassungen erscheinende Begründung der Entführung durch die Dürre fehlt. Allein es wäre ganz verkehrt, wollte

man dann etwa ein Zeichen höheren Alters erkennen. Ohne die Durre bleibt die Entführung fast unbegreiflich. Der Entschluß des Königs, seine Tochter dem Ekaśṅga zu geben, ist durch nichts motiviert. Sekundär ist ferner die ziemlich alberne Geschichte von der Weigerung des Ekaśṅga, den Wagen zu besteigen. Sie ist erfunden, um das Zwiegespräch zwischen Vater und Sohn zu ermöglichen, das bekanntlich einen der ältesten Bestandteile der Sage bildet. In der ursprünglichen Fassung wurde dies dadurch erreicht, daß sich die Prinzessin nach dem ersten Versuche den Rasyaśṅga zu betören, aus Furcht vor der Rückkunft des Alten zunächst wieder entfernt. Auch was das Mahāvastu von den Erlebnissen des arglosen Junglings nach seiner Verheiratung zu berichten weiß, kann auf Ursprünglichkeit keinen Anspruch machen. In der alten Sage lernte Rasyaśṅga den Unterschied der Geschlechter auf viel weniger zarte Weise kennen, wie ein Blick in die Gāthas zeigt. Überhaupt ist die Erzählung gerade hier sehr mangelhaft, vor allem bleibt es unklar, weshalb denn der König das junge Paar wieder nach Sāhājanī ziehen läßt.

Auch die Form der Sage ist nicht die alte. Abgesehen von den drei beiläufig angeführten Versen auf S. 148 und 152, die mit der eigentlichen Geschichte nichts zu tun haben, erscheint nur eine einzige Gātha in der Erzählung, alles übrige ist in Prosa. Jene Gātha lautet (S. 149, 1f.)

*na te lasīhanī bhinnānī na te udakam āhṛtam |
agnihotram na juhītam kin tuvaṁ dhyānam dhyāyasi¹⁾ ||*

Sie findet sich auch im Pali Jātaka (G. 25)

*na te lalīhanī bhinnānī na te udakam ābhatam |
aggi pi te na hapīto kin nu mando va jhāyasi ||*

Aber es ist eine jener stereotypen Gāthas, die bei passenden Gelegenheiten immer wieder verwendet werden (siehe z. B. Jāt. 477 I. 547 594).

Trotz alledem ist die Version des Mahāvastu von großem Wert. Sie hat einige alte Züge bewahrt, die in der Prosaerzählung des Pali Jātaka geschwunden sind. Rasyaśṅga wird hier nicht nur in der Buße gestört wie im Pali Jātaka, sondern tatsächlich entführt und die Entführung findet zu Wasser statt. Das beweist, daß es nicht etwa eine besondere absichtlich veränderte buddhistische Fassung der Rasyaśṅga Sage gab, wie man nach dem Pali Jātaka allein annehmen könnte. Es zeigt vielmehr, daß die buddhistischen Erzähler die alte Sage wiederzugeben suchten, so gut es ein jeder konnte, und daß wir somit das Recht haben, wenn die spätere Prosaerzählung des Pali Jātaka mit den alten Gāthas nicht in Einklang steht, das Bestehen einer älteren schriftlich wahrscheinlich nicht fixierten Prosaerzählung anzunehmen.

¹⁾ Senart S. 484 schlägt vor, den Schluß der Strophe zu *kin tuvaṁ abhidhyayasi* zu verändern, allein die Lesarten von A (*kin tu vadhyā va dhyayati*) und B (*kin tu tya va dhyayati*) deuten zusammen mit der Pali Lesart, eher auf ein ursprüngliches *kin nu vadhyo va dhyayasi*.

Ich hatte in meinem früheren Aufsätze die Notwendigkeit einer solchen Scheidung zwischen den Gāthās und der Prosa auch für das Dasarathajātaka (461) zu erweisen versucht und möchte daher hier auf einen weiteren Punkt aufmerksam machen, der zugunsten meiner Auffassung spricht. Nach der Prosaerzählung des Dasarathajātaka ist Sītā die Schwester des Rāma, allein in G 541 des Vessantarajātaka (547) sagt die Prinzessin Maddi

avaruddhass' aham bhariyā rājaputlassa srimato |
tañ cāham nātimaññāmi Rāmam Sītā v' anubbatā ||

'Des verbannten¹⁾ herrlichen Königssohnes Gattin bin ich, und nicht hab ich aufgehört ihn zu ehren, treu ihm ergeben wie Sītā dem Rama'

Für den Dichter der Gāthā war also Sītā wie im Rāmāyana die Gattin des Rama ja, sie gilt ihm ganz wie in späterer Zeit als ein Muster ehelicher Treue. Die Sache liegt hier genau so wie in dem S 35f. angeführten Falle, die Gāthās enthalten die alte Sage, die Prosa eine junge verschlechterte Version.

Unter diesen Umständen durfte vielleicht die Frage nicht ganz unberechtigt sein, ob etwa auch die Verlegung des Schauplatzes der Handlung von den Angas nach Benares und die Ersetzung des Lomapāda durch einen namenlosen König im Nalinijātaka erst dem Verfasser der Prosa zur Last fällt. Jedenfalls steht es fest, daß Lomapāda, der König der Angas, zur Zeit der Abfassung der Gāthas eine bekannte Figur der Sage war, daß aber der Verfasser des Pali Kommentars nichts mehr von ihm wußte. Gāthā 131 des Bhūridittajātaka (543) lautet nach Frausboll

yassanubhāvena subhoga Gangā
parattatha dadhissannam samuddam |
sa lomapado paricariya m-aggaṃ
Ango saḥassakkhapur' ayyhagañchi ||

Natürlich ist Lomapāda der Name des Königs²⁾ und Anga bezeichnet seine

¹⁾ *avaruddha* entspricht sk. *aparuddha* worüber vgl. Ep. Ind. VI, 9 N 2.

²⁾ Es ist also *Lomapado* zu schreiben und ebenso *Subhoga* denn dies ist der Name des Nāga. Die Form *Subhoga* findet sich in den Gāthas fünfmal (G 123 *yam ā ca vedā ca Subhoga loke*, G 127, 130 132 *Subhoga devam ataro ahoṃ*, G 131 *yassānu bhārena Subhoga Gangā*) während in der Prosaerzählung wie aus dem Andersen'schen Index zu ersehen, stets die Form *Subhaga* gebraucht wird. Doch findet sich auch hier einmal (201, 6) *Subhoga* als Variante in B⁴C². In dem grammatischen Kommentar und im Samodhana steht *Subhoga* (201, 1 *bhoga* für *bha Subhoga?* 204, 3 17, 219, 26) nur 203 18 19 wesen C¹ daneben die Variante *Subhaga* auf. Zweimal findet sich nun die Form *Subhaga* auch in den Gāthas (G 81 *Arittho ca Subhago ca upadhārinu anantara*, G 112 *Subhago ti mam brahmana vedayanti*). Es ist klar, daß der Verfasser der Gāthas nicht einmal die eine Form das andere Mal die andere gebraucht haben kann. *Subhoga* wird aber schon durch das Metrum als die ältere Form erwiesen und ist überdies ein viel passenderer Name für eine Schlange als das farblose *Subhaga*. Es ist also auch in G 81 *Subhoga* und in G 112 wohl *Subhogam* man wiederherzustellen. Wir haben hier wieder einen Fall wo Gāthas und Prosa wenn auch nur in einer Kleinigkeit, nicht übereinstimmen. Vielleicht beruht die Form *Subhaga* aber

Herkunft Der Kommentator aber betrachtet Anga als Namen des Königs, faßt Lomapāda offenbar als Adjektiv und macht die so neu erfundene Sagengestalt nach der Schablone zu einem König von Benares (*Ango nāma lomapādo Bārānasirājā*). Unerklärt bliebe indessen bei der obigen Annahme die Tatsache, daß auch die übrigen buddhistischen Erzählungen, trotz aller sonstigen Abweichungen, einen König von Benares an Stelle des Lomapāda nennen. So lange wir über das Verhältnis der buddhistischen Texte zueinander nicht genauer unterrichtet sind, läßt sich daher diese Frage kaum entscheiden.

Die ganze Sage wird im *Mahāvastu* mutatis mutandis noch einmal wiederholt in der Geschichte von Padmāvatī (III, 153—161). Padmāvatī, die ihren Namen daher führt, daß unter jedem ihrer Tritte ein Lotus aufblüht, ist ein weiblicher Rśyaśrngā¹⁾. Sie ist unter genau denselben Umständen von dem Rśi Māndavya erzeugt wie Rśyaśrngā von Kāśyapa. Und wie Rśyaśrngā, so wächst auch sie unter den Tieren des Waldes auf, ohne je einen Menschen außer ihrem Vater erblickt zu haben. Eines Tages begegnet ihr der König Brahmadatta von Kāmpilya auf der Jagd. Die Begegnung verläuft ähnlich wie die des Rśyaśrngā mit der Nalini. Der König verliebt sich in das Mädchen und beschließt, sie zu seiner Gemahlin zu machen. Padmāvatī aber hält in ihrer Naivität den König für einen Asketen. Sie bewundert seine feinen Kleider, und entzückt gemißt sie von den Kuchen, die er ihr gibt und die er als Früchte, wie sie in seiner Einsiedelei wuchsen, bezeichnet. Sie ist auch bereit, ihm in seine Einsiedelei zu folgen. Er aber schickt sie zunächst mit ein paar Kuchen zu ihrem Vater, sie solle ihm sagen, sie würde die Gattin des Rśi werden. In dessen Einsiedelei solche Früchte wuchsen. Der alte Māndavya errät natürlich sofort den wahren Sachverhalt. Er gibt seine Einwilligung zur Vermählung, und mit seiner Braut, deren Benehmen beim Anblick der ihr fremden Dinge ganz dem des Rśyaśrngā gleicht, kehrt Brahmadatta nach Kāmpilya zurück. Die Schicksale, die Padmāvatī hier später als Gattin des Königs erfährt, haben mit unserer Sage nichts mehr zu tun. Die Erzählung ist deutlich eine Nachbildung der Rśyaśrngā Sage, besonders im Anfange stimmen ganze Abschnitte zum Teil wörtlich überein.

Auf Ksemendras Fassung der Sage in der *Avadānakalpalatā* brauche ich hier nicht weiter einzugehen. Sie stimmt genau, bis in alle Einzelheiten hinein, mit der Erzählung des *Mahāvastu* überein. Auch die Rahmen erzählung kehrt hier in der gleichen Form wieder. Wir können demnach wohl mit ziemlicher Sicherheit behaupten, daß Ksemendra direkt nach dem *Mahāvastu* gearbeitet hat.

nur auf handschriftlicher Verderbnis, in der von R. F. St. Andrew St. John im *JRAS* 1892, S. 77 ff. veröffentlichten Übersetzung des *Jātaka* aus dem Burmanischen steht überall richtig *Subhoga*, einmal (S. 111) *Bhoga*.

¹⁾ Offenbar ist Padmāvatī identisch mit der chinesischen 'Lady Hind born, and Lady Lotus', die Takakusu im *Hansei Zasshi*, Bd. XIII, S. 12, erwähnt.

Eine neue buddhistische Fassung der Sage aus dem Chinesischen hat Takakusu im *Hansei Zasshi*, Bd XIII, S 10ff, in englischer Übersetzung veröffentlicht. Sie findet sich im *Ta-chi-tu-lun*, einem 402—403 gefertigten Auszug aus Nagārjunas *Mahāprajñāpāramitāsāstra*¹⁾ Das genaue Verhältnis dieser Fassung zu den übrigen buddhistischen Erzählungen läßt sich zur Zeit nicht bestimmen. Die Rahmenerzählung und der Name des Helden (Ekaśṅga) sind die gleichen wie im *Mahāvastu*. Das Floß wird hier ebensowenig erwähnt wie in der *Prosa des Pali-Jataka*. Mit der tibetischen Erzählung teilt die chinesische Version die auffallende Begründung der Durre und die Nichterwähnung des Vaters in der Entführungsgeschichte. Ganz selbständig ist die Erzählung, abgesehen von einigen unbedeutenden Zügen in der Geburtssage, darin, daß sie die Entführerin auf den Schultern des Ekaśṅga reitend in die Stadt zurückkehren läßt. Das Eigentümlichste aber ist, daß diese Entführerin allerdings den Namen Śānta trägt, aber doch als Hetare bezeichnet wird. Geht das letztere tatsächlich auf die indische Original zurück, so wurde hier wohl das früheste Anzeichen für die Existenz der sekundären Fassung der Sage vorliegen.

Auf dieser chinesischen Erzählung beruht ohne Zweifel die n n O S 114 angeführte Notiz bei Huen tsung. Sie ist ferner wahrscheinlich, wie schon Takakusu bemerkt hat, die Quelle für die japanische Oper, *Ikkaku sennin*²⁾ Doch ist zu beachten, daß in der Oper der 'Zauberer Einhorn' nur verführt, nicht aber in die Stadt des Königs gelockt wird. Diesen Teil der chinesischen Erzählung mußte also der japanische Bearbeiter selbständig fortgelassen haben³⁾.

Die Rasyaśṅga Sage findet sich auch in den Schriften der Jainas. Schon Jacobi hat in seiner Inhaltsangabe von Hemacandras *Sthavirāvalīcarita* darauf hingewiesen, daß die in jenem Werke, I, 90—258 erzählte Geschichte von Valkalacīra eine Nachahmung der Rasyaśṅga Sage sei. Die Grundzüge der Rasyaśṅga Sage sind allerdings deutlich erkennbar. Valkalacīra wächst im Walde in der Gesellschaft seines Vaters und einiger

¹⁾ Nanjio = Catalogue of the Buddhist Tripitaka Nr 1169. Ein Zitat daraus ist aber einen etwas abweichenden Text aufweist. Folgt sich nach Takakusu in dem 516 verfaßten *Kung lu i tsung* (Nanjio Nr 1473).

²⁾ Herausgegeben mit Übersetzung und Bemerkungen über ihr Verhältnis zu den übrigen Fassungen von F. W. K. Müller in der Festschrift für Buxton S 513ff. Eine englische Übersetzung hat K. Wadagaki im *Hansei Zasshi* Bd XIII, S 19ff veröffentlicht. Takakusu führt auch noch eine andere dramatische Bearbeitung der Sage unter dem Titel *Narukami an sicho* n n O S 11 17. Müllers Aufsatz übersehen zu haben, bedauere ich vor all in deshalb, weil der Nachweis, daß die Erzählung des Physiologus vom Fange des Einhorn auf die Rasyaśṅga Sage zurückgeht, hier schon geliefert worden war.

³⁾ Über einen anderen Punkt kann ich nicht entscheiden. Müller nennt in seiner Übersetzung die Śanda (= Śāntā) eine Fürstin, was natürlich gegen die Herleitung aus dem *Ta-chi-tu-lun* sprechen würde. Wadagaki spricht aber an den betreffenden Stellen nur von a lady, a maidservant, the fair enchantress usw.

Bußer auf ohne je ein Weib gesehen zu haben. Der König wünscht ihn bei sich zu haben, er sendet daher Hetaren als Rāis verkleidet in den Wald um ihn in die Stadt zu locken und den Hetaren gelingt es besonders durch ihre Leckereien den unerfahrenen Jungling zu betören. Als der alte Asket zurückkehrt fliehen sie aus Furcht vor seinem Tuche davon. Lange sucht Valkalacirin im Walde nach ihnen. Endlich gelangt er in die Stadt und erhält dort vom Könige einige Prinzessinnen als Gemahlinnen.

Soweit stimmt die Geschichte mit der Rāyaśṛṅga Sage überein. Das Auftreten von mehreren Hetaren im Verein mit der Nichterwähnung des Hosses weisen auf einen näheren Zusammenhang dieser Fassung mit der der Vulgata des Ramayana hin. Allein im übrigen ist die Jaina Erzählung wie sich aus Jacobis Inhaltsangabe leicht erschen läßt ganz abweichend. Die Rāyaśṛṅga Sage ist hier mit einer Reihe von anderen Sagen zu einem größeren Ganzen verflochten. Daß die Geburtsgeschichte ganz fehlt ist begreiflich. Mit Aufgabe des Namens Rāyaśṛṅga mußte auch die etymologische Legende die sich an ihn knüpft schwinden. Valkalacirin ist der im Walde geborene Sohn des Königs Somacandra von Potana und seiner Gemahlin Dharini die sich dem Einsiedlerleben ergeben haben als die Königin das erste graue Haar auf dem Haupte ihres Gatten entdeckt hatte. Es fehlt ferner das alte Motiv der Durre Prasannacandra der regierende König von Potana ist der Bruder des Valkalacirin und nur der Wunsch seinen Bruder bei sich zu haben bestimmt ihn zu seinem Vorgehen. Man könnte versucht sein daraus auf einen Zusammenhang mit der Erzählung im Mahāvastu zu schließen. Auch in dem Umstande daß Valkalacirin die Pferde des Fuhrmanns in dessen Begleitung er nach Potana führt für Gazellen halt (I 168f.) könnte man einen Anklang an die Mahāvastu Geschichte finden nach der Ekaśṛṅga sich weigert den Wagen der Nahini zu besteigen weil er die vorgespannten Pferde für Gazellen halt. Allein diese Übereinstimmungen sind doch nicht derart als daß sie nicht rein zufällig sein könnten. Der unerfahrene Valkalacirin muß natürlich alle ihm neuen Erscheinungen aus den gewohnten Anschauungen herausdeuten die Erfindung daß er Pferde für Gazellen halt lag also nahe genug und kann sehr wohl von dem Jaina Erzähler selbständig gemacht sein. Und das Fehlen der Durre ist um so weniger beweisend als die Übereinstimmung eben nur im Negativen liegt. Die positive Begründung des Herbeiholens des Bußers ist im Mahāvastu ganz anders als bei Hemacandra.

Die Valkalacirin Sage ist übrigens weit älter als Hemacandra. Sie findet sich wie mir Herr Professor Leumann freundlichst mitteilt in der uns erhaltenen Jaina Literatur zum ersten Male in der Vasudevahindī einer in Prakrit geschriebenen Sammlung von Erzählungen die etwa im 6 oder 7 Jahrhundert n. Chr. zusammengestellt wurde. Von dort wurde die Geschichte auch in die Avastya Erzählungen herübergenommen. Der ganze große Abschnitt der Vasudevahindī in dem die Valkalacirin Sage vorkommt

ist von Hemacandra in Sanskrit Ślokas übertragen und bildet bei ihm Sthav I, 7ff *

Was das Fortleben der Sage im Abendlande betrifft, so sei hier bemerkt, daß schon Liebrecht, im Anschluß an Du Meril, die im Barlaam und Joasaph erscheinende Parabel von der Macht der Liebe zu den Frauen mit der Rasyaśrnga Sage in Verbindung gebracht hat¹⁾ Dort wird von einem Königssohne erzählt, den sein Vater bis zu seinem dreizehnten Jahre in einer dunklen Höhle eingeschlossen hielt, weil die Ärzte gesagt hatten, der Knabe würde erblinden, wenn er während der ersten zwölf Jahre seines Lebens irgendwelches Licht erblicken würde. Nach Ablauf dieser Zeit fuhr ihn der Vater heraus und laßt ihm alles, was es auf Erden gibt, Männer, Frauen, Gold und Silber, Perlen und Edelsteine usw., nach Gattungen aufgestellt, vorführen. Nach nichts von allem aber entbrennt das Herz des Knaben in solchem Verlangen als nach den Frauen. 'Und es wunderte sich jener König über die Rede des Knaben und wie allgewaltig die Liebe zu den Frauen sei.'

So sehr auch diese Parabel von der Rasyaśrnga Sage abweicht, so halte ich es doch für sehr wohl möglich, daß sie im Grunde auf die alte Sage zurückgeht. Zwei Punkte scheinen mir auf einen solchen Zusammenhang hinzuweisen. Auf den einen hat schon Kuhn a a O S 30 aufmerksam gemacht. Im Barlaam und Joasaph wird die Parabel dem Theudas in den Mund gelegt, der den König überreden will, den Prinzen durch schöne Frauen zu betören. Theudas aber entspricht dem Udayin der Buddha-Legende, der in der Darstellung des Buddhacarita (IV, 19) und des darauf zurückgehenden chinesischen Abhimskramanasūtra (Beal, S 124) in ganz ähnlicher Weise die Mädchen durch den Hinweis auf die Geschichte von Rasyaśrnga zur Fortsetzung ihrer Verführungskünste anspornt. Eine Reminiscenz an die alte Sage scheint mir ferner die Antwort zu enthalten, die der Schwertträger des Königs dem Knaben auf seine Frage nach dem Namen der Frauen erteilt. Nach dem griechischen Texte (Boissonade, S 269) sagt er ihm *δαίμονας αἰτὰς καλεῖσθαι, αἱ τοὺς ἀνθρώπους πλανῶσιν*. Ebenso bezeichnet aber auch der alte Rsi im Anfang seiner Ermahnungsrede an den Sohn die Weiber als *Damonen*, die den Bußer zu verwirren streben, Jat G 56 *bhūtāni etani caranti tāta*, Mbh 113, 1f *raśāmsi ca tāni caranti putra* *vighnam sadā tapasā cintayanti, suruparūpani ca tāni tāta pralobhayanti vidadhāt upayash*, Padmapur Pāt 13, 56f *raśāmsi balavanti va, tapovighnam caranti hi*.

Endlich möge hier noch eine Notiz Platz finden, die ich der Freundlichkeit Prof. Jollys verdanke. Dieser macht mich darauf aufmerksam, daß Rasyaśrnga die Ehre hat, von den Sengar oder Śrngivara Rajputen in den Nordwestlichen Provinzen als ihr Vorfahr betrachtet zu werden.

¹⁾ Die Literatur darüber ist verzeichnet bei E. Kuhn Barlaam und Joasaph Abh. d. bay. Ak. d. Wiss., Philos. philol. Kl., Bd XX, 1, S 80f.

Nähere Angaben über sie finden sich in dem mir hier nicht zugänglichen Gazetteer of the North-Western Provinces und bei Elliot Beames, Memoirs on the History, etc., of the Races of the North-Western Provinces of India, Vol I, p 331f. An der letzteren Stelle wird der gehörnte Weise 'Singbī' oder 'Siringhī Rish' als ihr Ahnherr bezeichnet. Dies 'Siringhī Rish' beruht natürlich auf einem Mißverständnis der verderbten Namensform Rsiśrnga, die z. B. im Śivapurāṇa erscheint. In der für die ältere Stammesgeschichte der Śrngivara wichtigen Einleitung zum Nītimayūkha¹⁾ werden Kasyapa, Vibhāṇḍaka, Rsyāśrnga als die Begründer des Geschlechtes genannt.

Ārya-Śūras Jātakamālā und die Fresken von Ajanṭā.

Die achtundzwanzigste Erzählung der Jātakamālā, das Ksāntiyātaka, ist eine Bearbeitung der Legende von Ksāntivādin, die sich schon in der Pali-Sammlung der Jātakas (Nr. 313) und im Mahāvastu (III, 357ff.) vorfindet. Der Inhalt des Jātaka ist nach der Darstellung Ārya-Śūras kurz folgender:

Der Bodhisattva lebt als frommer Asket in einem Walde. Da er mit Vorliebe die Geduld zum Thema seiner Predigten zu machen pflegt, so nennen ihn die Leute Ksāntivādin, den Geduldslehrer. Nun ergeht sich einmal an einem heißen Sommertage der König des Landes mit seinem Harem in jenem Walde. Von dem Spaziergang und reichlichem Wein genüsse müde geworden, legt er sich zum Schlummer nieder. Als die Frauen sehen, daß ihr Gebieter eingeschlafen ist, schweifen sie nach eigenem Gefallen im Walde umher und gelangen so zur Einsiedelei des Ksāntivādin, der sofort die Gelegenheit benutzt, ihnen eine erbauliche Predigt über die Geduld zu halten. Inzwischen erwacht der König, er sucht die Frauen, und als er sie findet, wie sie im Kreise um den Einsiedler herumsitzen und seiner Rede lauschen, gerät er in furchtbare Wut. Die Frauen suchen ihn zu beruhigen, aber ihre Bitten sind vergebens, und angsterfüllt ziehen sie sich zurück. Ksāntivādin bleibt indessen ganz ruhig, er warnt den König vor übereilter Tat und ermahnt ihn zur Geduld. Da zieht der König in rasendem Zorne sein Schwert und schlägt ihm die rechte Hand ab, aber seine Geduld wird dadurch nicht erschüttert, selbst als ihm der König ein Glied nach dem anderen abhackt, hat er nur das Gefühl des Mitleids mit dem Wüterich. Diesen ereilt die verdiente Strafe, als er im Begriffe steht, den Wald zu verlassen, tut sich die Erde auf und verschlingt ihn. Die Bewohner des Landes fürchten ein ähnliches Schicksal für sich selber, allein Ksāntivādin zerstreut ihre Besorgnisse und, seinem Grundsatz bis in den Tod getreu, segnet er noch sterbend seinen Mörder.

¹⁾ Eggeling, Catalogue of the Sanskrit MSS. in the India Office, Part III, p. 429, wo weitere Literatur verzeichnet steht, vgl. auch Jollys Bemerkungen in Trübner's Record, III Series, Vol I, p. 53.

Diese Geschichte ist in den Fresken der linken Außenkammer der Höhle II zu Ajantā bildlich dargestellt. In den *Inscriptions from the Cave Temples of Western India*, S. 81¹⁾, gibt Burgess an, daß auf der Rückwand rechts von der Tür ein Mann in der einfachen Tracht eines Sadhu oder Brahmana auf einem Schemel (*bhadrāsana*) sitzend dargestellt ist. Der Kopf ist zerstört. Unter seinem Sitze steht ein Wort, das Bhagvanlal Indrajī *Ksantivādī* las. In einer Note wird bemerkt, daß *Ksantivādī* zu lesen sei und daß dies der Name Gautama Buddhas in einer seiner früheren Existenzen sei. Um so überraschender ist es, daß das Wort im Texte mit 'a discourse on forbearance' übersetzt wird. Es ist natürlich der Name der darüber abgebildeten Person, wie ja auch z. B. in Höhle XVII die einzelnen Figuren durch hinzugefügte Inschriften als der Śibi-König oder Indra gekennzeichnet sind.

Ksantivādīn gegenüber ist nach Burgess eine andere sitzende Figur dargestellt, und darunter ist ein grüner Streifen mit einer zweireihigen, zum Teil verstümmelten Inschrift. Schon S. F. Oldenburg²⁾ hat die Vermutung ausgesprochen, daß diese Inschrift Verse aus einer Version des Jataka enthalte. Ich glaube den Nachweis führen zu können, daß die Inschrift aus den Strophen 4, 15 und 19 des *Ksantijātaka* der *Jatamālā* besteht. Ich drucke im folgenden die betreffenden Strophen, indem ich den Text der Inschrift in Bhagvanlal Indrajī's Lesung unmittelbar darunter setze.

*nivasanti hi yatraiva
na yatra
santas sadgunabhūsanāḥ |
ranta samku dhṛṣṇa
tan mangalyam manojnam ca
tan mā nājña na
tat tīrtham tat tapovanam || 4 ||*

*agāṛhitaḥ jātaḥ atāpya mānuṣim
sutaḥ nṛpaḥ atāpya mānuṣa
anunabhavam paṭubhis tatthendriyair |
pādra s tatthendriyair
avaśyamrtyur nna karoti yaḥ śubham
surakṣyamulpa nnam karoti yaḥ śubham
pramādaḥ pratyaham eṣa var cyate || 15 ||
cā lyaham eṣa dāmyate*

1) In dem schönen Werke von Cr. Hall: *The Paintings of the Buddhist Cave Temples of Ajanta* sind die hier in Betracht kommenden Malereien nicht enthalten. Ich bin daher durchaus auf die Angaben von Burgess und Bhagvanlal Indrajī beschränkt.

2) *Journ. Am. Or. Soc.* Vol. XVIII p. 196 Note 3.

alamkriyante kusumair mahiruhās
 sūyanta kusumair mahitahā
 tadidgunais toyavilambino ghanāh |
 dāguse ntatā yanā
 sarāusī mattabhramarais saroruhair
 parāsi mantāgremales sa ta
 gunair viśesādhiḡatais tu dehinaḥ || 19 ||
 nvācūta kṣā hīna

Es bedarf wohl kaum noch eines weiteren Beweises, daß die beiden Texte identisch sind, und daß überall, wo die Inschrift von der Jatakamālā abweicht, feldlerhafte Lesungen vorliegen. In einer Reihe von Fällen zeigt auch das beigegebene Faksimile deutlich die richtige Lesart: 4a Inks *la* anstatt *na*, 4b *dgu* anstatt *mlu*, *bhū* anstatt *dhe*, 15a *aga* anstatt *suta*, 15b *tu* anstatt *dra*, 15c *ava* anstatt *suṇā*, *mṛtyu* anstatt *mulpa*, 15d *pramfā* *ḡda* hinter *subham*, 19a *ruhās ta* anstatt *tahā*, 19b *n[o]* anstatt *tā*, *gha* anstatt *ya*, 19c *sa* anstatt *pa*, *bhra* anstatt *gre*, *rai* anstatt *te*, *saroru* anstatt *sa ta*, 19d *rvi* anstatt *nvā*, usw. In den anderen Fällen, wo das Faksimile mit den Lesungen des Pandit übereinzustimmen scheint, handelt es sich um Buchstaben die einander mehr oder weniger ähnlich sehen und hier liegt die Schuld natürlich an dem Zeichner der seine Vorlage ungenau kopierte. Wie jeder, der sich mit Inschriften beschäftigt hat weiß sind solche Versehen bei allen nicht rein mechanischen Reproduktionen fast unvermeidlich.

Der Inhalt der drei Strophen zeigt deutlich was der Gegenstand des darüber befindlichen Bildes war. Die erste Strophe preist den Ort im Walde wo Kṣāntivadin sich niedergelassen hat die beiden anderen Strophen sind der Predigt entnommen, die er den Frauen des Königs hält. Das Bild stellte also offenbar diese Predigt im Walde dar und die dem Asketen gegenüberstehende Figur von der Burgess spricht ist höchst wahrscheinlich eine der königlichen Frauen.

Unter diesem Bilde befindet sich ein anderes das Burgess folgendermaßen beschreibt. Darunter ist ein Brahmana oder Paśupata in einfacher Kleidung auf einem Schemel sitzend mit einem Rudrakṣa Rosenkranz um den Hals. Ihm gegenüber steht eine andere männliche Figur und zwischen ihnen sitzt ein Weib das die Hände vor der ersten Person faltet während sie zu der zweiten spricht. Unter diesen Figuren ist wiederum eine Inschrift die sich als eine Wiedergabe der Strophe 56 des Kṣāntijataka erweist. Sie lautet in Bhagvanlal Indrajis Lesung mit Darüberstellung des richtigen Textes:

gātracchedepy aksataḥsāntidhram
 natracchedity aksataḥsānticira
 cittaṃ tasya preḥsamānasya sādhoḥ |
 nrir tasya kṣepa

nāsīd duḥkham prīṭhyogūn nṛpaṃ tu
 paṭisaṃnyāna mahā tām
 bhrastam dharmād iksya santūpaṃ āpa || 56 ||
 nasa nātra nādevādh āra

Auch hier zeigt das Faksimile zum Teil die richtigen Lesarten, so *ram* anstatt *ra* in a, *ciṣṭja* anstatt *nirer* und *preksa* anstatt *ksepa*¹⁾ in b, *prī* anstatt *pa* in e

Welchen Punkt der Erzählung das zu dieser Strophe gehörige Bild darstellte, läßt sich ohne eine Prüfung des Fresko selbst kaum genau feststellen. Die Strophe verherrlicht die Seelenruhe, die den Kṣāntivādin auch unter den entsetzlichen Martern des Königs nicht verläßt, und das läßt darauf schließen daß die Verstummelungsszene abgebildet war. Burgess' Beschreibung der Personen, in denen wir uns schwer Kṣāntivādin, den König und eine der um Schonung für den Asketen flehenden Frauen erkennen spricht andererseits mehr dafür, daß die der eigentlichen Verstummelung vorausgehende Szene dargestellt war.

Das Kṣāntijātaka ist nicht die einzige Erzählung der Jātakamāla, die den Künstlern von Ajanta als Vorwurf gedient hat. Auf der rechten Seitenwand derselben Kammer der Höhle II findet sich nach Burgess²⁾ das Bild eines Königs, der auf einem Throne sitzt. Auf dem Throne steht eine Inschrift, die Bhagvanlal Indrapati zweifelnd *Caitrivalorkarāja* las und als 'King Chattri of Valorka' deutete. Die richtige Lesung ist aber sicherhch *Maitribalo rajā*³⁾, und das Bild stellt den Bodhisattva in seiner früheren Geburt als König Maitribala dar. Die Geschichte dieses Königs bildet den Inhalt der achten Erzählung der Jātakamāla. Maitribala wird dort als ein Muster von Menschenliebe gefeiert, er geht in seiner Güte so weit, daß er einst fünf Yakṣas die ihn um Nahrung bitten, mit seinem eigenen Fleisch und Blute sättigt.

Die Richtigkeit meiner Erklärung wird durch die Inschrift bestätigt, die sich nach Burgess über dem Bilde des Königs befindet. Sie ist stark verstummelt, aber das Vorhandene genügt, um sie mit Sicherheit mit Strophe 44 des Maitribalajātaka zu identifizieren. Die Strophe und Bhagvanlal Indrapatis Text der Inschrift lauten

hrīyamānavakāśam tu

danapṛīṭyā punah punah |
 nā

¹⁾ Dies ist wohl nur Druckfehler denn *preksa* ist so deutlich wie man es nur wünschen kann.

²⁾ A n O S 82

³⁾ Das zwischen den beiden Wörtern stehende *ri*, das in dem Faksimile mehr wie *li* aussieht kann natürlich nicht richtig sein eine befriedigende Verbesserung vermag ich indessen nicht vorzuschlagen.

Trikāṇḍas 2, 8, 37 (412) und Śisupālav 18, 71, bei Elefanten die Stelle unterhalb des Knies, wo die Kette umgelegt wird. Die Übertragung des Wortes von der Kette auf das, woran sie angebunden wird, ist hier also ähnlich wie bei *ālāna*.

Die Übereinstimmung in der Bedeutung von *ālāna*, *nīdāna* und *sam dāna* zeigt meiner Ansicht nach aufs deutlichste, daß *ālāna* aus *ādāna* entstanden ist. Die alte Form ist im Atharvaveda erhalten, wo sie an zwei Stellen in Verbindung mit *samdāna* erscheint

ādānena samdānenāmītrūn ā dyāmasi |
idam ādānam akaram tapasendrena sāmśitam |
amitra ye tra nah santi tām agna ā dyā tvam ||
ainān dyatām indrāgnī sōmo rājā ca medināu |
indro marutvān ādānam amitrebhyah krnotu nah || VI, 104, 1—3
ut tsihatam ā rabhethām ādānasamdāndbhyām |
amitrānām sēna abhi dhattam arbude || XI 9, 31)

Wir gewinnen somit einen neuen Beleg für den Übergang von *d* in *l*, der sich nicht durch die Nachbarschaft eines *r* oder *l* erklären läßt. Andere derartige Beispiele aus dem Sanskrit, *kusūla* neben *kusidāya*, *lāla* neben *av haoda*,* *chala* neben *chada*, *chadman*, hat Wackernagel, Altind Gr I, § 104b gesammelt. Es gehören ferner hierher palī *alimpana*, *ālīmpāpeti*, pk *paluṇi*, *ālīvana* zu Wurzel *dip*, pk *kalamba* aus sk *ladamba*, pk *durālāsa* aus sk *dvadāsa*, u a m ²⁾ Vgl umgekehrt sk *udākhala* neben ved *ulākhala*, Wackernagel a. a. O. § 156³⁾ In *samdāna* und dem seltenen *uddāna* ist der Wechsel offenbar nicht eingetreten, weil das *d* durch den vorausgehenden Konsonanten geschützt war. Daß sich kein dem *ālāna* analoges *nīlāna* findet, hat seinen Grund wohl darin, daß *nīdāna* in seiner ursprünglichen Bedeutung schon früh aus der eigentlichen Volkssprache schwand und nur in der Sprache der Gebildeten als philosophischer Ausdruck fortlebte⁴⁾.

Ālāna ist also wenn ich recht sehe, kein echtes Sanskritwort, sondern stammt aus der Sprache des niederen Volkes, aus dem Jargon der Elefantenwarter und treiber, was bei der Bedeutung des Wortes begreiflich genug ist. Mallinātha zu Raghuv. 4 69 und Uhlenbeck, Etym. Wörterbuch leiten das Wort von *l* ab. Ich sehe keinen Weg, die Bedeutungen von *ālīyate* und *ālāna* zu vereinigen.

¹⁾ Vgl. für den Gebrauch von *ādā* Rv. II, 13 9, IV, 10 8 79 4 Athv. XII, 5 15.

²⁾ E. Müller, Palī Grammar, p. 29. Fischel Grammatik der Prakritsprachen, § 244 wo die genaueren Nachweise zu finden sind.

³⁾ Es ist mir übrigens nicht unwahrscheinlich, daß *ālāna* durch *ālāna*, *ādāna* hindurch aus *ādāna* entstanden ist, mit der Zerebralisierung des Dental, die auch sonst mittelindisch nicht selten ist, doch fehlen entscheidende Formen. Die Schreibung *ālāna* in unghalesischen Palī Handschriften (z. B. Jāt IV, 308, 4) beweist in dieser Hinsicht nicht viel, vgl. E. Müller a. a. O. p. 27.

⁴⁾ Der Beleg aus dem Abh. stammt aus einem *śikhāna purāṇa*.

Eine indische Glosse des Hesychios¹⁾.

Im American Journal of Philology, vol XXII, p 195ff haben Louis H Gray und Montgomery Schuyler, jr den indischen Glossen des Hesychios eine zusammenhangende Untersuchung gewidmet, zu der auch Charles R Lanman einige Bemerkungen beigetragen hat Trotz alles Scharfsinns, den die genannten Gelehrten auf die Erklärung jener indischen Wörter verwendet haben, bleibt doch der größere Teil von ihnen dunkel, nur bei βαρχμῶες, γενοί, μαι und μωριῖς scheint mir die Deutung zweifellos zu sein Ich glaube diesen sicher gedeuteten Glossen noch eine andere hinzufügen zu können, nämlich μαμάτραι οἱ στρατηγοί, τὰρ Ἴδοις

Gray und Schuyler führen μαμάτραι auf sk marmatra zurück, ohne sich im übrigen zu verhehlen, daß dieser Erklärung eine Reihe von Schwierigkeiten entgegenstehen, sowohl was die Bedeutung als auch was die Form betrifft Zunächst ist marmatra überhaupt ein ganz seltenes Wort, das P Wb gibt nur einen einzigen Beleg aus der Serampore Ausgabe des Rāmayana auf Benfey's Autorität Und an dieser Stelle bedeutet das Wort 'Panzer' Wie marmatra, wörtlich 'der Blößenschutz', je zu der Bedeutung 'Feldherr' kommen sollte vermag ich nicht einzusehen Endlich mußte marmatra in der griechischen Schreibung doch als μαματραῖ erscheinen oder, falls die Prakritform zugrunde liegen sollte als μαμμάτραι oder μαμάρραι, entsprechend pk *mammatta oder *māmatta μαμάτραι mußte, wie schon Gray und Schuyler bemerkt haben eine Mischform sein allein was soll die Entstehung einer solchen Form veranlaßt haben?

Ich kann unter diesen Umständen die Erklärung von μαμάτραι durch marmatra nicht für richtig halten Meiner Ansicht nach kann μαμάτραι nur sk mahāmātra sein Sk mahāmātra bezeichnet jeden hohen königlichen Beamten Amara, Halāyudha und Hemacandra erklären es durch pradhāna, Medinikara durch amātya Wie die Zitate im P Wb zeigen erscheint das Wort in dieser Bedeutung in den Epen und zum Beweise daß es auch der Umgangssprache angehörte genügt es wohl an die mahāmūtas und die dhammamahāmūtas zu erinnern, von denen Asoka in seinen Edikten spricht Von seiten der Bedeutung läßt sich also nichts gegen die Identifizierung von μαμάτραι mit mahāmātra einwenden und ebensowenig sind lautliche Schwierigkeiten vorhanden Wie schon die Glosse μαι μεγα, Ἴδοις zeigt²⁾, blieb inlautendes h in der griechischen Schreibung unbezeichnet, daß *μαμμάτραι dann zu μᾶμμάτραι wurde, bedarf wohl keiner

¹⁾ Vgl jetzt J S Speyer im American Journal of Philology, vol XXII, p 441 — Anm der Red

²⁾ Andere Beispiele bei Wachernagel, Altind. Grammatik I, § 211a. Auch μαισώλο, ζῶν τετραποδ, γενομενόν ἐν τῇ Ἰδοίᾳ, ὅμοιον μέσσοι, möchte ich lieber mit sk mahiṣa, Bußel, zusammenbringen als mit sk मेघ, Widder, da sk e kaum durch gr ai wiedergegeben sein kann

weiteren Erklärung Eine genaue Parallele bildet der Flußname *Μάηαδος* = sk *Mahānada*

Was die Glosse *δορσάνης δ' Ἡρακλῆς παρ' Ἡδοίς* betrifft, so möchte ich darauf hinweisen, daß schon S Lévi, JA IX, 9 p 37, die ansprechende Vermutung aufgestellt hat, daß *δορσάνης* aus *ρορσάνης* = sk *Arsna* verderbt sei

Die Jātakas und die Epik.

Die Kṛṣṇa-Sage

In seinem Aufsatz über eine buddhistische Bearbeitung der Kṛṣṇa Sage¹⁾ bemerkt E Hardy, daß Anspielungen auf die Geburt und das Jugendleben des Kṛṣṇa in der älteren Literatur selten seien, und daß speziell 'alte Liedstrophen buddhistischer Provenienz uns hier nicht zur Verfügung standen' Allerdings führt Hardy selbst Gāthā 35 des Mahāummaggajātaka (546) an

atthi Jambavatī nāma mātā Sibbissa rājino |

esā bhariyā Vāsudevassa Kanhassa mahesi piyā ||

Allein er meint, daß hier der Rest einer anderen Sage vorliege Nun ist aber die in der Gāthā genannte Jambavatī, wie ebenfalls schon Hardy bemerkt hat doch sicherlich identisch mit der Jāmbavatī, der Tochter des Barenkönigs Jāmbavat, die nach Hariv 2072 Kṛṣṇas Gemahlin war

lebhe Jāmbavatīm lanyām rkarāṇasya sammalām ||

Allein 'daß sie Mutter des Königs Śibi sei, weiß der Harivamśa nicht', bemerkt Hardy Nun heißt aber der Sohn des Kṛṣṇa und der Jāmbavatī nach Hariv 6773 Śamba, und die Ähnlichkeit dieses Namens mit dem Sibbi der Gāthā ist doch zu groß, als daß man auch nur einen Augenblick an ihrer Identität zweifeln könnte Wie man sich die bestehende lautliche Differenz erklären soll, ist nicht leicht zu sagen Wer die Form *Sibbissa* für alt hält, könnte sich auf Falle berufen wie p *Ollāka* für sk *Ilśrāku* p *Akatti* (Jāt 480, 1 usw.), *Alatti* (Cariyāp 1) für sk *Agastya*, p *Erāpatha* (Jāt 203, 1) für sk *Airataṭa*, p *Nemi* (Jāt VI, 96, 24) für sk *Nimi*, p *Kulāḍva* (*Kulāḍva*) (Jāt 322, 20 usw.) für sk *Kulāḍva* (*Kulāḍva*) II, 357, 9, *Kannapennā* (Jāt V, 162, 8 usw.) für sk *Kṛṣṇatenā* p *Godhāvarī* (Jāt V, 132, 3 usw.) für sk *Godāvarī*, wo überall die Paliform des Namens mehr oder weniger stark von der des Sanskrit abweicht ohne daß man ihren gemeinsamen Ursprung in Frage stellen könnte Wahrscheinlicher ist es mir indessen, daß *Sibbissa* verderbt ist Wie unsicher die Überlieferung des Namens ist, geht schon daraus hervor, daß er im Kommentar zur Gāthā als *Sira* oder *Sira*²⁾ erscheint Und wie nahe es für einen Abschreiber lag,

¹⁾ ZDMG 53 47f

²⁾ So in den singhalesischen Handschriften

ein ursprüngliches *Sambassa*¹⁾ oder allenfalls *Simbassa*²⁾ in *Sibbissa* zu ver-
ändern, wird begreiflich, wenn man bedenkt, wie gelaufig den Buddhisten
der Name des Śibikönigs war, gehörte doch die Erzählung von der selbst
losen Hingabe jenes Königs zu den beliebtesten buddhistischen Jātakas.
Von einer in der indischen Heldensage verhältnismaßig so wenig hervor-
tretenden Persönlichkeit wie Śāmba aber hatte ein singhalesischer Mönch
schwerlich je etwas vernommen. Übrigens hat der Kommentator der Gāthā
wohl noch gar nicht an den Śibikönig gedacht. Er bemerkt ausdrücklich,
daß der Sohn der Jambāvati nach dem Tode seines Vaters in Dvāravati
geerrscht habe, während die Hauptstadt des Śibireiches nach der Prosa-
erzählung des Sivijāt (499) und des Ummadantijāt (527) Ariththapura,
nach der des Vessantarajāt (547) Jetuttara ist.

Allein es bleibt noch eine weitere Schwierigkeit. Nach dem Harivamśa
ist Jāmbavati die Tochter des Barenkönigs. Der Pali Kommentator berichtet
dagegen, daß sie ein schönes Candālamädchen gewesen sei, Vāsudeva, d. i.
Kṛṣṇa, sei ihr eines Tages vor dem Tore von Dvāravati begegnet, habe sich
sofort in sie verliebt und sie zu seiner Gemahlin gemacht. Müssen wir
diese abweichende Auffassung schon dem Dichter der Gāthā zuschreiben?

Die Gāthā bildet einen Teil der Rede des Papageien Māthara, der das
Starenweibchen des Pañcalakönigs überreden will, ihn zu heiraten. Die
Starin macht die Einwendung (G 33)

‘Ein Papagei liebt wohl ein Papageienweibchen, ein Star wohl eine
Starin, wie paßt aber die Verbindung eines Papageien mit einer Starin?’

Darauf antwortet der Papagei (G 34—36)

‘Wenn ein Verliebter eine Frau begehrt und wenn es auch ein Candāla-
weib wäre, so ist jede³⁾ Verbindung passend, falls Liebe vorhanden ist,
ist keine unpassend.’

‘Da ist die Mutter des Königs Sibbi, Jambāvati mit Namen, sie war
die Gattin des Vāsudeva, die geliebte Gemahlin des Kanha.’

‘Die Kimpurisafräulein Rathavati, auch die liebte den Vaccha, ein Mann
schloß eine Verbindung mit einem Tierweibchen. Falls Liebe vorhanden
ist, ist keine Verbindung unpassend.’

Wir haben also in G 36 ein Beispiel für die Verbindung eines Mannes
mit einem Wesen, das zwischen Mensch und Tier in der Mitte steht, ja
geradezu zu den Tieren gerechnet wird. Ist es da nicht ganz wahrschein-
lich, daß der Dichter auch in der vorausgehenden Strophe ein ähnliches
Beispiel gegeben hat, daß er also wußte, daß Jambāvati die Tochter eines

¹⁾ Samba lautet der Name im Prakrit der Jainas, siehe ZDMG XLII, 496, Z 23,
27 usw.

²⁾ Vgl. Pischel, Grammatik der Prakrit Sprachen § 109. Eine Parallele für die
Überführung des Stammes in die 1. Flexion bildet das handschriftlich belegte *Samba-*
rissa, *Sambarim* für *Sambarassa*, *Sambaram* in Samyuttanikāya I, 227.

³⁾ Ich lese mit B⁴ *anbho hi*, *anbhe hi* ist vielleicht ein stehengebliebener Maga-
dhismus.

Baren war? Der Kommentator oder schon seine Vorgänger kannten die alte Sage nicht mehr die ganze sehr armliche Erzählung von dem Candala mädchen Jambavatī beruht offenbar auf den Worten *candālīkam apī* in G 34 Wie wenig der Kommentator von der echten Sage wußte geht schon aus den Schlußworten seiner Erläuterung hervor *so pitu accayena Diva ratīyam rajjam karesi* Es wäre meiner Ansicht nach ganz falsch aus dieser Äußerung etwa zu schließen daß der Kommentator eine Fassung der Sage gekannt habe nach der ein Sohn des Kṛṣṇa den Untergang des Geschlechtes überlebte und seinem Vater in der Herrschaft folgte Man darf aus jenen Worten nichts weiter folgern als daß der Kommentator ein in der Sagenkunde ganz unbewandelter Mann war der nicht einmal die buddhistische Prosaerzählung des Ghatajataka kannte Denn auch diese läßt ebenso wie die brahmanische und die jnistische Fassung die Söhne des Kṛṣṇa sämtlich in dem großen Kampfe umkommen

Wir müssen uns nur klar machen daß wenn uns nur die Gatha ohne den Kommentar erhalten wäre kein Mensch je bezweifeln würde daß sie genau die im Harivaṃśa berichtete Sage reflektiere Und wenn wir bei gewissen Jātakas wie zum Beispiel dem Nahnika oder dem Dasaratha jataka den strikten Nachweis führen können daß die Prosaerzählungen nicht die alte von den Gathas vorausgesetzte Sage wiedergehen sondern aus bloßer Unwissenheit verstummelte oder verschlechterte Versionen der selben sind was verpflichtet uns dann in einem Falle wie dem gegenwärtigen den Angaben des Kommentators höheren Wert beizumessen? Im Gegenteil die ganze Art der Entstehung der Jataka Prosa nötigt uns in allen Fällen wo ein Jataka von der alten Sage abweicht für die Gāthas die Kenntnis der alten Sage als das Wahrscheinlichere anzunehmen wo fern der Text der Gatha selbst dem nicht deutlich widerspricht

Ich glaube daß wir unter diesen Umständen auch die übrigen Gathas die auf die Kṛṣṇa Sage Bezug haben viel scharfer von der Prosaerzählung des Ghatajataka trennen müssen als Hardy es getan hat Hardy meint¹⁾ daß die Prosaerzählung so alt sei wie die Gatha Bestandteile der Jataka sammlung d h in vorchristliche Zeit hinaufreiche Ich vermag diese Ansicht nicht zu teilen

Die Gathas die hier in Betracht kommen sind schon von Hardy vollständig gesammelt Es sind abgesehen von der schon besprochenen G 35 des Mahāumaggajataka (546) die fünfzehn Gāthas des Ghatajātaka (454) G 25 des Kumbhajataka (512) und G 29 des Samkicajataka (530) Die Gathas fasse ich chronologisch zunächst als Einheit ob es einmal gelingen wird auch hier ältere und jüngere Strophen zu unterscheiden muß die Zukunft lehren

Genau genommen ist es nur ein einziger Punkt in dem die Gathas die Prosa und die brahmanische Sage sämtlich übereinstimmen der Name

der Stadt Dvārakā, die sich ubrigens auch der Verfasser der Gāthās, wie aus G 3 des Ghatajātaka deutlich hervorgeht, als Wohnort des Kṛṣṇa und seiner Bruder dachte Immerhin mag man aber auch die in G 1, 2 und 6 des Ghatajātaka erscheinenden Namen Kanha und Kesava hierher rechnen, da sie der Verfasser der Prosa richtig auf Kṛṣṇa Vāsudeva bezieht Von den Erklärungen, die der Kommentator über den Ursprung dieser Namen gibt, weiß allerdings die brahmanische Sage nichts den Namen Kesava soll Kṛṣṇa seinem schönen Haare (*leśa*) verdanken, und Kanha soll sein Gotra-name sein, da er zu dem Gotra der Kanhāyanas gehört habe¹⁾ Der Kommentator faßt Kanha also offenbar als Äquivalent eines sk Kāṛṣṇa auf Hardy meint²⁾, man dürfe die letztere Erklärung nicht ohne Grund verwerfen Ich glaube, er tut damit den Kenntnissen des Kommentators doch zu viel Ehre an *Vāsudevassa Kanhassa* in G 35 des Mahāummaggaj heißt 'des Kṛṣṇa, des Sohnes des Vasudeva', und weiter nichts Der Kommentator freilich, der ebensowenig wie der Prosaerzähler die wahre Bedeutung von Vāsudeva kennt, hält dies für den eigentlichen Namen und weiß daher mit dem Namen Kanha nichts weiter anzufangen, als daß er ihn für einen Gotranamen erklärt

Wir haben ferner drei Punkte, in denen sich die Gāthās, in Übereinstimmung mit der Prosa, von der brahmanischen Sage unterscheiden³⁾ Erstens wird Jāt 454, 1, 2, 11, 15 ein Bruder des Kṛṣṇa namens Ghata⁴⁾ erwähnt, von dem wir sonst nichts wissen Wenigstens habe ich einen solchen Namen weder im Epos noch in den langen Listen der Bruder des Kṛṣṇa in den Purāṇas auffinden können Zweitens ist nach G 15 desselben Jātaka Kṛṣṇa der älteste Bruder (*jettham bhātaram*) Nach der brahmanischen Sage ist er aber wenigstens jünger als Balarāma wenn wir auch über sein Verhältnis zu seinen zahlreichen anderen Brüdern nichts bestimmtes erfahren Drittens gehen die Angehörigen des Kṛṣṇa nach Jāt 530, 29 dadurch zugrunde, daß sie den Rsi Kanhadīpāyana kränken⁵⁾

¹⁾ Dieselbe Erklärung findet sich im Kommentar zu G 35 des Mahāummaggajataka ²⁾ A a O S 48

³⁾ Von der Geschichte die den eigentlichen Inhalt des Ghatajātaka bildet, sehe ich hier zunächst ab

⁴⁾ Im Kayhapetavatthu stets Ghata Hardy (a a O S 26) möchte ihn mit Ghṛta, dem Sohne des Dharma, in Verbindung bringen, seine Ausführungen können mich indessen nicht überzeugen Die buddhistischen Jātaka Erzähler besaßen meines Frachtens weder solche Kenntnisse in der brahmanischen Mythologie noch solche Neigungen zu spitzfindigen Klugeleien, wie Hardy sie ihnen zutraut Dagegen halte ich es nicht für ausgeschlossen, daß unser Ghata identisch ist mit dem in Jāt 355 auftretenden Ghata oder Ghata, der den König Vaṅka über die Nutzlosigkeit des Trauerns in unglücklichen Lebenslagen belehrt, obwohl die Prosaerzählung diesen Ghata zu einem Sohne des Brahmadatta von Bārāṇasī macht

⁵⁾ Die Worte *Kanhadīpāyanaṃ āyaya* sind nicht bestimmt genug, als daß man mit Sicherheit entscheiden könnte, ob in der dem Verfasser der Gāthā vorliegenden Sage tatsächlich schon wie in der Prosa des Ghatajātaka von einer Vergewaltigung

Nach Mbh XVI, 15ff besteht ihre Schuld vielmehr in der Verspottung der Bußer Viśvāmitra, Kanva und Nārada¹⁾ Wir dürfen hier unbedenklich mit Hardy annehmen, daß die Gāthā die ältere Fassung wiedergibt, da sie durch die sonst ganz unabhängige Jaina-Version der Kṛṣṇa Sage²⁾ gestützt wird Auch in der Jaina-Erzählung ist es der Muni Dvīpāyana, der von den Prinzen mißhandelt wird Daß man bei der Aufnahme der Sage in das Mahābhārata den Kṛṣṇa Dvīpāyana durch ein paar andere Rsis ersetzte, ist begreiflich genug Galt er doch als der Verfasser des Werkes, er hatte also selbst erzählen müssen, wie er von den Söhnen des Kṛṣṇa verspottet wurde und wie er selber das Geschlecht des von ihm vergötterten Helden verfluchte

Andersseits haben wir aber doch auch einen Punkt, in dem die Gāthās genauer zu der epischen Darstellung stimmen als die Prosaerzählung, und ein paar andere, wo es nach dem oben Gesagten viel wahrscheinlicher ist, daß die Strophen die brahmanische Fassung und nicht die des Prosatextes reflektieren Jāt 512, 25 und 530, 29 lauten

yañ ce pivitvā Andhakatenhupullā

samuddatire paricārayanā |

upakklamum musalehi aññamaññam

tassā punnam kumbham imam līnātha³⁾ ||

des Rsi im Anschluß an die Verspottung die Rede war Immerhin könnte dieser Zug alt sein, dafür spricht, daß die Jainafassung überhaupt nur von einer Verprügelung des Rsi zu erzählen weiß Die alte Sage fand noch nicht etwas so Ungeheuerliches in der körperlichen Mißhandlung oder selbst Tötung eines Brahmanen In den Gāthas wird uns von einer ganzen Reihe von Königen berichtet, die sich an Brahmanen tätlich vergriffen, ich brauche nur an den tausendarmigen Ajjuna (Jāt 522, 23, 530, 26) an Dandakīn (522, 21, 530, 27), Nalikura (522, 22) und Kalabu (522, 24, 313) zu erinnern Einer späteren Zeit erschien der Brahmanenmord als ein so unerhörtes Verbrechen, daß sie kaum davon zu reden wagte In den Sagen der Epen und der Purāṇas sind es meist wahre Lappalien, um derentwillen Fürstengeschlechter und Königreiche dem Fluche der Brahmanen verfallen Es wäre demnach recht wohl denkbar, daß der epische Erzähler die ursprüngliche Erzählung von der Mißhandlung als allzu anstößig unterdrückte, doch ist dieser Punkt von untergeordneter Bedeutung, da die Verspottung durch den verkleideten Śamba jedenfalls auch in der alten Sage schon den Kernpunkt der Beleidigung bildete

¹⁾ Die späteren Purāṇas stimmen teils mit dem Ḥpos überein teils lassen sie Namen fort oder fügen neue hinzu So hat z B das Viṣṇu (V, 37, 6) dieselben Namen, das Padma (VI, 279, 61) nennt nur den Kanva, das Bhagavatap (XI, 1, 12) dagegen außer den drei genannten noch den Asita, Durvasas, Bhṛgu Aṅgiras, Kaśyapa, Vamadeva, Atri, Vasiṣṭha u a

²⁾ H. Jacobs, Die Jaina Legende von dem Untergange Dvāravatis und von dem Tode Kṛṣṇas ZDMG XLII, 496f

³⁾ Ārya Śura hat die Strophe in der Jātakamālā (XII, 18) nachgebildet
yām pitavanto madaluptasanyā | rṣṣyandhakā vasmṛtabandhubhāvā |
parasparam viṣṇipīṣur gadābhir ummādan | ā nīhiteha kumbhe ||

Āśvaghoṣa spielt auf die Sage an im Buddhacarita (XI, 31)

vināśam tṛyā Kuravo yadartham | rṣṣyandhakā Mātheladanīkās ca |
śūlānśāsthrapratimeṣu teṣu kāmēṣu kasyātmavato ratih syāt ||

‘Kauft mir den Krug ab voll des Weines, wie ihn die Andhakavenhuputtas getrunken hatten, als sie, am Meeresufer sich aufwarten lassend¹⁾, mit Keulen einander angriffen’

Kanhadipāyaṇ' āsajja ism Andhakarenhuyo |

aññaññaṃ musale hantvā sampattū Yamasādanam ||

‘Weil die Andhakavenhus den Rsi Kanhadipāyana gekrankt hatten, gelangten sie in des Yama Haus, indem sie sich gegenseitig mit Keulen töteten’

Das Bild, das wir uns nach diesen beiden Gāthās von dem großen Vernichtungskampfe der Yadavas entwerfen können, stimmt in allen Zügen mit dem des Mausalaparvan überein. Nach dem Epos findet das Fest bei Prabhāsa statt, am Meeresufer (*samudrānte*), wie es XVI, 67 ausdrücklich heißt. Die Yādavas betrinken sich, und in der Trunkenheit entspinnt sich der Zank zwischen Yuyudhāna und Kṛtavarma, der zum Kampfe führt (71 72 88)

tatas tūryaśatākṛnam nalanartakasaṃkulam |

ānartata mahāpāṇam Prabhāse tigmatejasām ||

Kṛsnasya saṃnidhau Rāmah sahitaḥ Kṛtavarmā |

apibad Yuyudhānaś ca Gado Babhrus tathava ca ||

te tu pānamadāvistās coditāḥ kīladharmanā |

Yuyudhānam athābhyagnann ucchistair bhājanais tadā ||

Daß auch im Epos (XVI, 13 94 133) Keulen (*musala*) die Waffen sind, mit denen sich die Geschlechtsgenossen töten, hat schon Hardy betont.

Nun findet der Kampf allerdings auch nach der Prosa des Ghatajātaka am Meeresstrande (*samuddakūṭam kilissamāti mukhadāram gantvā*) und mit Keulen (*musala*) statt, allein daß Trunkenheit die Ursache war, wird nicht erwähnt. Es heißt nur, daß die Fürsten eine große Halle errichteten, sie schmückten, aßen und tranken, im Spiel einander bei den Händen und Füßen packten und dabei in Streit gerieten. Und doch war die Trunkenheit ein wesentlicher Zug der alten Sage. Das geht schon aus der Art der Anführung in der Gāthā hervor: so kann man nur auf etwas Wohlbekanntes anspielen. Es wird weiter aber auch durch die Jaina-Version bezeugt, nach der die Trunkenheit die eigentliche Quelle alles Unheils ist, das die Yādavas trifft. Der ehrwürdige Aristanemi hat prophezeit, daß Śāmba und die anderen Prinzen im Rausche den Dvīpāyana verhöhnen wurden. Um das Unglück abzuwenden, befiehlt Vāsudeva alle geistigen Getränke aus der Stadt herauszuschaffen, sie werden in einer Höhle des Kadambahaines in steinerne Behälter gegossen, wovon der Wein den Namen Kūdambari erhält. Allein nach einem halben Jahre entdecken die Prinzen die Höhle, berauschen sich an dem trefflich herangereiften und geklärten Getranke und begelien in der Betrunkenheit die verhängnisvolle Tat. Allerdings läßt sich nicht bestreiten, daß diese Geschichte von dem Kūdambariweine in allen Einzelheiten sekundär ist; daß sich aber die Trunkenheit in der Jaina-

¹⁾ Vgl. Jat. 483, 17 *nārigaṇḍa pameḍḍayanto*

Erzählung überhaupt zu einem Grundmotiv entwickeln konnte, zeigt doch, daß sie auch schon in der alten Sage eine Rolle spielte

In der Gāthā 512, 25 ferner werden die Yādavas als *Andhakavenhu-puttā* bezeichnet. Nach der Prosa des Ghatajātaka führen sie diesen Namen, weil sie, obwohl von Upasāgara erzeugt, als die Söhne des Sklaven (*dāsa*) Andhakavenhu gelten. Müssen wir annehmen, daß schon der Dichter der Gāthā den Namen in diesem Sinne auffaßte? Keineswegs. In der Gāthā 530-29 werden die Brüder *Andhakavenhuyo*, die Andhaka Vrsnis, genannt, und wenn an der ersteren Stelle dem Namen *puttā* hinzugefügt wird, so ist es nur, um die Zugehörigkeit zu dem Stamme zu bezeichnen. So redet im Samkhopālayataka (524, 5, 6) Ālira die Jager an, die eine Riesenschlange erbeutet haben

*kūhim ayam niyati bhīmalāyo
nāgena kim lāhatha Bhojaputtā ||*

und erhält die Antwort

*nāgo ayam niyati bhojanattham
parattakāyo urago mahanto |
sāduñ ca thulāñ ca muduñ ca mamsam
na tvam ras' amñāsi Vīdehaputta ||*

Die Anrede *Vīdehaputta* kehrt in G 9 wieder. Die Jager werden auch in G 12 und Nidanak G 260 als *Bhojaputta* und in G 4 als *Mūlācaputta* bezeichnet. Hierher gehört auch der *Satiyaputra* und der *Keralaputra* in Aśokas zweitem Felsenedikte. *Putra* hat in diesen Namen die Funktion eines Taddhitasuffixes, *Satiyaputra* und *Keralaputra* stehen mit Namen wie *Pāñcāla*, *Vaideha* usw. (Pān 4, 1, 168) auf gleicher Stufe. Dieselbe abgeschwachte Bedeutung hat *putra* im Sanskrit oft in dem Worte *rājaputra*. Wenn in Ram I, 61 Śunahśepa zu König Ambarīsa von Ayodhya der sonst in dem ganzen Gesange stets *rajan*, *nareśvara*, *pārthiva*, *mahipati*, *rājarsi* usw. genannt wird in V 21 sagt

*putā jyestham arikreyam mātā cāha lanīyasam |
rikreyam madhyamam manye rājaputra nayasva mām ||*

so will er ihn mit der Anrede *rājaputra* nicht als den Sohn eines Königs sondern einfach als *ksatriya* als Angehörigen der zweiten Kaste bezeichnen. *Rājaputra* ist hier der Vorläufer des heutigen Rajputen. Einen analogen Fall bildet im Pali das so überaus häufige *devaputta*. *Devaputta* bezeichnet wie schon Childers gesehen hat¹⁾, den einzelnen Gott als Mitglied des Deva geschlechtes. Der Begriff des Sohnes ist völlig verblaßt, im Bhaddasāla jātaka (465) wird zum Beispiel für eine und dieselbe Person bald der Ausdruck *devarājan* bald *devaputta* gebraucht (IV, 154 4 22, 155 25 157, 11 23).

Über die wahre Bedeutung des Wortes *Andhakavenhu-putta* kann also kein Zweifel herrschen. Andererseits halte ich es aber gar nicht für aus-

¹⁾ Dictionary of the Pali Language s. v. Nach *devaputta* ist dann auch das Wort *devadhūta* für Göttern gebildet.

geschlossen, daß der Verfasser der Prosa gerade durch das Mißverstehen dieses Ausdruckes zu dem als Personennamen absurden Namen Andhaka-venhu kam. Er hatte aber offenbar auch etwas von dem wahren Namen jenes Sklaven, Nandagopa, gehört, und so half er sich denn aus der Schwierigkeit, indem er die Frau des Sklaven Nandagopā benannte.

Ahnlich hegt die Sache bei G 2 des Ghatajātaka, die einen Rohineyya in der Umgehung des Kṛṣṇa erwähnt

tassa tam vacanam sutvā Rohineyyassa Kesaro |

taramānarūpo vutthāsī bhātu sokena attito ||

Nach der Prosaerzählung ist dieser Rohineyya ein Minister (*Rohineyyo nāma amacco*). Allein, was verpflichtet uns, diese Ansicht auch dem Verfasser der Gāthā zuzuschreiben? Rohineyya heißt 'der Sohn der Rohinī', und wenn der Rohinī auch noch andere Söhne zugeschrieben werden, so hat doch sicherlich jeder mit der Sage seiner Heimat auch nur einigermaßen vertraute Hindu gewußt, daß mit dem Sohne der Rohinī *kar' īṣṣṣṣ* Balarama gemeint sei. Fast alle Lexikographen, Amara, Purusottama, Hemacandra, Halāyudha Medinikara, führen Rauhineya als Synonym von Balarāma auf. Auch im Epos wird Rauhineya ohne weiteren Zusatz in diesem Sinne gebraucht, z. B. Mbh I, 7148f

Yrsnīprativras tu Kurupravirān

āsamsamānah saha Rauhineyah |

jagāma tām Bhārgava-karmaśūlām

yatrāsate te puruṣaprativrah ||

tatropariṣṭam prthudirghabādhum

dadarśa Kṛṣṇa saha Rauhineyah |

Ajātaśatrum parivārya tāmś capy

upopariṣṭān jvalanaparakūṣān ||

tato 'braurid Yasudevō 'bhigamya

Kuntisutam dharmabhṛtām varistham |

Kṛṣṇo haṁ asmāt nṛpīdya pādaū

Indhīsthirasyājyauśhasya rūjñān ||

tathaita tasyāpy anu Rauhineyas

tau cāpi dr̥ṣṭān Kuravo 'bhyanandan

Mbh V, 4

Pāñcūlarājasya samīpatas tu

Śimīprativrah saha Rauhineyah |

Mbh VII, 8220

Jarūsandho 'turuṣṭa Rauhineyapradharastah |

Har 4419

Akrūrasya kathūbhīs tu saha Kṛṣṇena jāgratah |

Rauhīneyatṛīyasya nīlā nī ryaṭyavarātata ||

So kommt Rauhineya noch in Inschriften aus dem 14. Jahrhundert vor, z. B. Journ. Bombay A. Soc. Vol. XII, p. 353

*Harīharanṛpa Buḥlabhumipālāv
 itī bhuvī tasya sūtā ubhāṛ abhūtām |
 punar api bhuvanabhīraḥsanārtham
 samupagatūv va Rauhineya Kṛsnau¹⁾ ||*

Der Verfasser der Prosa freilich weiß von der Identität des Rauhineya mit dem Balarama und von der Rohini überhaupt nichts mehr. Er macht den Baladeva zum Sohne der Devagabbhā und sieht in dem Rohineyya irgendeinen gleichgültigen Münster. Wir scheint daraus deutlich hervorzugehen, daß uns die Kṛṣṇa Sage in der Prosaerzählung in verwildertem Zustande vorliegt, so wie eine so komplizierte Sage losgelöst von der Heimat allmählich werden mußte. Die Namen der Sage kehren wieder, aber alles ist in heillosen Verwirrung. Eine vollständige Vergleichung der Jataka Prosa mit der Erzählung des Mahābhārata hat schon Hardy gelehrt, hier seien daher nur ein paar Punkte hervorgehoben, die auf die Arbeitsweise des Verfassers Licht werfen.

Im Harivamsa haben wir Kamsa nebst acht Brüdern, die alle die Söhne des Ugrasena sind. Im Jātaka wird daraus ein Kamsa und ein Upakamsa, die Söhne des Mahākamsa. Die Namen sind nach bekanntem Muster geildet, in der Prosa des Bhisajataka (488) finden wir ebenso einen Mahakañcanakumara und seinen jüngeren Bruder Upakañcanakumara, im Kommentar des Mahāummaggajataka (VI 470-29) einen Culani und seinen Vater Mahaculani usw. Nach diesem Muster wird im Ghatajataka denn auch gleich noch eine andere Familie konstruiert, ein Mahāsagara mit zwei Söhnen Sagara und Upasāgara. Wir haben hier das gleiche einfache Unwissenheit entspringende schematische Verfahren, auf das ich schon bei früherer Gelegenheit hingewiesen habe²⁾. Die Verhältnisse sind genau so zu beurteilen wie beim Dasarathajataka (461), wo in der Prosaerzählung Rāma nach der Schablone in den Himavat zieht, während die Gāthā 513-17 in Übereinstimmung mit der echten Sage den Dandakawald als seinen Verbannungsort bezeichnet.

Der eben erwähnte Upasagara wird nach der Prosa der Vater des Vāsudeva. Der Verfasser kannte also noch diesen Beinamen des Kṛṣṇa, wußte aber wie schon oben bemerkt, nicht mehr, daß er einfach der Sohn des Vasudeva bedeute.

Die Sagara Familie lebt im nördlichen Madhura, während dies in der echten Sage die Hauptstadt des Kamsa ist; dagegen wird Kamsa nach Asitañjana versetzt. Der Ausdruck Uttaramadhura verrät deutlich, daß der Verfasser der Prosa ein Singhalese war oder wenigstens in Ceylon schrieb. Ein Schriftsteller in dem Heimatlande des Buddhismus wäre sicherlich nicht auf den Gedanken gekommen, jene nähere Bestimmung hinzuzufügen, denn wie hätte einer seiner Leser dazu kommen sollen, wenn er von Madhurā

¹⁾ Ich habe die zum Teil fehlerhafte Schreibung verbessert.

²⁾ Gött. Nachr. Phil. Hist. Kl. 1897 S. 127, siehe oben S. 36.

hörte, an die ferne Residenz der Pāndya Könige zu denken. Anders der Singhalese. Für seine Leser war Madhurā ohne weiteren Zusatz natürlich das Madhurā auf dem gegenüberliegenden Festlande, für sie mußte das Matlurā an der Yamunā besonders als solches gekennzeichnet werden.

In bezug auf den seltsamen Namen Asitañjana möchte ich eine Erklärung vorschlagen, die allerdings nicht mehr zu sein beansprucht als eine Vermutung und bei der ganzen Sachlage auch kaum mehr als das sein kann. Im Harivamśa 6428ff wird uns über die Geburt des Kālayavana berichtet. Der Guru der Vrsnyandhakas, Gārgya, gab sich strenger Buße hin, um einen Sohn zu erhalten, und zwar in der Stadt Ajitañjaya (6430 *nagare tv Ajitañjaye*). Rudra verheißt ihm zur Belohnung die Erfüllung seines Wunsches. Gārgya erzeugt mit einer als Hirtenmädchen auftretenden Apsaras den Kālayavana, den der kinderlose König der Yavanas als Sohn annimmt. Sollte nicht dies, soweit ich weiß, nur hier belegte Ajitañjaya¹⁾ mit dem Asitañjana des Jātaka identisch sein? Natürlich mußte in dem Falle der Name in einem der Texte oder vielleicht gar in beiden verderbt sein²⁾, allein man braucht nur einmal die Listen der historischen Dynastien in den verschiedenen Purānas miteinander zu vergleichen, um sich zu überzeugen, daß eine solche Annahme nichts Auffälliges hat, zumal bei einem so vereinzelt stehenden Namen. Zugunsten meiner Vermutung spricht auch der Umstand, daß der Prosaerzähler sicherlich von der mit der Kṛṣṇa Sage aufs engste verbundenen Kalayavana Sage etwas wußte. Schon Hardy hat darauf hingewiesen, daß in dem Kālasena oder Kalayāna, wie B^d liest, dessen Reich die Brüder erobern eine Reminiszenz an den Kālayavana vorhege³⁾. Daß er im Jātaka König von Ayojjha ist und daß er von den Brüdern gefangen genommen wird während er im Epos durch Śivas Gnade für Kṛṣṇa unbesieglich ist und nur dem Zorne des Mucukunda erliegt, spricht bei der ganzen Art der Erzählung durchaus nicht gegen die Identifizierung.

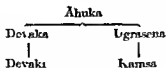
Die Mutter des Kṛṣṇa heißt im Jātaka Devagabbhā und ist die Schwester des Kamsa. Was den Namen betrifft, so könnte man versucht sein, in Devagarbhā den alten Vollnamen zu erkennen, dessen Koseform in Devaki vorliegen würde, allein die zahllosen Ungenauigkeiten, deren sich der Verfasser schuldig macht, legen doch die Annahme naher, daß er auch hierin nur seiner eigenen Phantasie gefolgt sei. Eher wäre es möglich, daß die Darstellung des Verwandtschaftsverhältnisses der Mutter des Kṛṣṇa zu Kamsa auf wirklicher Überlieferung beruhte. Nach dem Harivamśa (2024ff), dem sich das Vayupurāṇa (II, 34, 118ff) das Viṣṇupurāṇa (IV, 14, 5) und

¹⁾ In den Wörterbüchern finde ich den Namen überhaupt nicht.

²⁾ Vielleicht durch künstliche Ausdeutung Ajitanjaya bedeutet 'den Unbesiegten besiegend', Asitañjana schwarze Augensalbe.

³⁾ A a O S 36. Vielleicht sind, wie ebenfalls schon Hardy vermutet hat, Kālasena und Kalayana in einem ursprünglichen Kalayana zu vereinigen.

das Bhāgavatapurāṇa (IX, 24, 21ff) anschließen, ist allerdings Devakī die Kusine des Kamsa von Vaters Seite, wie sich aus dem folgenden Stammbaum ergibt



Eine Reihe puranischer Werke stimmen indessen mit dem Jataka überein, indem sie Devakī ausdrücklich die Tochter des Ugrasena und die Schwester des Kamsa nennen. Im Padmapurāṇa (VI, 272, 5) wird von Vasudeva gesagt, daß er heiratete

Ugrasenasya duhitām Devakīm devavarninīm |

und ein paar Zeilen später (V 9) von Kamsa

taḥ chrutvā hantum ārebhe Kamsaḥ 'pi bhaginīm tadā |

Und im Vāyupurāṇa, das bei der Aufstellung der Genealogie wie oben erwähnt dem Harivamśa folgt, heißt es trotzdem nachher (II, 34 201f)

Ugrasenā:majāyam ca kanyām Anakadundubheḥ |

nivedayāmāsa tadā kanyet: subhalaḥsanā |

śvasāyam tanayam Kamsaḥ jātam navāvadhārayat ||

Auch in zwei angeblich dem Bhaviṣyottara und dem Viṣṇupurāṇa entnommenen Texten, die die Kṛṣṇajanmāṣṭamī behandeln erscheint nach Webers Angaben die Devakī als Schwester des Kamsa¹⁾

Hardy²⁾ meint nun, daß dieselbe Anschauung auch im Harivamśa an einer Stelle zutage trete, nämlich in der Verkündigung des Nārada (II, 1, 16 = 3105) wo von Devakī als der 'jüngeren Schwester' des Kamsa gesprochen wird

tatraiva Devakī ya te Mathurāyam laghusīśa³⁾ |

yo 'syā garbho 'stamaḥ Kamsa sa te mṛtyur bhaviṣyati ||

Ich möchte demgegenüber aber doch darauf hinweisen, daß der Ausdruck *laghusīśa* nicht beweiskräftig ist. Nach einem Sprachgebrauche, der sich in einzelnen Teilen Indiens, wie zum Beispiel in den kanaresischen Distrikten, bis auf den heutigen Tag erhalten hat, können die Wörter für Bruder und Schwester auch zur Bezeichnung der Kinder des Oheims und der Tante und sogar der Kinder des Oheims und der Tante des Vaters verwendet werden. Diese Erscheinung ist in Inschriften festgestellt, und unter

¹⁾ Über die Kṛṣṇajanmāṣṭamī Phil u histor Abh d Ak d Wiss zu Berlin aus dem Jahre 1867 S 250 Anm 257 Anm

²⁾ A a O S 32

³⁾ N^e liest an der betreffenden Stelle *pitṛvatsā* eine Lesart, mit der ich nichts anzufangen weiß, da Devakī soviel ich weiß nirgends als die Schwester des Ugrasena bezeichnet wird. Nilakanṭha erwähnt die Lesart und führt eine ziemlich künstliche Erklärung an: *anye tu pitṛvatsā pātham prakalpya pitṛsambandhinī śvasā vyavahata bhaginī vyavahat*

den von Fleet¹⁾ und Kielhorn²⁾ verzeichneten Fallen sind zwei die dem unsrigen genau parallel sind. In einer Inschrift zu Ālūr aus dem Jahre 1010/11 heißt die Tochter des Irivabedanga Satyasraya die jüngere Schwester des Westlichen Calukya Vikramāditya V der in Wahrheit ihr Vetter vaterlicherseits war. Und in den im Britischen Museum befindlichen Kupferplatten des Sadāsivarāya von Vijayanagara aus dem Jahre 1556 wird die Tochter des Kṛṣṇarāya als die Schwester (*bhagini*) des Sadāsiva, des Sohnes ihres väterlichen Obeims Ranga bezeichnet. Das Wort *laghusvasa* könnte also auch hier im uneigentlichen Sinne gebraucht sein, und es wäre sehr wohl denkbar, daß gerade eine derartige ungenaue Ausdrucksweise dazu geführt hatte in Devakī allmählich die wirkliche Schwester des Kṛṣṇa zu sehen.

Einen kurzen Blick müssen wir auch noch auf die Namen der Brüder im Ghatajātaka werfen. Abgesehen natürlich von den beiden richtigen Vasudeva und Baladeva und dem durch die Gāthā gebotenen Ghata machen sie durchaus den Eindruck, als ob sie von dem um so viel Namen verlegenen Verfasser teils frei erfunden teils aus der übrigen Heldensage entlehnt seien. Eine Anzahl ließ sich bequem bilden indem man nach dem Muster von Baladeva und Vāsudeva das Wort *deva* mit den Namen der Hauptgottheiten zusammensetzte, so entstanden Candadeva, Suryadeva, Aggideva Varunadeva. Irgendwelche Traditionen sind hier sicherlich nicht benutzt. Pajjuna geht wie Hardy richtig gesehen hat³⁾, auf Pradyumna zurück den Namen eines Sohnes des Kṛṣṇa. Wenn er hier als Bruder des Kṛṣṇa erscheint so entspricht das durchaus der in dem übrigen Teile der Erzählung herrschenden Verwirrung. Und wohl hauptsächlich durch den Anklang an Pajjuna veranlaßt scheint auch der Name des Ajjuna hierher geraten zu sein. tiefere Absichten vermag ich hier nicht zu erkennen.

Es bleibt der Name Ankura. Über Ankura werden wir ausführlich in den Gāthās des Ankurapetavatthu (II 9) unterrichtet⁴⁾. Der Zweck dieser Totengeschichte ist die Verherrlichung der Tugend des *dāna* als deren Vertreter eben Ankura erscheint ein Keṭṭhiya (G 55) der in Dvarakā lebt (G 24 33 35) und dort mit großartiger Freigebigkeit die Opferbrahmanen und Bettler beschenkt.

sattvivāhasahassāni Ankurassa nivesane |
bhojanam diyate nīccam puññapekkhassa jantuno || 50
janā tisahassā sūdā āmuttamanikundalā |
Ankuram upajīvanti dāne yaññassa iyāvajā || 51

¹⁾ Gazetteer of the Bombay Presidency, Vol I, Part II, p 458

²⁾ Ep Ind., Vol IV, p 4

³⁾ A a O S 33 Anm

⁴⁾ Es braucht wohl kaum bemerkt zu werden daß auch in Schriften wie dem Petavatthu die Gāthas allem kanonisch sind und daher bei kritischen Untersuchungen von der Prosaerzählung getrennt werden müssen. Übrigens stimme ich durchaus mit Hardy überein wenn er meint (A a O S 37) daß Dhammapala die Einleitung zum Ankurapetavatthu aus der Prosaerzählung des Ghatajātaka abgeschrieben habe.

satthipurisasahassāni āmullamanikundalā |
 Ankurassa mahādāne lattham phālenṭi mānarā || 52
 solasitthisahassāni sabbalanlārabhūsitā |
 Ankurassa mahādāne vidhā pindenti nāriyo || 53
 solasitthisahassāni sabbalanlārabhūsitā |
 Ankurassa mahādāne dabbigahā upatthitā || 54
 bahum bahūnam pādāni cīram pādāni khattiyo |
 saklaccāṇi ca sahattha ca cūṭṭim latvā punappunam || 55
 bahumāse ca palḷhe ca utusamvaccharāni ca |
 mahādānam pavatṭesi Ankura digham antaram || 56

In den brahmanischen Sagen gilt als Muster der Freigebigkeit in Dvārakā Akrūra, der Verwandte und Freund des Kṛṣṇa. Er heißt wegen dieser Tugend *danapati*, der 'Gabenherr', mit diesem Namen wird er von Kṛṣṇa und Kamsa angeredet (Viṣṇu IV, 13, 60, V, 15 13 20, 18, 7), so wird er wiederholt in der Erzählung ohne weiteren Zusatz bezeichnet, z. B. Har 2123 = Vāyupurāṇa II, 34, 90

punar Dvāravatīm prāpte tasmīn dānapatāu tatah |
 pravavarsa Sahasrakāḥ kalṣe jalaniḍhes tatah ||

Har 4208

gacchatv ayam dānapatiḥ kṛpṛam ānayitum irajāṭ |
 Nandagopam ca gopāms ca karadān mama śāsanāt ||

Har 4232

tasmīnn eva muhūrte tu Mathurāyāḥ sa niryayau |
 prītimān Pundarikākṣam draṣṭum dānapatiḥ svayam ||

Har 4269

sa hi dānapatiḥ dhanyo yo draṣṣyati vane gatam |
 pundarikapalāsūkṣam Kṛṣṇam akṣitakūṛnam ||

Har 4361

samsadbhīḥ syandanenāśu prāpto dānapatiḥ irajam |
 pratīśann eva papraccha sūmnidhyam Ketavasya sah ||¹⁾

Har 1916 wird er durch das Beiwort *bhūridakṣina* charakterisiert, und seine Opfer waren sprichwörtlich wegen der verschwenderischen Wohltätigkeit, die er dabei entfaltete, siehe Har 2116f = Vāyup II, 34, 82f

atha ratnāni cānyāni dhanāni vīridhāni ca |
 sastiṃ varṣāni dharmātmā yajñeṣu eva nyayojayat ||
 Akrūrayajñā itī te khyātās tasya mahātmanah |
 bahuvannadalagīnāḥ sarve sarvakāmapradāyinaḥ ||

Zu diesen sachlichen Übereinstimmungen²⁾ kommt die Gleichheit des

¹⁾ Es ist zu beachten, daß Ankura in der Prosaerzählung des Petavatthu eben falls das Beiwort *dānapati* erhält siehe S 123

²⁾ Vielleicht kam hier noch ein weiterer Punkt in Betracht. Nach der Prosaerzählung des Petavatthu (S 123) versiegen Ankuras Schätze niemals, da er sich des Bestandes eines übermenschlichen Wesens eines Yakṣa erfreut. In ähnlicher

Namens Da das Negativprafix *a* in einem Tatpurusa den Akzent zu erhalten pflegt, so dürfen wir die Betonung *Ākrūra* als die wahrscheinlichste ansetzen Die Kurzung des *ū* in *Ankura* wäre dann zu beurteilen wie die Vokalkurzen in den von Pischel, Gramm der Prakritspr § 80, zusammengestellten Fällen In betreff der Nasaherung des anlautenden *a* verweise ich auf Kuhn, Beiträge zur Pali Grammatik, S 34, E Müller, Grammar of the Pali Language, S 22, Pischel a a O § 74, aus den dort aus dem Pali und dem Prakrit angeführten Beispielen erhellt, daß die Nasaherung des Vokals besonders häufig ist, wenn die ursprünglich folgende Konsonanten-Gruppe ein *r* enthält, was auch für unseren Fall zutrifft Die Identität von *Ākrūra* und *Ankura* ist also kaum zu bezweifeln, wir haben hier wieder die schon mehrfach beobachtete Erscheinung, daß eine Gestalt der alten Sage in der Prosa an der falschen Stelle auftritt Traglich bleibt in diesem Falle nur, wie der Verfasser zu dem Namen gelangte, ob hier eine Entlehnung aus den Gāthās des Ankurapetavatthu oder eine direkte Reminiscenz aus der Kṛṣṇa Sage vorliegt, wage ich nicht zu entscheiden

Die Darstellung der Verwandtschaftsverhältnisse der Personen der Sage ist entschieden die schwachste Partie der ganzen Prosaerzählung des Ghatajātaka Gewiß kein bloßer Zufall, denn solche Abschnitte stellen begreiflicherweise die größten Anforderungen an die Gedächtniskraft der Erzähler und sind bei längerer mündlicher Überlieferung am ehesten dem Zerfall ausgesetzt Von der übrigen Erzählung stimmen verhältnismäßig am besten mit der alten Sage die beiden Abschnitte von der Tötung des Kamsa und von dem Untergange der Yādavas überein Hier treten zum Teil auch unbedeutende Züge der epischen Darstellung im Jātaka wieder hervor Nach dem Harivamsa (Adhy 84) verschaffen sich Kṛṣṇa und Sīmakaṣṇa, als sie in die Stadt gekommen sind, teils durch Gewalt teils auf gutlichem Wege, farbige Gewänder, Kränze und Salben Ebenso heißt es im Jātaka, daß die Brüder in bunte Gewänder gekleidet, mit gesalbten Körpern und mit Kränzen auf dem Haupte in die Arena traten da sie vorher die Farbergasse und die Salben- und Kranzläden geplündert hatten Die beiden Ringer des Kamsa heißen im Har (Adhy 85) Cānūra und Mustika, das Jātaka gibt die Namen richtig durch Canura und Mutthika wieder Aus der zweiten Episode hebe ich hier nur die Verspottung durch den verkleideten Prinzen hervor, die wunderbare Geburt des Knappels, der nachher zu Pulver zerrieben und ins Wasser geworfen wird, den Kampf mit den Schultfrohren, die sich in Keulen verwandeln, die Verwundung des Kṛṣṇa am Fuße, den Namen des unglücklichen Schutzes, Jaras, alles Punkte, in denen Jātaka

Weise verdankt auch *Ākrūra* seinen uner-schöpflichen Reichtum einer übernatürlichen Macht, er ist durch Śatadhanvan in den Besitz des Syamantaka Steines gekommen, der seinem Eigentümer alle irdischen Güter verleiht Die Übereinstimmung ist indessen hier vielleicht nur zufällig, zumal da die Gāthās des Petavatthu keine Andeutung jenes Verhältnisses zu dem Yakṣa enthalten

Ich muß aber gestehen, daß meiner Ansicht nach dieser Punkt an und für sich ziemlich nebensächlich ist und erst dann Bedeutung gewinnen wurde, wenn nachgewiesen wäre, daß der Jātaka Prosa ein ebenso hohes Alter zukame wie den Gāthās. Ich glaube gezeigt zu haben, daß das nicht der Fall ist, daß vielmehr zwischen den Gāthās und der Prosa eine längere Zeit verfließen sein muß, während welcher das Verständnis der in den Versen enthaltenen Andeutungen von Personen und Verhältnissen zum großen Teile verloren ging.

Wir müssen endlich noch der Frage nach dem Ursprung der Erzählung, die den eigentlichen Inhalt des Ghatajātaka bildet, etwas näher treten. Die Geschichte läßt sich kurz wiedergeben wie folgt:

Kanha hat einen geliebten Sohn durch den Tod verloren und versinkt darüber in so tiefe Trauer, daß er alle seine Pflichten vernachlässigt. Da beschließt sein Bruder Ghata, ihn von seinem Kummer zu heilen. Er nimmt die Gebarden eines Wahnsinnigen an und durchirrt die Stadt, indem er beständig ruft: 'Der Hase! Der Hase!' Durch Rohineyya von dem Gebahren des Bruders benachrichtigt, bemüht sich Kanha, ihn zu beruhigen. Er verspricht ihm, er wolle ihm einen Hasen verschaffen, von welcher Art er nur wünschen möge, allein Ghata verlangt den Hasen im Monde. Da erklärt Kanha, ihm nicht helfen zu können. Unmögliches dürfe man nicht begehren. Ghata aber zeigt ihm, daß er diese Lehre selber nicht befolge, wenn er unaufhörlich um den Sohn klagt, den auch keine Macht der Erde zurückbringen werde. Kanha sieht das Törichte seiner Trauer ein und preist den Ghata, der ihm die Augen geöffnet hat.

Diese Geschichte hat in der Jātaka Sammlung eine Reihe von Parallelen. Die größte Ähnlichkeit zeigt das Mattakundaliyātaka (449). Auch hier ist es ein Vater, ein Brahmane, der sich unablässig um den toten Sohn gramt. Der Sohn, der als *devaputta* wiedergeboren ist, unternimmt es, ihn zur Vernunft zurückzurufen. Laut klagend erscheint er dem Vater, und als dieser ihn nach dem Grunde seines Kammers fragt, erklärt er, er weine, weil ihm zwei Räder für seinen Wagen fehlten, nicht gewöhnliche Räder, wie man sie hier auf Erden bekommen könne, sondern Sonne und Mond. Der Vater nennt das natürlich ein törichtes Verlangen, allein er muß zu geben, daß er selbst noch törichter handle, wenn er dem Toten nachweine, da Sonne und Mond wenigstens sichtbar am Himmel stünden, von dem Toten aber auch nicht die geringste Spur zu entdecken sei. Er gibt sein Trauern auf und preist den *devaputta*, der ihn zur Einsicht gebracht hat, mit denselben Gāthās, mit denen auch das Ghatajātaka schloß.

Noch drastischer tritt der Hauptgedanke dieser Erzählung im Sujātajātaka (352) zutage. Sujātas Vater hat seinen Vater verloren und gibt sich ganz dem Schmerze darüber hin. Unaufhörlich, ohne sich um die Geschäfte des täglichen Lebens zu kümmern, klagt er an dem *stūpa*, den er

lingkschen Sammlung durchzugehen¹⁾ Ja, nach brahmanischer Auffassung ist die Trauer um Verstorbene nicht nur töricht, sondern geradezu eine Sünde Als Yudhisthira über den Tod seines Neffen Abhimanyu klagt, macht Vyāsa ihm Vorstellungen, die in den Worten gipfeln (Mbh VII, 2469f.)

socato hi mahārāja agham eva tīrardhate |
tasmāc chokam parityajya śreyase prayateḥ budhah ||
praharsanī abhimānam ca sukhapṛāptim ca cintayet |
etad buddhvā budhāḥ śokam na śokah śoka ucyate ||

Die Trauer bringt auch dem Toten nur Schaden Er muß die Tränen schlucken, die die Angehörigen vergießen, wie es bei Yajñavalkya heißt (III, 11)²⁾

ślesmāśru bāndhavair muktam preto bhunkte yato 'śasah |
ato na roditaryam hi kṛyāḥ kāryāḥ svaśaktitāḥ ||

Die Tränen der Verwandten und Freunde brennen den Toten und bringen den in den Himmel Eingegangenen zu Fall, vgl. Rāghuvamsa VIII, 85

svajanāśru kilāṭisamlatam dahati pretam itī pracakṣate ||

und Rāmāy. B II, 81, 22³⁾

śocanto nanu sasnehā bāndhavāḥ suhrdas tathā |
pātayanti galam svargam asrupātena Rāghava ||

Und in Hariharas Paddhati wird mit Berufung auf die Śruti gelehrt, daß man nach Vollzug der offiziellen Trauerzeremonie nicht mehr über den Toten trauern dürfe 'wenn es doch geschieht so leiden seine Kinder Hunger' (*ataḥ param mṛtasya kṛdo na kṛyate | yadī kṛyate tadā tasya prajāḥ kṣu dhārītā bhavanti śrutih*)⁴⁾

Der Inhalt der Gāthas zwingt also durchaus nicht zu der Annahme, daß jene Geschichten buddhistischen Ursprunges seien Im Gegenteil, ge-

¹⁾ Index zu Otto Bolstliogs Indischen Sprüchen, S 66

²⁾ Im Pancatantra I 335 (Bombay) mit den Varianten *tasman na roditaryam* und *prayatnataḥ*

³⁾ Mit den Lesarten *socamānas tu* und *pātayanti sma tam svargad* auch im Hito padesa (Schlegel) IV, 74

⁴⁾ Caland Die Altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche, S 74, 76 Ich beziehe *tasya* auf den Toten nicht, wie Caland, auf den Trauernden — Dem oft gegenüber Indifferentismus gegenüber kommt der rein menschliche Standpunkt in der Spruchdichtung nur selten zu Worte Nur in dem alten Itihāsa von der Unterredung zwischen dem Geier und dem Schakal (Mbh VII, 5678ff) finde ich auch ein paar Ślohas, in denen die Trauer beim Tode von Verwandten als berechtigt anerkannt und die Gleichgültigkeit sogar getadelt wird Aber diese Verse werden nicht als die Meinung des Verfassers vorgetragen, sondern sind einem Schakal in den Mund gelegt, der sich bemüht, die Verwandten eines Toten womöglich bis zum Anbruch der Dunkelheit auf dem Friedhofe zurückzuhalten, weil er die Leiche zu fressen wünscht und, solange es Tag ist, fürchten muß, daß ein Geier ihm die Beute streitig machen werde Der Geier andererseits, dem daran liegt, die Leute möglichst schnell zu entfernen, erschöpft sich in Sprüchen über die Nutzlosigkeit der Trauer

wisse Tatsachen machen es wahrscheinlich, daß sie schon in Volkskreisen bestanden, ehe die Buddhisten sie ihrer Sammlung einverleibten. Eine Reihe von Ritualtexten erwähnt nämlich ausdrücklich den Vortrag von Trostgeschichten als einen Teil des Trauerzeremoniells. So schreibt z. B. Yājñavalkya (III, 7) vor, daß man die Hinterbliebenen, wenn sie, nach Vollzug der Wasserzeremonie aus dem Wasser herausgestiegen, auf einem weichen Rasenplatze sitzen, durch alte Itihāsas zerstreuen solle (*aparadeyus tām itihāsaiḥ purātanaḥ*). Ebenso bestimmt Pāraskara, daß die Trauernden sich an einen schattigen Ort setzen und mit erbaulichen Geschichten trösten sollen¹⁾. In der Viṣṇumṛti (XIX, 24) wird gelehrt, daß den Leuten, die den Verlust eines Verwandten beklagen, Männer von ruhiger Gemutsart mit tröstenden Reden zureden sollen. Nach dem Gautama Pitrmedhasūtra (IV, 2) sollen sich die Hinterbliebenen durch gute Reden, aufmunternde Geschichten und schöne Purāṇas den Kummer vertreiben (*śokam utśryya kalyāṇibhir vāgbhiḥ satvikabhiḥ kṛtābhiḥ purāṇaiḥ suktibhiḥ*), und ganz ähnlich heißt es in der schon erwähnten Paddhati des Harihara, daß alte Leute die trauernden Verwandten durch weise Sprüche und durch das Erzählen von Itihāsas Purāṇas und Upākhyānas trösten sollen (*tataḥ sarte jñātayah śocantas tisthanti | tan anye vṛddhāḥ samvārān ityāśībodhakaiḥ sambodhayanti | itihāsapurāṇopākhyānair bodhayanti | tatas te sambandhina utthāpayanti*)²⁾. Und daß diese Vorschriften keine ideale Forderung hoben, sondern wirklich befolgt wurden, wird uns von Bāṇa bezeugt. Er berichtet in seinem Harsacarita (193, 15ff.) daß in der Umgebung des über den Tod seines Vaters betrubten Harsa 'Paurāṇikas, geschieht in der Vertreibung des Kammers' (*śokāpanayananaḥ punāḥ paurāṇikāḥ*) gewesen seien.

Die Stelle zeigt, daß es im 7. Jahrhundert n. Chr. professionelle Erzähler gab, die es geradezu zu ihrer Spezialität machten, bei Todesfällen den trauernden Verwandten passende Texte vorzutragen. Dasselbe war offenbar schon in vorbuddhistischer Zeit der Fall. Es ist doch kaum ein Zufall, daß sich eine so große Anzahl von Trostgeschichten in der Jātaka-Sammlung vorfindet. Offenbar war ein starker Bedürfnis nach solchen Geschichten vorhanden, und die berufsmäßigen Dichter und Erzähler wußten es zu befriedigen. Sie verstanden es, ihre Geschichten durch kleine Änderungen den jeweiligen Umständen anzupassen. Es ist im Grunde die selbe Geschichte, die uns im Ghatajātaka, im Mattakundalyajātaka und im Sujātajātaka entgegentritt, aber einmal ist sie für den Tod eines Sohnes, ein andermal für den Tod eines Vaters zurechtgemacht. Die gleichen Gedanken bilden den Inhalt der Gāthās des Matarodanajātaka wie des Ananusociyajātaka, aber jenes paßt für den Tod eines Bruders, dieses für den Tod einer Gattin.

¹⁾ Caland a a O S 77. Hillebrandt, Ritualliteratur S 89.

²⁾ Caland a a O S 76.

Das Ghatajāataka und das Dasarathajāataka zeigen uns noch einen anderen Kunstgriff dieser Dichter: sie legen das, was sie zu sagen haben, den bekannten Personen der Heldensage in den Mund, unzweifelhaft mit der Absicht, ihren Worten dadurch größeren Nachdruck zu verleihen. Ihren naiven Zuhörern waren jene Könige der Sage historische Persönlichkeiten so gut wie Asoka oder Candragupta, und ihre Taten und Erlebnisse wahre Geschichte. Der Trost von den Lippen eines Rāma konnte daher unmöglich seine Wirkung verfehlen, die Gründe, die einen Kṛṣṇa zur Vernunft gebracht hatten, mußten auch den gewöhnlichen Trauernden überzeugen. Desselben Mittels bedienen sich die Gāthā-Dichter des öfteren. So wird z. B. die Geschichte von Dhūmakārm (Jāt 413) von Vidhūra Vidura dem Yudhiṣṭhira Yudhiṣṭhira erzählt. Derselbe Vidura muß im Vidhūrapandita-jātaka (545) das Lehrgedicht über das Hofleben vortragen (G 126—171). Wenn die spätere Epik die ganze alte Spruchweisheit ihren Helden und Weisen in den Mund legt, so setzt sie damit nur die Technik der älteren Gāthā-Dichtung fort.

Von solchen *śokāpanodanas*, wie ich diese Gattung von Erzählungen im Anschluß an den Titel des zweihundertundfünfzigsten Adhyāya des Dronaparvan nennen möchte¹⁾, sind uns auch im Mahābhārata einige erhalten. Die beiden bekanntesten sind die schon erwähnte Geschichte von der Erschaffung der Todesgöttin (VII, 2023ff.) und das sogenannte Sodasārājākīya (VII, 2138ff.), die Vyāsa dem Yudhiṣṭhira erzählt, als er über den Tod des Abhimanyu trauert. Beides waren ursprünglich selbständige Geschichten. Die erste wird ausdrücklich als ein *utkṛṣṭa purātana* bezeichnet (2023), das einst Nārada dem über den Tod seines Sohnes Hari trauernden Könige Akampana vortrug. Mit dem Sodasārājākīya, das Vāsudeva dem betrubten Yudhiṣṭhira noch einmal XII, 900ff. erzählt, suchte nach der Rahmenerzählung Nārada den König Śrījaya zu trösten, als Rauber seinen Sohn Suvarṇasthīvin getötet hatten. Ein drittes *śokāpanodana* trägt Vyāsa dem Yudhiṣṭhira in XII, 834ff. vor. Es ist wiederum ein *utkṛṣṭa purātana*, das nach der Einleitung ursprünglich der Brahmane Aśman vor dem Videhakönig Janaka sang. Ein viertes größeres Stück dieser Art liegt uns in dem Viśokaparvan, den ersten acht Adhyāyas des Strīparvan, vor. Hier wird Dhṛtarāṣṭra zuerst von Sañjaya, dann von Vidura und zuletzt von Vyāsa mit vielen schönen Sprüchen und Gleichnissen über den Tod seiner Verwandten getröstet²⁾. Auf andere

¹⁾ Vgl. auch Mbh. XII, 833 *jyēṣṭhasya Paṇḍuputrasya Vyāsah śokam apanudat*, XI, 24 *śokam rājan vyapanudat*, Jāt. III, 167, 10, 215, 4, 390, 25, IV, 62, 2, 87, 4 *yo me śokaparetassa puttasoḥam* (bzw. *putusoḥam*) *apānudi*. Ähnlich auch Jāt. III, 155, 10 *śokam vinodetum na salloti*.

²⁾ Das Viśokaparvan ist augenscheinlich eine sekundäre Erweiterung des neunten Adhyāya des Strīparvan, die bei der Redaktion vor diesem Adhyāya eingeschoben wurde. Mir scheint das aufs deutlichste daraus hervorzugehen, daß die Erzählung in Adhyāya 9 genau auf demselben Punkte beginnt wie im ersten Adhyāya des Viśoka

kleinere Trostreden (VII, 2542ff, XVI, 279ff) hat schon Hardy hingewiesen¹⁾

Bei aller Verschiedenheit des Inhaltes ist doch der leitende Gedanke in diesen Mahābhārata Geschichten derselbe wie in den Jātakas Die Nutzlosigkeit der Trauer ist, wie schon oben erwähnt, auch hier das Thema, das in immer neuen Variationen behandelt wird Und auch der praktische Zweck, dem die Geschichten dienen, ist in beiden Fällen der gleiche Es wird in den Einleitungen der Mahābhārata Erzählungen sogar ausdrücklich betont, daß sie bestimmt sind, trauernde Hinterbhebene von ihrem Kummer zu befreien, siehe VII, 2025

tad aham sampravatsyāmi mṛtyoḥ prabhavam uttamam |
tatas tvam mokṣyase duḥkhāt anekabandhanasamśrayāt ||

und Mbh XII, 907ff

mahābhāgyam purā rājñām kīrtiyamānam mayā śṛnu |
yathāradhānam nṛpate tato duḥkham prahāsyasi ||
etan mahānubhāvāms tvam śrutvāiva prthivīpatin |
samam anaya samtūpam śṛnu vistaraśaś ca me ||

Das āhlyāna von der Erschaffung der Todesgöttin wird daher auch als śokaghna (VII, 2026), putraśolāpaka (2039) bezeichnet, und zum Schlusse heißt es (2128)

punyam yaśasyam svargyam ca dhanyam āyusyam eva ca |
asyetiḥāsasya sadā śṛvanam śṛvanam tathā ||

Endlich zeigt sich auch in der Erzählungstechnik, in den Ausdrücken und Bildern, eine Reihe von Übereinstimmungen Die Art der Rahmen erzählung ist in den epischen Legenden die gleiche wie im Ghatajātaka oder Dasarathajātaka Personen der Heldensage treten auf, um die Sprüche über den Tod zu verkünden oder durch sie belehrt zu werden Stereotyp ist in den Jātakas der Schluß Nachdem der Trauernde die Rede des

parvan und daß alles was in Adhyaya 9 enthalten ist, sich, größtenteils sogar wortlich, auch im Viśakaparvan findet Sanjaya ermahnt zuerst den Dhṛtarāṣṭra die Toten zu bestatten (9 249—252 = 1, 4—9) Dhṛtarāṣṭra fällt von Kummer über wältigt ohnmächtig zu Boden (9 253 = 1 10) worauf Vidura ihm Trost zu spricht (9 254—268 = 2, 46—65) Diese Wiederholungen bleiben meiner Ansicht nach bei der Annahme eines einzigen ursprünglichen Dichters völlig unerklärlich Sicherlich kann es auch dem größten Dichter passieren daß er gelegentlich einmal dasselbe sagt, besonders in einem so umfangreichen Werke wie es das Mahābhārata ist, aber keinem vernünftigen Menschen ist es doch zuzutrauen daß er ohne jeglichen Grund eine Geschichte, die er eben erzählt hat weniger als 200 Ślokas später mit genau den gleichen Worten noch einmal erzählen sollte

¹⁾ Ich verweise auf die Inhaltsangaben in II Jacobas Mahābhārata Der Inhalt des Soḍaśarājākya ist gewissermaßen zusammengefaßt in einer Gāthā, die sich in der längeren Rezension des Ghatajātaka im Paṭavatthu (II 6 11) findet

mahādhandā mahābhogā rājharanto pi khatvā |
paṭūdadhanadhāñīse te pi na ajartmari ||

Weisen gehört hat, gesteht er regelmäßig, daß er nun von seinem Kummer geheilt sei

*so 'ham abbūlhasallo 'smi vītasoko anāvilo |
na socāmi na rodāmi tava sutvāna mānava¹⁾ ||*

Ebenso im Mahābhārata Da spricht Akampana zum Schlusse (VII, 2126)

*vyapetaśokah prito 'smi bhagavann rsisattama |
śrutvetihāsam tvattas tu kṛtārtho 'smy abhivādaye ||*

Und Srñjaya erklärt (VII, 2454)

*etac chrutvā mahābāho dhanyam ālhyānam uttamam |
rājarsinām purānānām yajvanām daksināvatām ||
vismayena hate śoke tamasiṣvārlakeśasā |
vipāpmāsmi avyathopeto brūhi kim karayāmy aham ||*

Ganze Versviertel haben den gleichen Wortlaut im Sanskrit wie im Pali Im Ghatajātaka (454) redet Rohineyya den trauernden Kanha an (G 1)

utthehi Kanha kim sesi ko alho supinena te |

Ebenso beginnt Vidura seine Trostreden an den Yudbisthira mit den Worten (Mbh XI, 47)

uttistha rājan kim sese dhārayātmānam ātmanā |

und (Mbh XI, 255)

uttistha rājan kim sese mā śuco Bharatarsabha |

Wir haben hier eine jener formelhaften Wendungen vor uns, die schon zum Rustzeug der alten Gāthā Dichter gehörten und von der späteren Epik übernommen wurden In den Gāthās findet sich derselbe Pāda nur leicht nach den Umständen verändert, noch Jāt 311, 1

utthehi cora kim sesi ko alho supinena te |

und Jāt 455 11

utthehi amma kim sesi āgato ty āham atrajo²⁾ |

Im Ghatajataka (355) erklärt Ghata dem König Vanka, warum er nicht betrübt sei (G 2)

*nābbhatitaharo soko nānāgutasukkhāraho |
tasmā Vamka na socāmi n' atthi soke duttiyyatā*

¹⁾ Jat 352, 7, 449, 10, 454, 14, und mit der durch die abweichende Erzählung bedingten Variation Vasata für manava, 372, 7 und 410, 9

²⁾ Vgl auch die ähnlichen Wendungen in Mbh IV, 516

uttisṣhottisṣṣha kim sese Ikṣmasena yathā mṛtaḥ |

Mbh XI, 756

uttisṣhottisṣṣha Gandhāri ma ca śoke manah kṛtāḥ |

Mbh I, 6563

uttisṣhottisṣṣha bhādrām te na tvam arhasy arimāma |

mohaṃ nṛpatiśārdūla gantum āvīkṛtaḥ kṛtau ||

Mbh V, 4501

uttisṣṣha he Lāpuruṣa mā śeṣasvam parājitaḥ |

Der letzte Pāda kehrt in der Frage des Sañjaya an den trauernden Dhrtarāstra wieder (Mbh XI, 6)

kim śocasī mahārāja nūstī śakṣe sahāyatā |

Offenbar war sowohl diese wie die vorher besprochene Formel auch Vālmiki bekannt. Er hat beide vereinigt in einem Satze der Rede, mit der Kausalyā den Daśaratha aufzurichten sucht, als er im Schmerz über Rāmas Verbannung zusammenbricht (R II, 57, 30)

uttīṣṭha sukr̥tam te 'stu śakṣe na syāt sahāyatā¹⁾ |

Im Uragajātakā (354) entgegnet die Mutter dem Sakka, der sich wundert, daß sie keine Tränen über den Tod ihres Sohnes vergieße (G 3)

anavhūto tato āgā ananuvūññāto ito gato |

yathāgato tatha gato tattha lā paridevanā ||

Denselben Gedanken kleidet der Verfasser des Visokaparvan in die Worte (Mbh XI, 58)

adarśanād apatitāḥ punaś cādarśanam gatāḥ |

naite tava na tesām tram tatra lā paridevanā ||

Der Versschluß *tatra lā paridevanā* findet sich in der Trostrede des Vidura noch dreimal, Mbh XI 51 = 256

abhāvādānī bhūtānī bhāvamadhyānī Bhārata |

abhāvanidhanāny eva tatra lā paridevanā²⁾ ||

Mbh XI, 55 = 261

ekasārthaprayātānam sarieṣām tatra gāminam |

yasya kālah prayāty agre tatra lā paridevanā ||

und Mbh XI, 57 = 264

sarie svadhyāyavanto hi³⁾ sarie ca caritavratāḥ |

sarie cābhimukhāḥ ksīnās tatra lā paridevanā ||

Er begegnet aber auch sonst öfter im Epos und in der Spruchdichtung, z. B. Mbh II, 1706 1708, 1710, XII, 907, Yajñav III 9, Hitop IV, 74⁴⁾ usw.

Wiederholt kommt in den Jātakas eine Gātha vor, in der der weise Tröster einem Manne vergehen wird, der durch Besprengen mit Wasser einen Brand löscht (Jāt 352, 5, 372, 5, 410, 7, 449, 8, 454, 12)

ādittam vata maṃ santam ghatasittam va pāvakaṃ |

vārinā vīrya osiñcam sabbam nibbapaye daram ||

¹⁾ In der Bengali Rezension (57, 28) ist der Vers ganz verändert. Die Ausgabe der Nirṇayasagara Press druckt fälschlich *śokena syāt sahāyatā*. Ein weiteres Beispiel der ersten Formel bietet die Bengali Rezension in II 81, 10

rājann uttiṣṭha kim śeṣe Bharato 'ham upāgataḥ |

²⁾ In der Bhagavadgītā II 28 (— Mbh VI 906)

avyaktādānī bhūtānī vyaktamadhyānī Bhārata |

avyaktamīdanāny eva tatra lā paridevanā ||

³⁾ An der zweiten Stelle lautet der erste Pāda *sarie vedavidaḥ surdḥ*

⁴⁾ Die Lesart *dhīra* für *tatra* ist sicherlich sekundär

‘Mich, der ich wirklich brannte wie mit Gheo betraufeltes Feuer, gleichsam mit Wasser besprengend, löschest du aus allen Schmerz’

Dasselbe Bild, teilweise sogar dieselben Worte, verwendet der Dichter im Viśokaparvan (Mbh XI, 241)

*putraśokam samutpannam hutāśam jvalitam yathā |
prajñāmbhasū mahābhāga nirvāpaya sadū mama ||*

‘Den Schmerz um den Sohn, der ausgebrochen ist wie loderndes Feuer, lösche mir immerdar aus mit dem Wasser der Weisheit, du Trefflicher’

Meiner Ansicht nach zeigen alle diese Übereinstimmungen aufs deutlichste, daß zwischen den *śokāpanodanas*, die uns in den Jātakas vorliegen, und denen die uns im Epos erhalten sind, ein Zusammenhang besteht, und da wir in anderen Fällen den bestimmten Nachweis führen können, daß die im Epos überlieferten Ākhyānas junger sind als die Gāthās, so dürfen wir, wie ich glaube, das gleiche Verhältnis unbedenklich auch hier annehmen. Den Verfassern der epischen *śokāpanodanas* waren, wenn auch vielleicht nicht dieselben, so doch ähnliche Erzählungen wie die in die Jātaka Sammlung aufgenommenen bekannt, und sie haben die Gedanken, die Einkleidung, den Formelschatz, die sie in den älteren Dichtungen fanden, sich angeeignet und in mehr oder minder freier Weise umgestaltet.

Ich habe oben auch eine Stelle aus dem Rāmāyaṇa angeführt, in der augenscheinlich zwei jener von den Gāthā Dichtern geprägten Formeln benutzt sind. Schon bei einer früheren Gelegenheit¹⁾ habe ich ferner zu beweisen gesucht, daß Vālmiki eine Gāthā aus der alten Trostrede des Rāma direkt in die große Rede, die er seinen Helden beim Tode des Dāsarathia halten läßt, übernommen hat. Hier möchte ich darauf hinweisen, wie eng sich einige andere Strophen dieser Rede im Gedanken und im Ausdruck mit den Gāthās des Ananusocīyājātaka (328) berühren.

Im Ananusocīyājātaka belehrt der Asket die umstehende Menge (G 2—4)

*tan tañ ce anusocēyya yam yam tassa na vjjaṭi |
attānam anusocēyya sadū maccurasam gataṃ || 2 ||
na h'eva tiṭṭham²⁾ nāsinaṃ na sayānaṃ na p'addhagum |
yūva pūti nimisati tatirūpi sarati bbayo || 3 ||
tatth' attanaṃ vata ppaddhe vinūbhāve asamsaye |
sesam sesam dayatābbam vīlaṃ ananusocīyam³⁾ || 4 ||*

¹⁾ Gött Nachr., Phil. hist. Kl. 1897, S. 130, siehe oben S. 38f.

²⁾ Fausboll hat *ṭṭham* in seinen Text aufgenommen, aber C^a heist *tiṭṭham*, C^k B¹ *tiṭṭham*, und nur B^d hat *ṭṭham*. Auch im Kommentar (II, 96, 10) lesen C^k B¹ über einstimmend *tiṭṭham* und nur B^d *ṭṭham*. Unter diesen Umständen liegt nicht der geringste Grund vor, die Lesart *tiṭṭham* (= sk. *tiṭṭhantam*) abzuweisen.

³⁾ Fausboll heist mit C^a *ananusocītan* (ti) die richtige Lesart steht in C^k und in allen Handschriften im Kommentar (III, 97, 1). Die birmanischen Handschriften lesen ganz abweichend *maṇantaṃ anusocīyam*.

‘Wenn man allem nachtrauern wollte, was einem verloren gegangen ist, mußte man die eigene Person betrauern, die stets in der Gewalt des Todes steht’

‘Denn nicht den Stehenden, nicht den Sitzenden, nicht den Liegenden, auch nicht den Wandernden (versehnt der Tod), während man wacht, (während) man schläft, auch da schleicht das Alter herbei’

‘Da also die eigene Person, ach! dahingeht¹⁾, (und) die Trennung un- zweifelhaft ist, soll man alles, was zurückbleibt, lieben nicht (aber) dem Dahingegangenen nachtrauern’

Diesen Gāthās entsprechen zum Teil wörtlich die Verse II, 105, 21, 22 im Rāmāyana

ātmānam anuśoca tīam kim anyam anuśocasi |
āyus tu hiyate yasya sthitasyātha gatasya ca ||
sahaiva mṛtyur vṛjati saha mṛtyur nīśidati |
gatvā sudīrgham adhīānam saha mṛtyur nivarate ||

‘Die eigene Person betrauerst du Was trauerst du einem andern nach, (du), dessen Leben dahinschwindet, wenn du stehst und wenn du gehst’

‘Mit geht der Tod, mit setzt der Tod sich nieder, mit kehrt der Tod von einem langen Weg zurück’

Wie der Gāthā-Dichter das eigene Selbst *sada maccurasam gatam* nennt, so nennt Vālmīki die Menschen in Vers 18 *jarāmṛtyuśaśam gatāḥ* Wie der Gāthā Dichter von dem *vinābhāra asamsaya* spricht, so sagt auch Vālmīki, daß Gatte und Gattin, Eltern und Kinder von einander scheiden müssen *dhrūyo hy eṣām vinabhataḥ* (V 27)²⁾ Ich sehe in diesen Übereinstimmungen einen neuen Beweis dafür, daß auch Vālmīki die alte Gāthā-Poesie gekannt und benutzt hat

Das Würfelspiel im alten Indien.

Die Bedeutung des Würfelspieles

Würfelspiel und Wagenrennen sind die beiden Vergnügungen, denen sich der vedische Inder mit Leidenschaft hingab In der nachvedischen Zeit hat der Rennsport aufgehört, eine Rolle zu spielen Das Würfelspiel

¹⁾ Ich fasse Pali *pphaddha* als Vertreter von sk. *prādhva*

²⁾ In V 15 spricht Vālmīki von dem Menschen, der *anāvara* dem Tode unterworfen sei Der gleiche Ausdruck (*anissara*) findet sich, auf alle Geschöpfe angewandt, in Gāthā 2 des Mātaraḍanajātaka (317) G 4 des Vagupotakajātaka (372)

roditeṇa hare brahṇe mato peto samutthahe |

sabbe saṃgama rodāma aññamaññassa nātale ||

stimmt dem Inhalte nach überein mit Rām II, 85, 18 (Gorr)

locato rudataḥ caiva yadā nāma mṛtaḥ jīnaḥ |

saṃjīvet evajanah kaścid anuśocema sarvataḥ ||

Da diese Strophe aber nur in der Bengah Rezension erscheint, so ist sie vielleicht erst später eingeschoben

aber hat noch immer nicht seine Anziehungskraft verloren, im Gegenteil, es tritt uns im Epos als die vornehmste Unterhaltung des Adels, als das eigentliche Spiel der Könige entgegen, und daß es auch in den Kreisen des Volkes mit Eifer betrieben wurde, zeigen die Dharmasāstras mit ihren Vorschriften über Spielbauser und Spielschulden. Das gleiche war auch im späteren Mittelalter der Fall, ich brauche nur an die bekannten Schulderungen im *Mecchakatika* und im *Daśakumāracarita* zu erinnern. Und ausgestorben ist das Spiel in Indien selbst heute noch nicht, wenn es auch die Bedeutung, die es einst für das Volksleben hatte, nicht mehr besitzt.

Eine genaue Kenntnis des alten Spieles wurde uns so manche Stelle in den vedischen und epischen Texten, die uns jetzt dunkel ist, verstandlich machen, bis vor kurzem aber war es kaum gelungen, etwas Sicheres zu ermitteln. Roth mußte am Schlusse seines Aufsatzes 'Vom Baum *Vibhīdaka*'¹⁾ bekennen 'Wie Gang und Zweck des Spieles war, das weiß niemand zu sagen'. Wenn ich es trotzdem wage, die schwierige Frage hier zu behandeln, so geschieht es deshalb, weil in letzter Zeit allerlei Texte veröffentlicht sind, die geeignet erscheinen, in das Dunkel, das über dem Würfelspiel liegt, Licht zu bringen. Ich glaube, daß es mit ihrer Hilfe in der Tat möglich ist, wenigstens in einigen Punkten Klarheit zu schaffen. Manches bleibt aber auch so noch unerklärt, ja, das neue Material bringt zum Teil sogar neue Schwierigkeiten mit sich, die ich wenigstens nicht zu lösen vermag. Ich kann daher selber diesen Aufsatz nur als einen ersten bescheidenen Versuch auf einem Gebiete, das bisher eine zusammenhängende Darstellung überhaupt nicht erfahren hat, bezeichnen.

Das *Vidhurapanditajātaka*

Die Stelle, von der ich bei der Untersuchung des Würfelspiels ausgehen möchte, weil sie die ausführlichste Beschreibung des Spieles, wenn auch nicht in seiner ältesten Form, enthält, findet sich im *Vidhurapanditajātaka* (545). Dort wird erzählt, wie der *Yaksa* *Punnaka* den König der *Kurus* zum Spiel herausfordert. Er schuldet zunächst den wunderbaren Edelstein, den er als Einsatz bieten kann, dann fährt die Erzählung fort wie folgt (VI, 280, 1ff.)

Als *Punnaka* so gesprochen hatte, sagte er 'Mahārāja, ich werde, wenn ich im Spiel besiegt werden sollte, diesen kostbaren Edelstein dahingeben, was wirst du aber geben?' 'Mein Lieber, außer meiner Person und meinem weißen Sonnenschirm soll alles, was mein ist, mein Einsatz sein.' 'Dann, o Herr, verliere keine Zeit mehr. Ich bin von fernher gekommen. Laß den Spielkreis fertig machen.' Der König ließ es den Ministern sagen. Die machten schnell den Spielsaal fertig, richteten für den König einen trefflichen *Makaci*-Teppich und auch für die übrigen Könige Sitze her, machten

¹⁾ Gurupūjakaumudī, S. 4

auch für Punnaka einen passenden Sitz und benachrichtigten dann den König, daß es Zeit war. Da redete Punnaka den König mit der Gāthā an:

‘Tritt heran an den herbeigekommenen¹⁾ Preis, o König, solch herrlichen Edelstein besitzest du nicht. In rechtmäßiger Weise wollen wir besiegt werden, nicht durch Gewalt, und wenn du besiegt werden solltest, zahle uns schnell (den Gewinn) aus²⁾’ 89.

Da sagte der König zu ihm: ‚Furchte dich nicht vor mir, junger Mann, weil ich der König bin; nur auf rechtmäßige Weise, nicht durch Gewalt werden wir siegen oder verlieren‘. Als Punnaka das hörte, sprach er, indem er die Könige zu Zeugen dafür anrief, daß sie nur auf rechtmäßige Weise siegen oder verlieren wollten, die Gāthā:

‘Erhabener Furst der Pañcālas³⁾, Sūrasena, Macchas und Maddas mit-samt den Kekakas⁴⁾; die sollen sehen, daß unser Kampf ohne Betrug vor sich gehe, daß man uns nichts tue in der Versammlung⁵⁾’ 90

¹⁾ Der Kommentator faßt die Worte *upāgatam rāja upēhi lakṣham* als zwei Sätze auf *mahārāja jñātsādaya kammam upāgatam* (Ausgabe *upagatam*) *nīhitam* | *upēhi lakṣham akkhehi kīlanasthānam upagaccha*. Allein seine Erklärung ist sicherlich unrichtig. *Upāgatam* kann unmöglich den angegebenen Sinn haben; es gehört zu *lakṣham*, und dies ist nicht der Spielplatz, sondern, worauf auch die unmittelbar folgenden Worte *n’etādisam mapiratanam tva’ atthi* weisen, der ‘ausgesetzte Preis’, der ‘Einsatz’. In dieser Bedeutung erscheint das Wort in Rv. II, 12, 4 *dvaghniva yō jigīḍm lakṣm dādāryah puṣṭāni sa janāsa indrah*. Im späteren Sanskrit scheint das Wort nur noch in dem Kompositum *labdhalaṣa* vorzukommen, dessen Grundbedeutung aber verblaßt ist. Es heißt im Mahābhārata und bei Manu kaum mehr als ‘bewahrt, erprobt’, höchstens Mbh IV, 13, 17, wo Ringer das Beiwort *asakṣilabdhalaṣa* erhalten, tritt noch die alte Bedeutung zutage. Für *laṣa* findet sich in der nachvedischen Literatur in der gleichen Bedeutung auch *laṣya*.

²⁾ Pali *avākaroti* fasse ich als Äquivalent von sk. *apakaroti*, das in Verbindung mit *ma* oft die Bedeutung ‘bezahlen’ hat. Auch in der Gāthā ist offenbar ein Akkusativ wie *jñam* zu ergänzen.

³⁾ Fausboll liest, dem Kommentar folgend, *Pañcāla paścuggata*. Die Worte sind aber in *Pañcālapace uggata* zu zerlegen und *Pañcālapace* ist aus *Pañcālapaty* entstanden. *Uggata* findet sich als Attribut zu einem Königsnamen auch Jāt 522,2 (*Kāḍṅgarājā pana uggato ayam*) und 37 (*Kāḍṅgarājassa ca uggatassa*).

⁴⁾ Die vier ersten dieser Namen wurden im Sanskrit *Pañcāla* oder *Pañcala*, Sūrasena, Matsya und Madra lauten. Die Kekakas werden auch in G 26 des Sam-kicajātaka (530) und zusammen mit den Pañcalas und Kurus in G 1 des Kamanita-jātaka (228) erwähnt. Sie sind natürlich dieselben wie die im Mahābhārata und Rāmāyana oft genannten Kekavas, Kaikeyas oder Kaikeyas. Die Gāthā des Sam-kicajātaka gestattet aber noch einen weiteren Schluß. Sie lautet

atīkayo mahussiso Ajjuno Kekakādhīpo |

sohassabdhū uccinnū nim assya Gotamam ||

Es kann nicht dem geringsten Zweifel unterliegen, daß dieser tausendarmige Ajjuna, der König der Kekakas, der den Rsi Gotama ermordete, identisch ist mit dem berühmten Brahmanenfeinde Arjuna Kartavirya, dem tausendarmigen König der Haihayas. Dann sind aber auch trotz aller lautlichen Schwierigkeiten die Kekakas oder Kekayas identisch mit den Haihayas. Für diese Identifizierung sprechen auch noch andere Momente, auf die ich bei anderer Gelegenheit zurückzukommen gedenke.

⁵⁾ Der letzte Pāda liest im Texte *na no sabhāyāni na karoti kīnci*, der Kom-

Darauf trat der König von einhundert Königen umgeben mit Punnaka in den Spielsaal ein. Alle ließen sich auf den ihnen zukommenden Sitzen nieder. Auf ein silbernes Brett legten sie goldene Würfel. Punnaka, der es eilig hatte, sagte 'Mahārāja bei den Würfeln gibt es vierundzwanzig sogenannte *āyas mālī*¹⁾ *sārata bahula santi*²⁾ *bhadrā* usw. Wähle dir von diesen einen *āya* der dir gefällt'. 'Gut', sagte der König und wählte *bahula*, Punnaka wählte *sārata*. Darauf sagte der König zu ihm 'Nun denn mein lieber junger Freund wirf die Würfel'. 'Mahārāja ich bin nicht zuerst an der Reihe wirf du'. 'Gut', sagte der König und willigte ein. Nun hatte er aber eine Schutzgottheit die in seiner drittletzten Existenz seine Mutter gewesen war. Durch deren Zaubermacht pflegte der König im Spiele zu siegen. Sie befand sich in der Nähe. Der König dachte fest an die Göttin und ließ das Spielhied singend folgende Gāthā vernehmen³⁾.

'Alle Flüsse gehen in Krümmungen, alle Bäume bestehen aus Holz, alle Weiber begehen Sünde wenn sie einen Verführer finden⁴⁾'. 1

O Göttin nimm mich wahr und sei gnädig⁵⁾ 2

mentar liest *karonti* für *karoti*. Ich bin nicht sicher ob ich mit meiner Übersetzung das Richtige getroffen habe. Die Erklärung des Kommentars aber scheint mir mit dem Texte ganz unvereinbar zu sein.

1) So lesen die singhalesischen Handschriften. Die birmanischen haben *malikam*.

2) Das Komma vor *santi* in Fausbolls Text ist zu tilgen.

3) Die folgenden Verse finden sich nur in einer birmanischen Handschrift und sind stark verderbt. Sie machen aber durchaus den Eindruck echter alter Gāthas.

4) Die Gāthā findet sich in teilweise besserer Lesart auch im Kūṇalajātaka (536 G 18) und in der Prosaerzählung des Andabhutajātaka (62). Für *vamkanadi* steht im Andabhutaj *vamkagata*. Im Kūṇalaj in den singhalesischen Handschriften *vamkagati* offenbar die beste Lesart und *ogata* während die birmanischen Handschriften auch hier *iamkanati* (für *onadi*) bieten. Im zweiten Pada ist nach den beiden anderen Stellen *kaṭṭa tanamaya* in *kaṭṭhamaya vana* im vierten Pada *nivātake* in *nivātaka* zu verbessern. Dagegen verdient die Lesart unserer Gāthā *labbhāmane* den Vorzug vor dem *labbhāna* der singhalesischen Handschriften in den beiden anderen Jātakas. Die birmanischen Handschriften lesen auch im Kūṇalaj *labbhāmane* (für *labbhāmane*). Was das Wort *nivātaka* betrifft so hat Pischel Philologische Abhandlungen Martin Hertz dargebracht S 75 mit Rücksicht auf den Vers im Milinda paṭha (S 205f)

sace labbhettha khamam va ralo vā
nimantakam va pi labbhettha tādāsam |
sabbā pi itthiyo kareyyu pāpam
a nam aladdā piṭṭhasappinā saddham ||

vorgeschlagen dafür *nimantake* zu lesen. Jener Vers kommt aber ebenfalls im Kūṇalaj vor (G 19) und hier steht für *nimantakam* gerade wieder *nivātakam*. Da auch der Kommentar *nivātaka* im Kūṇalaj durch *ruka mantanake paribhedake* erklärt so dürfen wir daraus wohl folgern daß *nivātaka* ein Synonym von *nimantaka*, Verführer, ist.

5) Dieser Vers ist offenbar völlig verderbt. Sicher ist nur, daß für *patipphā* *patipphā* zu lesen ist.

„Der aus Gold verfertigte Würfel¹⁾, der vierkantige, acht Fingerbreiten lange²⁾, glantz inmitten der Versammlung³⁾ Sei du, (o Würfel) alle Wünsche gewährend“ 3

„O Göttin, verleihe mir Sieg Sieh, wie wenig Glück ich habe Ein Mensch, der sich des Mitgefühls der Mutter erfreut⁴⁾, schaut immer das Gute“ 4

„Ein Achter⁵⁾ heißt *māhika*, und ein Sechser gilt als *sāvata*⁶⁾ Ein Vierer ist als *bahula* zu bezeichnen, der aus der Verbindung zweier Verwandter bestehende als *bhadra*⁷⁾“ 5

„Und vierundzwanzig *āyas* sind von dem trefflichen Weisen erklärt worden⁸⁾ *māhika*, die beiden *lālas*, *sāvata*, *mandakā*, *raṇi*, *bahula*, *nemi*, *saṃghatta*, *santi*, *bhadrā* und *tithirā*⁹⁾“ 6

Nachdem der König so das Spielhied gesungen und die Würfel in der Hand durcheinandergerollt hatte, warf er sie in die Luft Durch Punnaka's Zaubermacht fielen die Würfel zu Ungunsten des Königs Infolge seiner großen Geschicklichkeit in der Kunst des Spieles erkannte der König, daß die Würfel zu seinen Ungunsten fielen Er fing daher die Würfel auf, in dem er sie in der Luft zusammen ergriff, und warf sie wiederum in die Höhe Auch das zweite Mal fielen sie zu seinen Ungunsten Er erkannte es und fing sie in derselben Weise auf Da überlegte Punnaka „Dieser König fangt die fallenden Würfel, sie zusammen ergreifend, auf, obwohl er mit einem Yakṣa wie mir spielt Wie kommt denn das?“ Er sah ein, daß es die Zaubermacht der Schutzgöttin des Königs sei, und mit weit geöffneten Augen blickte er jene wie im Zorne an Erschreckt floh sie davon und noch, als sie den Gipfel des Cakravālagebirges erreicht hatte, stand sie zitternd da Als der König nun zum dritten Male die Würfel geworfen hatte erkannte er zwar daß sie zu seinen Ungunsten fielen aber infolge der Zaubermacht des Punnaka konnte er nicht die Hand ausstrecken und sie auffangen Sie fielen zu Ungunsten des Königs nieder Darauf warf Punnaka die Würfel, sie fielen zu seinen Gunsten Als er nun sah daß er jenen besiegt hatte, da knackte er mit den Fingern und rief dreimal laut

‘Ich habe gesiegt, ich habe gesiegt’ Dieser Ruf drang durch ganz Jam budvipa Zur Erklärung dieser Sache sagte der Meister

Sie traten ein, vom Wurfelrausche berauscht, der König der Kurus und Punnaka, der Yaksa Der König erlangte wurfelnd *kali, lata (kṛta)* erlangte Punnaka, der Yaksa 91

Die beiden waren dort beim Spiele zusammengekommen¹⁾ in Gegenwart der Könige und inmitten der Freunde Der Yaksa besiegte den an Macht Starksten unter den Mannern Da erhob sich ein larmendes Geschrei 92

Das Jātaka und das Mahābhārata

Jeder Leser dieses Abschnittes wird sofort an die bekannten beiden Würfelszenen des Mahābhārata, speziell an die des Sabhāparvan, erinnert werden Das Bild der *jūtasālā* des Kurukönigs mit den Scharen von Fürsten, die mit gespannter Aufmerksamkeit dem Spiele des Königs und des Yaksa folgen, entspricht genau der *sabhā* des Duryodhana bei dem großen Kampfe des Śakuni mit Yudhiṣṭhira, wie sie im Mahābhārata, II, 60, 1ff, geschildert wird Selbst einzelne Wendungen sind in den Gāthās und im Epos identisch G 01 heißt es von den beiden Spielern *te pāṇsum aḥḥamadena mattā* Den Ausdruck vom Spiel oder Wurfelrausche berauscht kennt auch das Epos, er erscheint hier ebenso wie in der Gāthā in Tristubhstrophen im Ausgang des Pada Mbh II, 67, 4 berichtet der Bote der Draupadi

Yudhiṣṭhiro dyūtamadena matto Duryodhano Draupadī tvām ajasi |
und sie erwidert (5)

mūḍho rājā dyutamadena matto hy abhūn nānyat karṣavam aśya kime |
Im Śloka wird er dem Metrum zuhebe leise verändert, Mbh III, 59, 10 wird von Nala gesagt

am aksamadasamattam suhrdām na tu kaścana |
nirūṣane ’bhavac chakto dīryamānam arimdamam ||

Wie Punnaka vor dem Spiele betont, daß es ohne Betrug vor sich gehen solle (G 89, 90) *dhammena jīgyāma asāhasena* und *passantu no te asāhena yuddham*, so dringt auch Yudhiṣṭhira, Mbh II 59 10 11 auf ‘fair play’

dharmena tu jayo yuddhe tatparam na tu devanam |
ajihmam aśaṣham yuddham etat satpuruṣavratam |

Es sind das Übereinstimmungen, die sich aus den engen Beziehungen der Epik zur Gāthā Poesie erklären

Die Apsaras und das Würfelspiel

Von besonderem Interesse ist die Rolle, die die Göttin in der Erzählung spielt Aus allem, was wir von ihr erfahren, geht hervor, daß wir

¹⁾ Ich habe Fausboll's Konjekturen *samāgatā* für *samāgate* angenommen

sie uns als eine Elfe oder Apsaras denken müssen, wenn auch diese Bezeichnung selbst im Texte nicht vorkommt. Das Jātaka benutzt hier eine Vorstellung die auch der vedischen Zeit geläufig war. Nach dem Atharvaveda erfreute sich das Würfelspiel der ganz besonderen Gunst des Apsaras. Die Apsaras sind *alakāma* die Würfel liebend (Av. II, 2, 5), *sādhudevini*, gut spielend (Av. IV, 38, 1-2), sie haben ihre Freude an den Würfeln (*yd aksesu pramōdante*, Av. IV, 38-4), sie versehen des Spielers Hände mit *ghṛta* und bringen den Gegner in seine Gewalt (Av. VII, 114, 3). Zwei Lieder sind speziell an sie gerichtet, VI, 118 und IV, 38, 1-4. In dem ersteren werden zwei Apsaras angefleht, die Betrugereien, die beim Würfelspiele vorgekommen sind, zu verzeihen. Das zweite wendet sich an eine Apsaras mit der Bitte, im Spiele beizustehen und ist eine, wenn auch nicht den Worten, so doch dem Inhalte nach genaue Parallele zu dem Liede, das im Jātaka der König vor Beginn des Spieles singt. Weshalb die Apsaras beim Spiele Hilfe leisten kann und in welcher Weise sie es tut, geht aus der Jātaka-Erzählung nicht deutlich hervor, hier wird nur gesagt, daß der König durch ihre Zaubermacht zu siegen pflegte und daß sie auch diesmal in der Nahe stand und wenigstens das Unglück abwehrte, bis sie durch den Zornesblick des Yaksa erschreckt das Weite suchte. Vielleicht waren schon dem Erzähler selbst die Anschauungen, die hier zugrunde liegen, nicht mehr ganz klar. Das Atharvahied IV, 38 spricht sich über die *māya* der Apsaras (V 3) deutlicher aus. Dort heißt es, daß sie mit den *ayas* tanzt (V 3) daß sie die *kṛta* Würfe in dem *glaha* macht (V 1) oder faßt (V 2) oder den *kṛta* Wurf aus dem *glaha* nimmt (V 3)¹⁾. Man dachte sich also die Apsaras offenbar als in der Luft tanzend und mit unsichtbaren Händen die Würfel, während sie in der Luft schwebten, so wendend, daß sie zum Glücke für den begünstigten Spieler fielen.

Die Frauen und das Würfelspiel

Das Spielhied im Jātaka ist indessen nicht ganz einheitlich. Der erste Vers ist allerdings auch ein Zauberspruch der beim Würfelspiele verwendet wurde, er hat aber mit dem Glauben an die Hilfe der Apsaras nichts zu tun, sondern hängt mit einer ganz anderen Anschauung zusammen, wie das *Andabhūtajātaka* (62) zeigt. Dort wird von einem Könige erzählt, der mit seinem Purohita zu spielen pflegte und dabei stets gewann weil er beim Würfeln jene Gathā sang. Um sich vor ganzheher Verarmung zu schützen nimmt der Purohita eine schwangere arme Frau von der er weiß, daß sie ein Mädchen gebären wird, in sein Haus, und als das Kind geboren ist, läßt er es aufziehen, ohne daß es jemals einen Mann außer ihm selbst zu sehen bekommt. Als das Mädchen herangewachsen ist, macht er sich zu ihrem Herrn. Nun beginnt er wieder mit dem Könige in alter Weise zu

¹⁾ Auf die Bedeutung der einzelnen Ausdrücke wird später näher eingegangen werden.

spielen, und sobald dieser seine Gāthā gesungen hat, sagt er 'außer meinem Mädchen', und gewinnt, da nun der Zauberspruch des Königs seine Macht verloren hat. Der König erkennt, daß sich in dem Hause des Purohita eine nur einem einzigen Manne ergebene Frau befinden müsse, und beschließt, sie verführen zu lassen. Mit Hilfe eines jungen Burschen erreicht er seine Absicht, und sobald das geschehen, verliert der Purohita wieder im Würfelspiel.

Wir haben hier also die Vorstellung, daß ein treues Weib dem Gatten unfehlbar Glück im Spiele bringt. Die gleiche Vorstellung liegt, wie ich glaube, auch einem Verse des Nalāhiedes zugrunde, der erst bei dieser Auffassung seine volle Bedeutung erhält. Mbh III, 59, 8 heißt es

na cakṣame tato rājā samāhṛānam mahāmanāḥ |

Vaidarbhyāḥ prekṣamānāyāḥ panakālam amanyata ||

'Da konnte der edle König die Herausforderung (des Puskara) nicht länger ertragen, während die Vidarblierin zusah, hielt er die Zeit des Spieles für gekommen.' Nala ist überzeugt, daß die Anwesenheit seiner treuen Gattin ihm Glück bringen werde, daß er nachher trotzdem verliert, liegt daran, daß er von Kali besessen ist.

Ähnlich erklärt es sich vielleicht auch, daß bei dem Wurfelorakel, wie es die Paśākakevali beschreibt¹⁾, eine *kumārī*, d. h. ein noch nicht erwachsenes Mädchen, die Würfel weihen und werfen soll. An die Stolla der treuen Frau ist das Mädchen getreten, das überhaupt noch von keinem Manne weiß²⁾. Dafür, daß die *kumārī* eine Vertreterin der Durgā ist, wie Wober³⁾ vermutet hat und nach ihm Schröter⁴⁾ direkt behauptet, liegt jedenfalls ein zwingender Grund nicht vor.

Der Spielkreis

Wichtiger als diese Beiträge zum altindischen Folklore sind die Aufschlüsse, die uns das Vidhurapanditajataka über die Requisiten und die Technik des Spieles gewährt.

Ehe das Spiel beginnt, fordert Punnaka den König auf, das *jūta-maṇḍala* fertig zu machen. Dieser Ausdruck, der auch im Mahābhārata und Harivaṃśa (*dyūta-maṇḍala*, Mbh II, 79, 32, Har Viṣṇu 61, 54) vorkommt⁵⁾, und für den sich anderswo die Synonyme *leḥmaṇḍala* (s. unten),

¹⁾ In der Einleitung von BA, V 3. Schröter, Paśākakevali, S. 17.

²⁾ Auch im heutigen Spielerglauben findet sich Ähnliches, so erzählt Fontane in seinem Roman 'Stine' (Ges. Romane und Erzählungen XI, 242): 'Stine stand hinter Papagenos Stuhl und mußte die Versicherung anhören: "Eine reine Jungfrau bringe Glück!"

³⁾ Monatsberichte der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1859, S. 162f., Indische Streifen, Bd. I, S. 279.

⁴⁾ A. a. O. S. XIII.

⁵⁾ Mbh VIII, 74, 15 wird in demselben Sinne das einfache *maṇḍala* gebraucht. Nilakaṇṭha erklärt das Wort hier als *dyūta-kṛtsikāpanapattam*, was sicherlich falsch ist.

jūḍialamandali (s. unten), *dhūrtamandala* (Yājñavalkya II, 201) finden, ist schon von Pischel erklärt worden¹⁾ Es ist der Kreis, der vor Beginn des Spieles um die Spieler gezogen wurde und den sie nicht verlassen durften, ehe sie sich ihrer Verpflichtungen entledigt hatten Nārada XVII, 5 sagt ausdrücklich

asuddhah kītaro nānyad āśrayed dyūlamandalam |

‘Kein Spieler soll, ehe er seine Schulden bezahlt hat, einen anderen Spielkreis betreten.’ Im *Mrechakatika* (Ausgabe von K. P. Parāś, S. 57f.) zieht Māthura den Spielerkreis (*jūḍialamandali*) um den Bader, der seine Spielschulden nicht bezahlen will, und dieser ruft betrübt aus: ‘Wie, ich bin durch den Spielerkreis gebunden? Verflucht! Das ist ein Brauch, über den wir Spieler uns nicht hinwegsetzen können!’ In den Jātakas wird dieser Kreis noch öfter erwähnt. Pischel hat auf das vorhin erwähnte *Andabhūtajātaka* hingewiesen, wo von dem König erzählt wird, daß er das *jūḍamandala* fertig machen ließ, ehe er mit seinem Purohita spielte (I, 293, 11). Interessanter noch ist eine Stelle aus dem *Littajātaka* (91)²⁾ Nach diesem Jātaka war der Bodhisattva einst ein Würfelspieler in Benares. Dann heißt es wörtlich (I, 379, 23): ‘Nun war da ein anderer, ein Falschspieler. Wenn der mit dem Bodhisattva spielte und der Gewinn auf seiner Seite war, so brach er den Spielkreis nicht (*kelimandalam na bhindati*), wenn er aber verlor, so steckte er einen Würfel in den Mund und indem er sagte: Es ist ein Würfel verloren gegangen, brach er den Spielerkreis und ging fort (*kelimandalam bhinditvā pakkamati*).’ Die Geschichte zeigt, daß unter gewissen Umständen wie beim Abhandenkommen eines Würfels der Spielkreis seine bindende Kraft verlor³⁾ Lag aber Be-

¹⁾ Philologische Abhandlungen. Martin Hertz dargebracht. S. 74f.

²⁾ Siehe Pischel a. a. O. der auf Regnaud den ersten der die Stelle richtig erklärt hat, verweist.

³⁾ Die Erzählung dieses Jātaka ist in verkürzter Form, aber mit der Gāthā, auch in die *Payasi Sāgā* aufgenommen, siehe Leumann: *Actes du sixième Congrès des Orientalistes à Lende* III^e, S. 485.

⁴⁾ Die Geschichte beweist meines Erachtens auch, daß in *Rv* I 92 10 *śvagh nīva kṛtvur vja āmūdā martasya drūḥ jarayanty dyūḥ* und *Rv* II 12 5 *sā aryah puṣṭir vja nā mūdāti*, der Ausdruck *vja ā mūdāti* nicht, wie Roth im *P. W.* (unter *m*) und Zimmer, *Altind. Leben* S. 286 vermutet haben, bedeuten kann, er macht die Würfel (heimlich) verschwinden. Der Spieler der die *vj* vermindert, wird ja in I, 92 10 ausdrücklich als *kṛtvu* den richtigen Wurf werfend und damit gewinnend, bezeichnet, durch das Verstecken des Würfels aber kann höchstens wie das Jātaka zeigt, das Spiel zu Ende gebracht und so weiterer Verlust abgewendet werden. Wegen der Parallelstelle *Rv* II, 12 4 *śvagh nīva yā jagādm lākṣam dādā aryah puṣṭānā sā janāsa Indrah* halte ich es für das Wahrscheinlichste, daß *vj* soviel wie *lākṣa*, also Einsatz, ist, wie schon Bollensen übersetzt (*Or* und *Occ* II 464) und wie auch das kleinere *P. W.* angibt. Wie der gewinnende Spieler einen Einsatz nach dem anderen fortnimmt, so nimmt die *Uṣas* die Tage der Menschen und *Indra* die Güter des Feindes fort. Für die angemessene Bedeutung von *kṛtvu* verweise ich auf die Ausführungen weiter unten.

trug vor und wurde dieser entdeckt, so wurde der Falschspieler, wie Nārada XVII, 6 vorschreibt, aus dem *dyūtamandala* herausgetrieben, nachdem man ihm einen Kranz von Würfeln um den Hals gehängt hatte

Das Würfeltrett

Innerhalb des Spielkreises sitzen die beiden Spieler einander gegenüber. Zwischen ihnen liegt nach der Darstellung des Jātaka ein Brett, das *phalaka*. Dieses Brett war vollkommen glatt, in G 17 des Alambusa jāta (523) werden die Schenkel eines Mädchens damit verglichen

anupubbā va te ūrū nāganāsasamupamā |

*vimattha tuyham sussonī akkhassa phalakam yathā ||**

Im Vidhurapanditajātaka und ebenso im Andabhūtajātaka (I, 290, 1) ist es, weil es einem König gehört, von Silber. Seine Verwendung wird aus dem Vidhurapanditajātaka nicht ersichtlich, da dort nur erzählt wird, daß die Diener darauf die Würfel, die nachher zum Spiele gebraucht werden, niederlegen. Im Andabhūtajātaka dagegen wird erzählt, daß der König beim Spiele die Würfel darauf wirft (*rajataphalake suvannapāsake khipati*). Es hatte also nur den Zweck, eine fest begrenzte Fläche zu schaffen, auf die die Würfel niederfallen mußten.

Das Adhīdevana

Außer in den Jātakas vermag ich das *phalaka* im Sinne von Würfeltrett nicht nachzuweisen, doch findet sich in der Sanskritliteratur eine Reihe von Ausdrücken, für die man die gleiche Bedeutung aufgestellt hat. Der häufigste unter diesen ist *adhīdevana*, das in den Petersburger Wörterbüchern durch 'Spielbrett' übersetzt wird. Das Wort erscheint zweimal im Atharvaveda

Av V, 31, 6 *ydm te cakruh sabhdyām ydm cakrur adhīdevane |*
akśesu kṛtydm ydm cakruh punah prati harāmi idm ||

Av VI 70 1 *yathā māmsam yathā surā yāthākṣd adhīdevane |*
yathā pumsō vrsanyata striydm nihanyate manah |
erd te aghnye manō 'dhi vatsē nī hanyatām ||

Es findet sich ferner mehrfach in den Ritualtexten in der Beschreibung der Würfelzeremonien beim Rājasūya und Agnyādheya (Śatapatha brāhmaṇa V, 4, 4, 20 22 23, Āpastamba, Śrautas V, 19, 2, XVIII, 18, 16, Baudhāyana, Śrautas II, 8), in der Beschreibung eines Krankheitszaubers (Āpastamba, Grhyas VII, 18, 1, Hiranyakesin, Grhyas II, 7, 2) und auch in der Schilderung der *sabhā* bei Āpastamba, Dharmas II, 25, 12. Kātyāyana braucht in der Darstellung des Rājasūya dafür den Ausdruck *dyūta bhūmi* (Śrautas XV, 7, 13 15). Nach Āpastamba, Śrautas V, 19, 2, Grhyas VII, 18, 1, Dharmas II, 25, 12, und Hiranyakesin, Grhyas II, 7, 2 befand sich das *adhīdevana* in der Mitte der *sabhā*, nur Baudhāyana gibt an, daß es beim Agnyādheya im Süden (*dakṣinatah*) zu machen sei.*

dem bei Āpastamba, Hiranyakeśin und Baudhāyana beschrieben glich, geht deutlich aus Av VII, 114, 2 hervor, wo ein Spieler den Agni auffordert, das *ghṛta* den Apsaras, Staub und Sand und Wasser aber den Würfeln zuzuführen¹⁾

*ghṛtam apsarābhyo vaha tvaṁ agne pāmsūn akṣēbhyah śikatā apaś ca |
yathābhāgām havyādātīm juṣānt mādanī devā ubhāyāni havyā ||*

Staub, Sand und Wasser, die hier als das *havya* der Würfel bezeichnet werden, sind eben die Erscheinungen, die sich auf dem ausgegrabenen und dann mit Wasser besprengten *adhīdevana* einstellen mußten²⁾

Andere Namen des Adhīdevana

Dem *adhīdevana* in den oben aus der Sūtraliteratur angeführten Stellen entspricht in der Beschreibung des Würfelzaubers in Kauśikas XLI, 12 der Ausdruck *ādevana*. Daß dieses *ādevana* mit dem *adhīdevana* identisch ist, ist von vornherein sehr wahrscheinlich, bewiesen wurde es sein, wenn wir die in XLI, 10 gegebene Vorschrift *gartaṁ khaṇati*, 'er grabt das Loch', direkt auf die Herstellung des *ādevana* beziehen durften³⁾. Bei der abgerissenen Art der Darstellung läßt sich diese Frage kaum entscheiden, doch ist zu beachten, daß Durga im Kommentar zu Nirukta III, 5 *garta* — ebenso wie das danebenstehende *sabhāsthānu* — durch *akṣanirvāpana-pūṭha*, 'die Unterlage für das Hinstreuen der Würfel', erklärt. Damit meint Durga allerdings vielleicht ein Würfelbrett⁴⁾, es wäre aber wohl begreiflich, daß *garta* ursprünglich die gleiche Bedeutung wie *adhīdevana* gehabt

Matṛdatta zu Hiranyakeśin, Gṛhyas II, 7, 2 *yatra divyanti so 'dhīdevano deśah*
Haradatta zu Āpastamba, Dharmas II, 25, 12 *yasyopari kṛtāv akṣav divyanti tat sthānam adhīdevanam*

¹⁾ Henry, Le livre VII de l'Atharva Vēda, S 110, folgert aus diesen Worten, daß man die Würfel in seinem Sande gerollt und dann in Wasser abgewaschen habe, und beruft sich dafür auf Kauśikas XLI, 14. Nach Caland, Altind. Zauberritual S 142, bezieht sich das letztere Sūtra aber gar nicht auf das Begießen der Würfel.

²⁾ Der Inder hat in alter wie in neuerer Zeit nicht nur Würfelplatze, sondern auch ganze Schachbretter in den Boden eingegraben. Auf einem der Reliefs an den Rails des Stupa zu Bharhut (Cunningham, The Stūpa of Bharhut, Plate XLV) sind vier Männer dargestellt, die auf einem großen Felsen oder auf der Spitze eines Berges mit markierten Steinen an einem in dreißig Felder geteilten Quadrate irgendein Spiel spielen, als der Felsen sich spaltet. Durch den Riß, der in einer Linie sowohl durch den Felsen als auch durch jenes Quadrat hindurch geht, wird es ganz deutlich, daß sich der Künstler das letztere nicht als bewegliches Brett, sondern als in den Erdboden eingezeichnet dachte. Fast 2000 Jahre junger ist das Zeugnis Nilakaṇṭhaś, der in seinem Nītimayāṅkha in dem Abschnitt über das Schachspiel vorschreibt, daß man das Schachbrett durch Ziehen von Linien auf einem Tuche oder einem Brette oder auf dem Erdboden herstellen solle (*pate phale vā bhūmī vāṭha*), siehe Monatsberichte der Ak. der Wiss. zu Berlin, 1873, S 711.

³⁾ Vgl. Caland, Altindisches Zauberritual, S 141.

⁴⁾ An einen 'Würfeltisch' (PW) an dem gespielt wurde, ist aber auf keinen Fall zu denken, da ein solches Gerät auch heute noch in Indien unbekannt ist.

hatte und später auf das Gerat, das dem gleichen Zwecke diene, übertragen worden wäre

Auch der Rgveda kennt das *adhīdevana*, allerdings wieder unter anderen Namen. In dem Verse Rv X, 43, 5 *īrtām na śraḡhñī 11 cinoti devane* erklärt Durga zu Nirukta V, 22 *devane* durch *āstūre**, also offenbar 'auf dem Wurfelplatze'!) Daß *devana* einfach 'das Spielen' bedeuten kann, hat sicherlich auch Durga gewußt, wenn er das Wort trotzdem hier als Wurfelplatz faßt, so, glaube ich, dürfen wir seine Deutung, gerade weil sie nicht die nächstliegende ist, nicht ohne weiteres verwerfen, und wir werden sehen, daß sie in der Tat besser in den Zusammenhang paßt als die hierkömmliche

Mit größerer Sicherheit läßt sich noch ein anderes rgvedisches Wort als Synonym von *adhīdevana* erweisen, nämlich *irina*. Es findet sich zweimal im Aśvasūkta (X, 34). In V 1 werden die Wurfel *irine varīrānāh*, in V 9 *irine nyupitāh* genannt. Sāyana erklärt das Wort in beiden Fällen durch *āspāra*, Durga zu Nirukta IX, 8 durch *āspūrakasthāna**) Pischel hat die Vermutung ausgesprochen, daß das *irina* ein Brett mit Löchern war, in die die Wurfel entweder fallen mußten oder nicht durften³⁾. Allein von einem solchen Brette ist niemals die Rede, das *phalaka* ist ja im Gegenteil, wie wir oben sahen vollkommen glatt. Wenn wir aber bedenken, daß *irina*, wie Pischel selbst gezeigt hat, an anderen Stellen 'Loch in der Erde' bedeutet, so werden wir kaum daran zweifeln können, daß es hier das *adhīdevana*, das ja auch nichts weiter als eine Vertiefung im Erdboden ist, bezeichnet

Aus dem Mahābharata gehören noch zwei andere Ausdrücke hierher. Mbh IX, 15, 8 wird von den Kämpfern gesprochen, die das Leben dahin geben *yuddhe prānadyutabhidēvane*, 'in der Schlacht, dem *abhidēvana* für das Spiel um Leben und Tod'. Und Mbh II 56, 3-4 ruht sich Śikunī *glahān dhanuṃ me viddhi śarāṇ aśvāṃ ca Bhārata |*

aśvanām hṛdayam me jyām ratham viddhi māmāspūram ||

Es leuchtet ohne weiteres ein, daß *abhidēvana* mit *adhīdevana* und *asphura* mit dem oben aus Sāyanas und Durgas Kommentaren angeführten *āspāra* oder *āspūrakasthāna* identisch ist, beide Wörter bezeichnen also wieder die im Boden angebrachte Vertiefung, nicht das Wurfelbrett wie das kleinere PW wenigstens für *abhidēvana* angibt.⁴⁾ Bei dieser Deutung

1) Das Wort *āstūra* ist sonst allerdings in diesem Sinne nicht belegt, vgl. aber das Kompositum *sabhasāstūra*.

2) *āspūrakasthāna* in der Ausgabe Roths.

3) Vedische Studien, Bd II, S 225.

4) Nilakantha erklärt *asphura* in II 56, 4 ganz richtig als *aśvavinyāsapātana dūthānam* während er zu II 59, 4 von einem *asphura* genannten Wurfeltuche (*asphurādhyanāsapātanaudāsai*) mit dem die *sabha* bedeckt sei, spricht. Er denkt hier offenbar an ein Tuch, wie es heute beim Caupur und Pacisi Spiele gebraucht wird, vgl. seine oben angeführte Erklärung von *mandala* in Mbh VIII, 74, 15. Es liegt aber nicht der geringste Grund vor, die Benutzung eines solchen Tuches schon der

paßt auch der Vergleich in II, 56, 4 ausgezeichnet der Streitwagen ist der Wurfelplatz, von dem aus der Kämpfer die Pfeile der Wurfel abschießt¹⁾ Auch bei dem Spiele zwischen Rukmin und Baladeva, wie es im Harivamsa geschildert wird werden die Wurfel offenbar einfach auf die Erde geworfen²⁾, sonst wäre es kaum verständlich, weshalb Baladeva seinen Gegner auf fordert, die Wurfel 'auf diesem staubigen Platze' (*deṣe 'smṛṁs tv adhipāmsuḥ*) zu werfen (Har Visnup 61, 37)

Der Pattaka

Endlich sei hier noch der *pattaka* angeführt, der in der Einleitung zur Pāsakakevalī erwähnt wird³⁾ Da *pattaka* auch sonst Tafel oder Brett bedeutet, so sehe ich nicht ein, weshalb Schröter *śucipattake* hier 'auf ein weißes Tuch' übersetzt⁴⁾ Die Auffassung als Wurfelbrett liegt jedenfalls am nächsten Dies ist die einzige Stelle in der Sanskritliteratur, wo ich die Verwendung eines dem *phalaka* der Jātakas analogen Wurfelbrettes mit einiger Sicherheit nachweisen kann, doch ist auch dieser Nachweis nur von sekundärer Bedeutung da es sich in der Pāsakakevalī ja nur um ein Wurfel orakel, nicht um das eigentliche Würfelspiel handelt

Das Aksavapana

Allerdings gibt es noch einen Ausdruck, für den das PW 'Spielbrett' als Bedeutung angibt und der nicht mit *adhidevana* identisch sein kann das Śatapathabr V, 3 1 10 und Kātyāyana, Śrautas XV 3, 30 belegte *aksāvapana* Das *aksāvapana* kann unmöglich in einer im Boden angebrachten Vorrichtung bestanden haben, sondern muß ein bewegliches Instrument gewesen sein da es als die *daśinā* für den *aksāvāpa* den königlichen Wurfelbewahrer, beim Rājasūya bestimmt wird Der Samkṣiptasara gibt nun in der Tat die Erklärung *dyūtakāle yatrāksaḥ prakṣipyante tad aksāvapanam* In anderen Kommentaren aber wird es als ein Behälter zur Aufbewahrung der Wurfel erklärt, so bei Sayana *aksāvapanam pātram* epischen Zeit zuzuschreiben Wer die Schilderung der Herrichtung des Spielsaales im Vidūrapanditajātaka vergleicht wird kaum bezweifeln daß die Worte *upastirna sabha* nichts weiter bedeuten als die Spielhalle ist (mit Teppichen zum Sitzen) belegt Zur Etymologie von *asphura* vgl Rv X, 34 9 wo es von den Wurfeln heißt *upari sphuranti*

¹⁾ Ein drittes Wort, für das das kleinere PW im Anschluß an Nilakanṭha die Bedeutung Brett, Spielbrett aufstellt, ist *phala* in dem schwierigen Verse Mbh IV, 1, 25 In dem größeren PW wurde es als 'Augen auf einem Wurfel' erklärt, aber weder die eine noch die andere Bedeutung paßt in den Zusammenhang Wir werden auf den Vers später zurückkommen

²⁾ Im übrigen ist hier, wie wir sehen werden nicht das einfache sondern das mit dem Brettspiel kombinierte Würfelspiel gemeint

³⁾ In BA, Schröter a a O S 17

⁴⁾ A a O S XII Auch Weber spricht (Monatsber S 162, Ind Streifen, Bd I, S 279) von einem 'reinen Tuche', in der Übersetzung (S 286) aber von einer 'reinen Tafel'

alsū upyante 'sminn ity alsāvapanam alsasthānārapanapātram und in zwei Randglossen, die Weber anführt *alṣasthāpanapātram ity Mādharah* und *dyūtaramanapātram alsāvapanam*. Für die Richtigkeit der zweiten Erklärung spricht vor allem die ausdrückliche Angabe der Texte, daß das *alsūtapana* mit einem Haarseil versehen war (*vāladāmnā prabaddham*, *vāladāmadaddham*), was wohl für einen zum Tragen bestimmten Würfel behälter paßt, für ein Spielbrett aber doch ganz unangebracht wäre. Dazu kommt, daß *ārapana* auch sonst nur die Bedeutung 'Gefaß, Behälter' hat. Ich kann also in *alṣāvapanam* nur einen Würfelbehälter erkennen, und ein solcher ist jedenfalls ein durchaus geeignetes Geschenk für einen *alṣāvāpa*¹⁾

Die Pāsakas

Die Würfel heißen in der Prosa des Vidhurapanditajātaka (VI, 281, 11, 15, 19, 20, 21, 282, 4, 8, 11) und des Andabhūtajātaka (I, 290, 1) *pāsala*. Daneben steht die kürzere Form *pāsa* (I, 293, 12), die auch in G 3 des Spielhodes erscheint. Im Sanskrit entsprechen *pāsaka* und *pāsa*. Die längere Form wird von Amara (II, 10, 45) Mankha (007) und Hemacandra (Abhidhānacint 486) angeführt. Belegt ist sie im Sthaviravali-carita VIII, 355 wo von Cānakya erzählt wird, daß er mit falschen *pāsakas* (*lūtapāsakath*) gespielt habe, und mehrfach in der Pāsakakevali (V 49, 102, 125, und in den Einleitungen von BA und BB). Die kürzere Form findet sich ebenfalls im Mankhakośa (886) in der Pāsakakevali (V 16 und in der Einleitung von BB) in Nilakanthas Kommentar zu Mbh III, 59, 6, IV, 1, 25, 7, 1, 50, 24, V, 35, 44, VIII, 74, 15 usw. und bei Kamalākara zu Narada XVII, 1. Hemacandra (Abhidhānacint 486, Anekarthas II, 543, Unadiganav 564) kennt aber auch die Form *prāsaka*, und diese wird in dem ersten Würfelorakel des Bower MS (Z 2)* tatsächlich verwendet. Da sowohl *pāsaka* als auch *prāsaka* erst aus verhältnismäßig später Zeit belegt sind, so sind beide wahrscheinlich nur Sanskritisierungen eines volkssprachlichen *pāsaka*. Welche von beiden die richtige ist, wage ich nicht zu entscheiden. Die Bezeichnung als 'Schlinge' oder 'Fessel' erscheint wenig passend für den Würfel, *prāsaka* andererseits könnte von *prās* gebildet sein ähnlich wie unser 'Würfel' von werfen, doch spricht gegen diese Ableitung, daß die Wurzel *as* mit *pra* soweit ich weiß niemals in Verbindung mit einem Worte für Würfel gebraucht wird.

Die *pāsakas* waren nach G 3 des Spielhodes und nach der Prosaerzählung des Vidhurapanditajātaka (VI, 281, 10) und des Andabhūtajātaka (I, 290, 1) aus Gold gemacht. Märchenkönige haben nur goldene und silberne Sachen, in Wirklichkeit wird man sich auch mit weniger kost

¹⁾ Unter *drapana* wird übrigens im größeren PW für *alṣāvapanam* die Bedeutung 'Würfelbecher' aufgestellt. Daß es diesen in Indien nicht gab, wird nachher gezeigt werden.

²⁾ Ind. Ant. Vol. XXI p. 135, Bower Manuscript edited by Hoernle, p. 102.

baren Stoffen begnugt haben. Die beim Orakel verwendeten *pāśakas* waren nach der *Pāśakakevalī*¹⁾ aus Elfenbein oder aus Śvetārkaholz verfertigt, nach der tibetischen Version wurden sie bei Nacht aus den Wurzeln des Śāṇḍilyabaumes geschnitten²⁾

Was ihre Form betrifft, so meint Schröter³⁾, sie waren wohl vierseitig (d. h. pyramidenförmig) gewesen, wobei die nach unten fallende Seite die entscheidende gewesen sein müsse⁴⁾. Diese Vorstellung ist ganz falsch. Eine Kenntnis des modernen *pāśaka* wurde Schröter vor diesem Irrtum bewahrt haben. Der *pāśaka*, wie er noch heute beim Caupur gebraucht wird, ist ein rechtwinkliges vierseitiges Prisma, ungefähr 7 cm lang und 1 cm hoch und breit⁵⁾. Nur die vier Langseiten sind mit Augen versehen, die beiden Schmalseiten, die bei der ganzen Form des Würfels überhaupt nie oder doch nur durch einen Zufall oben oder unten liegen können, sind unbezeichnet. Dieselbe Form hatte der *pāśaka* sicherlich schon in alter Zeit. Er wird in der *Pāśakakevalī*⁶⁾ *caturaśra*, in G 3 des Spielhiedes *catuṛamsa*, vierkantig, genannt, was darauf schließen läßt, daß die Kanten an den Schmalseiten abgerundet waren, um ein Liegenbleiben des Würfels auf diesen völlig unmöglich zu machen. Auch das Maß des Würfels wird in beiden Texten angegeben. Nach der *Gathā* hatte er eine Länge von 8 *angula*, nach der *Pāśakakevalī* scheint er 1 *angula* oder 1 *angula* und 1 *yava* breit und daumenlang gewesen zu sein, doch sind die dort gebrauchten Ausdrücke nicht ganz klar⁷⁾.

In betreff der Augenzahl des einzelnen *pāśaka* läßt sich mit Sicherheit behaupten, daß die vier numerierten Seiten die Zahlen von 1 bis 4 trugen. Bei den zahlreichen Wurfen, die in den verschiedenen Würfelorakeln angeführt werden, handelt es sich immer nur um diese Zahlen, die Tatsache wird außerdem ausdrücklich bezeugt durch Nīlakantha, der zu Mbh IV, 50, 24 bemerkt *kṛamenakādvṛticaturāṅkūṇṭaṣṭhaḥ pradeśair āṇakatustayavān pāśo bhavati*. Die modernen beim Caupur gebrauchten Würfel sind in dieser Hinsicht verschieden, die mir vorliegenden sind der Reihe nach mit

¹⁾ Einleitung in BB. *Śvetārkaśajadantam* ed.

²⁾ Monatsberichte der kgl. Preuß. Akad. der Wissenschaften zu Berlin 1859, S. 160, Ind. Streifen, Bd I, S. 276. Das *Kausikasūtra* VIII, 15 zählt *Aegle marmelos*, den *Bilva* oder *Śāṇḍilyabaum*, unter den zu *res faustae* gebrauchten Holzarten auf.

³⁾ A a O S XIII.

⁴⁾ Diese Anschauung teilte auch Weber (Monatsber. S. 162), der aber später durch Wilsons richtige Definition von *pāśaka* a dice, particularly the long sort used in playing Chaupur veranlaßt, der Wahrheit schon näher kam, siehe Ind. Streifen, Bd I, S. 278, Note 3.

⁵⁾ Ich urteile nach Exemplaren, die ich der Güte des Herrn Dr. A. Freiherrn von Staël Holstein verdanke.

⁶⁾ In der Einleitung in BB. Schröter a a O S 18.

⁷⁾ Schröter liest *angulam eṣṣarddhikam* || *angustam mānavasīrnam*, was ich zu *angulam ed yarddhikam* || *angustamānavasīrnam* verbessern möchte.

1, 2, 6, 5 Augen bezeichnet, während die bei Hyde, *Historia Nerdludu*, S 68¹⁾, abgebildeten 1, 3, 4, 6 Augen zeigen²⁾

Die Vibhītakafrüchte

Für die älteste vedische Zeit läßt sich der Gebrauch der *pāśakas* nicht nachweisen. Nach den Liedern des Rg und Atharvaveda verwendete man vielmehr beim Würfeln den *vibhīdaka*, die Nuß des Vibhīdaka oder Vibhītaka baumes (Rv VII, 86, 6, X, 34, 1, Av Paipp XX, 4, 6 nach Roth)³⁾ Die Würfel heißen daher die braunen (*babhrū*, Rv X, 34, 5, Av VII, 114, 7), am windigen Orte geborenen (*pravūteja*, Rv X, 34, 1). In der Ritualliteratur werden die beim Agnyādheya, Rājasūya und bei Zaubereremonien gebrauchten Würfel in den Texten selbst nirgends als Vibhītakafrüchte charakterisiert, die Kommentatoren erklären aber mehrfach den dort vorkommenden Ausdruck *akṣa* in diesem Sinne, so Agnisvāmin zu Lātyayana, Śrautas IV, 10, 22, Rudradatta zu Āpastamba, Śrautas V, 19, 2, Mātrdatta zu Hiranyakeśin, Grhyas II, 7, 2, Dārila zu Kauśikas XVII 17, XLI 13. Zum Teil aber handelt es sich dabei um Imitationen von Früchten wenigstens gibt Sāyana zu Taittirīyas I, 8, 16, 2 (Bibl Ind Vol II, S 168) und Śatapathabr V, 4, 4, 6 an, daß beim Rājasūya emige goldene Vibhītakafrüchte als Würfel benutzten⁴⁾. Ob mit den *vibhītaka* Würfeln, die Āpastamba, Dharmas II, 25, 12 bei der Beschreibung der Einrichtung einer Spielhalle erwähnt, die Früchte gemeint sind ist nicht ganz sicher, da Haradatta *vibhītakān* durch *vibhītakavṛkṣasya vīlarabhitān* erklärt, also vielleicht Würfel, die aus Vibhītakaholz gemacht sind, darunter versteht.

Aus der epischen und klassischen Literatur ist mir ein direktes Zeugnis für den Gebrauch der Vibhītakanüsse beim Würfeln nicht bekannt, es lassen sich dafür aber Namen des Baumes wie *akṣa* und *lakṣ* (Amara II, 4, 58, Halāyudha II, 463, Manu 968, Hemacandra, Abhidhānacint 1145, Anekarthas II, 466, 543) und die Sage anführen, nach der Kai aus Nalas Körper in den Vibhītakabaum fuhr, der seitdem verflucht ist (Mbh III, 72, 38, 41).

Was die Form betrifft, in der man die Vibhītakafrüchte benutzte, so mag hier zunächst die Ansicht eines modernen Pandit angeführt werden, von der uns Roth unterrichtet⁵⁾. Dieser Pandit richtete die Nüsse zum Spiele her indem er ihnen zwei Seiten machte, auf die eine schrieb er *pā*,

¹⁾ Darnach auch bei A. van der Linde Geschichte und Literatur des Schachspiels Bd I S 80.

²⁾ Es mag hier auch noch erwähnt werden daß nach der tibetischen Version der Pāśakakevali die vier Seiten des Würfels mit Buchstaben nämlich *a*, *ya*, *ra*, *da* bezeichnet waren siehe Weber Monatsber S 160, Ind Streifen Bd I, S 276.

³⁾ Vgl. Roth, ZDMG II, 123, und besonders Gurupujakaumudī S 1ff.

⁴⁾ Auch Āpastamba Śrautas XIII 19 1 5 spricht von goldenen Würfeln (*saurvarjān akṣān*).

⁵⁾ Gurupujakaumudī, S 3.

d 1 *Pāṇḍava* auf die andere *lau* d 1 *Kaurava*. Die so zurechtgemachten Nusse wurden nach dem Pandit als Kreisel benutzt: man faßte die einzelne Nuß an ihrem unteren stielartigen Fortsatz, zwirbelte sie mit drei Fingern und ließ sie tanzen. Die Seite, die nach oben fiel, entschied. Diese ganze Erklärung ist, wie schon schon Roth bemerkt hat, durchaus unwahrscheinlich und mit dem, was uns sonst über das Spiel berichtet wird, völlig unvereinbar. Sie ist daher nichts weiter als ein Einfall, dem irgendwelcher Wert nicht beizumessen ist.

Da die Nusse fünf Seitenflächen haben, so nahm Zimmer an, daß die einzelnen Seiten der Reihe nach mit 1, 2, 3, 4, 5 Augen versehen waren¹⁾. Meines Erachtens ist das aber deshalb unmöglich, weil bei einem derartigen Würfel keine Seite als die obliegende und damit entscheidende betrachtet werden kann. Die Form der Nusse schließt somit schon von vornherein jegliche Unterscheidung der einzelnen Seitenflächen aus, und in der Tat ist eine solche bei der Art des Spieles die Baudhayana und Āpastamba für das Agnyādheya und Rajasūya vorschreiben, auch gar nicht vonnoten, zu diesem Spiele können die Nusse wie wir sehen werden, ohne weiteres in ihrer natürlichen Gestalt verwendet werden. Das gleiche dürfen wir aber auch für das gewöhnliche Spiel annehmen, da sich zeigen wird, daß sich dieses wenigstens prinzipiell nicht von dem rituellen Spiele unterschied.

Die Kaurimuscheln

Eine dritte Art von Würfeln waren die Kaurimuscheln sk *kaparda* und *kapardaka*. Allerdings vermag ich das Spiel mit Kauris mit Sicherheit erst aus verhältnismäßig sehr später Zeit nachzuweisen. Nach Yājñikadevas Paddhati zu Katyayana Śrautas IV 9 21 gebrauchte man Kauris zu dem Würfelspiel beim Agnyādheya. Mahidhara zu Vajasaneyis X 28 und Sayana zu Taittirīyas I 8 16 2 (Bibl Ind Vol II p 168) und Śatapathabr V 4 4 6 geben an, daß bei der Übergabe der fünf Würfel an den König beim Rajasuya aus Gold verfertigte Kauris die Rolle der Würfel vertreten. Auch Rv I 41 9 soll nach Sayana von einem Spiele mit Kauris die Rede sein. In dem letzten Falle hat Sayana nach dem, was wir sonst über das vedische Würfelspiel wissen, sicherlich Unrecht, aber auch die übrigen Angaben der Kommentatoren sind natürlich nur für ihre eigene Zeit, nicht für die Zeit der von ihnen erklärten Texte beweisend. Heutzutage werden Kaurimuscheln als Würfel beim Pacisi-Spiele verwendet.

Es ist klar, daß das Spiel mit solchen Muscheln viel einfacher gewesen sein muß als das mit wirklichen Würfeln wie den *pāśakas*. Jede Markierung der Seiten durch Zahlen ist ausgeschlossen, und es kann sich nur darum gehandelt haben, ob die Muscheln mit der gewölbten Seite nach oben oder nach unten fielen. Das wird denn auch von Mahidhara ausdrücklich festgestellt, nach ihm siegt der Spieler, wenn alle Kauris entweder nach oben

¹⁾ Altind. Leben S 284

oder nach unten fallen *yadā pañcapya alā ekarūpāḥ patanty uttānā avāñco*
vā tadā devitur jayah Dasselbe besagt der von Sāyana zu Śatapathabr V,
 4, 4, 6 zitierte Vers

pañcasu tv ekarūpāsu jaya eva bhaviṣyati

Und damit stimmt auch die Beschreibung überein, die Yājñikadeva von dem Vorgang gibt 'Darauf breiten die Opferpriester, der Brahman und die anderen, nördlich vom *rihāra* ein Stierfell aus, setzen darauf ein Messinggefäß mit der Öffnung nach unten, nehmen fünf KaurimuscheIn in die Hand, und, nachdem sie gesprochen haben 'Durch Gleich (*samena*) siege ich, durch Ungleich (*ṛsamena*) wirst du besiegt', werfen sie viermal auf dem Messinggefäß' Die Ausdrücke *sama* und *ṛsama* sind also nicht wie Hille brandt, Ritualliteratur, S 108, will, als gerade und ungerade zu verstehen, sondern *samena* bezeichnet den Fall, daß alle fünf Muscheln in gleicher Weise mit der Wölbung nach oben bzw nach unten fallen *ṛsamena* das Gegenteil

Die Śalākās und Bradhnas

Wenn auch vielleicht nicht direkt als Würfel zu bezeichnen, so doch nach Form und Gebrauch diesem sehr ähnlich war die *śalākā*, das Spanchen Pāṇini erwähnt die *śalākās* in II, 1, 10 zusammen mit den Würfeln, und die *Kaṣika* bemerkt zu der Stelle, daß man beide zu einem Spiele namens *Pañcikā* benutze In der *Naradaśmrī* (XVII, 1) und in Sāyanas Kommentar zu Av IV, 38, 1, VII, 52, 5 werden die *śalākās* ebenfalls neben den Würfeln genannt, und nach Yājñikadevas *Paddhati* zu *Ītīvāyana*, Śrautas IV, 9, 21 wurden sie zum Spiele beim *Agnvādheya* benutzt, wenn KaurimuscheIn nicht zu erlangen waren

Auch dem Epos ist das Spanchenspiel bekannt Mbh V, 35, 44 wird unter den sieben Leuten, die nicht als Zeugen auftreten dürfen auch der *śalākadhūrta* aufgezählt Das Wort ist gebildet wie das bei Amara II, 10, 44, Hemacandra, *Abhidhāna* 485 überlieferte *alādhūrta* das im Pali als *alādhutta* belegt ist (Jāt I, 379, 23), und bedeutet nicht, wie das Petersburger Wörterbuch vermutet, 'Vogelsteller', sondern, wie Nilakantha erklärt, 'einen der mit einer *śalākā* oder einem *pāśa* oder ähnlichen Dingen Wahrsageri usw betreibend andere Leute betrugt' (*śalākayā paśādinaṁ vā sakunādīkam uktvā yo 'nyan rañcayati*) Wir ersuchen aus dieser Erklärung zugleich, daß man die *śalākās* genau wie die *pāśakas* zu Orakelzwecken benutzte

Ihr Aussehen ergibt sich aus dem Namen, es waren Spanchen, deren obere und untere Seiten irgendwie verschieden bezeichnet waren Dazu stimmt, daß nach der *Kāṭikā* beim *śalākā* Spiele genau wie beim Spiele mit KaurimuscheIn derjenige siegte, dessen Spanchen alle eine und dieselbe Fläche entweder nach oben oder nach unten kehrten

Ganz ähnlich wie die *śalākās* waren offenbar die *bradhnas*, die in der *Nāradaśmrī* XVII, 1 zwischen *alā* und *śalākā* aufgezählt werden Kamalākara erklärt das Wort als 'Lederstreifen' (*carmapattikāḥ*)

Akṣa

Alle die verschiedenen Wurfelarten, mit Ausnahme der *śalākās* und *bradhnas*, können durch den Ausdruck *akṣa*, p *akṣha*, bezeichnet werden, der in der gesamten indischen Literatur von den ältesten Zeiten bis auf den heutigen Tag häufig vorkommt. Diese Allgemeinheit des Ausdruckes bringt eine gewisse Unsicherheit mit sich. Außer in solchen Fällen, wo der *akṣa* näher charakterisiert wird oder wo das Wort in demselben Texte mit einem der spezielleren Ausdrücke wechselt, wie zum Beispiel [in den Gāthās des Vidhuraṇḍita-jātaka, wo es neben *pāśa* erscheint, oder]* in Rv. X, 34, wo es neben *vidhidakā* steht, ist es von vornherein oft schwer, zu sagen, was wir uns darunter vorzustellen haben. Wir sind hier zum Teil auf die Kommentatoren angewiesen, zum Teil können wir auch aus den Angaben über das Spiel selbst Rückschlüsse auf das gebrauchte Material machen, da, wie wir sehen werden, das Prinzip des Spieles ganz verschieden war, je nachdem mit Vibhīṭakanüssen oder *pāśakas* oder Kaurimuscheln gespielt wurde.

Es sind im wesentlichen drei Kategorien von Texten, für die eine Feststellung des Begriffes *akṣa* von Wichtigkeit ist, die vedischen Lieder, die Ritualliteratur und das Mahābhārata. In den Liedern des Rg und Atharva-veda werden wir unter *akṣas* nach dem oben Gesagten sicherlich überall Vibhīṭakanüsse zu verstehen haben. Auch in der Ritualliteratur scheint mir *akṣa* stets die Vibhīṭakanuß oder eine Imitation derselben in Gold zu bezeichnen. Wie wir sahen, behaupten die Kommentatoren an einigen Stellen allerdings, daß man auch, sei es natürliche, sei es in Gold nachgebildete Kaurimuscheln beim rituellen Spiele gebrauchte, aus den Texten selbst läßt sich das aber nicht erweisen. Alles was wir hier über die Methode des Spieles erfahren, paßt nur auf das Nussespiel und ist mit der Methode des Kaurispiels, wenigstens in der Form, die wir oben kennengelernt haben, unvereinbar. Die Behauptungen der Kommentatoren sind also wie schon gesagt, höchstens für den Brauch ihrer eigenen Zeit beweisend.

Was das Wort *akṣa* im Mahābhārata betrifft, so wird es von Nīlakantha stets durch *pāśa* erklärt¹⁾. Die Schilderung des Spieles zwischen Śakuni und Yudhiṣṭhira im Sabhāparvan, zwischen Nala und Puṣkara im Āranya-parvan weist aber deutlich darauf hin, daß hier das alte vedische Spiel mit Vibhīṭakanüssen gemeint ist²⁾, das Nīlakantha vermutlich gar nicht mehr kannte. An anderen Stellen scheint aber in der Tat unter *akṣa* der *pāśaka* verstanden werden zu müssen. In Mbh. IV, 7, 1 ist von *akṣas* aus Katzenauge und aus Gold³⁾, in IV, 1, 25 von solchen aus Katzenauge aus Gold

¹⁾ Siehe die S. 120 gegebenen Belege.

²⁾ Den Beweis dafür hoffe ich im folgenden zu liefern.

³⁾ *vidūryarūpan pratimucya kṛācanān akṣān sa kakṣe parigrihya rasasā* | Nīlakantha, der hier offenbar an das *Campur* oder an das Würfelspiel denkt, will allerdings zu *vidūryarūpan* und *kṛācanān śarīn* ergänzen und *akṣān* für sich nehmen.

und aus Elfenbein, von schwarzen und roten *alsas* die Rede¹⁾, und wenn man auch Vibhūṭakanusse und Kaurmuscheln in Gold nachahmte, so sind doch Nachahmungen in Steinen und Elfenbein oder gar in verschiedenen Farben sehr unwahrscheinlich und jedenfalls nirgends bezeugt. In Mbh IV, 68 wird ferner erzählt, wie König Virāṭa sich mit Yudhiṣṭhira während des Würfelspiels erzürnt und voller Wut seinem Gegner mit einem Würfel ins Gesicht schlägt, so daß ihm die Nase blutet (V 46)

tatah prakupito rūṣā tam alṣenāhanad bhrām |

mulhe Yudhiṣṭhiram lopān naivam ity eva bhartsayan ||

Auch hier kann mit dem *alsa* unmöglich die haselnußgroße Vibhūṭakafrucht gemeint sein, mit der man einen Schlag überhaupt nicht führen kann. Der Dichter kann hier nur an einen *pāsaka* gedacht haben, der allerdings lang und schwer genug ist, um zum Schlagen zu dienen.

Nun ist es gewiß kein Zufall, daß alle diese Stellen, wo wir *alsa* im Sinne von *pāsaka* nehmen müssen, gerade im Virataparvan vorkommen. d. h. in dem Parvan, in dem auch sonst zum Teil andere und offenbar spätere Sitten und Gebrauche zutage treten als in den übrigen Teilen des Epos²⁾. Ich sehe daher keine Schwierigkeit in der Annahme, daß *alsa* im vierten Buche des Mahābhārata eine andere Bedeutung zukommt als in den übrigen Büchern und daher hier auch ein anderes Spiel gemeint ist als in jenen³⁾.

*vaiduryarūpān kañcanāṁś ca śārin | idam śetaraktatārūpāṁ śāripṭhalakāṁś copala
kṣanam | alṣān pāsāṁś ca* Mir erscheint diese Konstruktion unmöglich, wenn ich auch die Beziehung auf ein mit dem Brettspiel kombiniertes Würfelspiel für richtig halte.

¹⁾ *vaiduryān kañcanān dāntān phalair jyotirasaṁś saka |*

kṣanākṣāṁ lohukṣāṁś ca nirvartayāmi manoramān ||

Der zweite *pada* ist mir unklar. Nilakanṭha faßt hier *dāntān* als *śārin* und bezieht darauf *vaiduryān*, *kañcanān* und *jyotirasaṁś*, das rot und weiß bedeuten soll. Auch *kṣanākṣān* und *lohuṭākṣān* erklärt er durch *śārin*. Pfalz umschreibt er durch *śāristhā panārthāni kṣṇayuktāni kṣṇādīmayāni phalakāni taiḥ*, wobei er aber an Bretter aus Holz usw., mit Eiern versehen zum Aufstellen der Steine denkt, nicht an 'hollowed vessels for rattling the dice', wie Hopkins. Position of the Ruling Caste in Ancient India JAOS Vol. XIII, p. 123, meint. Er hat hier also dasselbe Spiel wie in IV, 7, 1 im Auge. Auch Harivaṁśa II 61, 37 werden schwarze und rote *alṣas* erwähnt.

²⁾ Der Grund ist wahrscheinlich der, daß für den Inhalt des vierten Buches — abgesehen von didaktischen Stellen — keine alten Quellen vorlagen, durch die sich der epische Dichter gebunden fühlte, während er sich in den anderen erzählenden Büchern an ältere Schilderungen angeschlossen.

³⁾ Genaueres hierüber später. Daß auch der moderne Inder sich unter dem *alsa* im Virataparvan einen *pāsaka* vorstellt, zeigt das in der Bombayer Ausgabe diesem Parvan vorgeheftete Bild auf dem Yudhiṣṭhira mit zwei *pāsakas* in der Hand dargestellt ist. Für unsere Frage beweist das freilich nichts, da man sich heutzutage wohl ebenso wie schon zu Nilakanṭhas Zeit das Würfelspiel überall im Mahābhārata als das *pāsaka* Spiel denkt.

Die Zahl der Würfel

Über die genaue Zahl der Würfel, die beim Spiele gebraucht wurden, geben uns die Jātaka-Stellen keine Auskunft. Der ständig wiederkehrende Ausdruck *pāsaka* oder *pāse khipati* (Jāt I, 290, 1; 293, 12; VI, 281, 19 u. ö.) und die ganze Schilderung des Spieles im Vidhurapanditajātaka überhaupt zeigen nur deutlich, daß bei dem Spiele mit *pāsakas* jeder Spieler mehrere Würfel zugleich warf.

In der Einleitung zu dem ersten Würfelorakel des Bower Manuscripts ist von *pāsakas* im Plural die Rede¹⁾, und da die nachher aufgeführten einzelnen Würfe jedesmal aus drei Zahlen bestehen, so dürfen wir mit Sicherheit annehmen, daß man drei *pāsakas* verwendete. Da es aber hier bei den Würfen auch auf die Reihenfolge der Zahlen ankam, — es werden z. B. die Würfe 421, 214, 142, 241, 412 voneinander unterschieden — so mußten natürlich auch die einzelnen *pāsakas* noch irgendein Abzeichen haben, damit man sie als ersten oder zweiten oder dritten erkennen konnte. Darauf bezieht sich nun offenbar die Angabe (Blatt I^b, Z. 3), daß sie mit einem Topfe, einem Diskus und einem Elefanten versehen waren (*kumbhākārmātangayuktā patantu*)²⁾. Der durch das Bild eines Topfes gekennzeichnete *pāsaka* galt also immer als der erste, der mit dem Diskus war der zweite, der mit dem Elefanten der dritte. Für die Wahl dieser Zeichen war sicherlich maßgebend, daß alle drei glückbringende Symbole sind³⁾.

¹⁾ Blatt I^b, Z. 2f. *prāsakā patantu*, Z. 4 *samakāṣa patantu*.

²⁾ Diese Erklärung von *kumbhākārmātanga* hat Hoernle, Ind. Ant. Bd. XXI, S. 132 gegeben. In seiner Ausgabe des Bower MS, S. 197, hat er sie fallen lassen. Hier übersetzt er die fragliche Stelle 'Let them fall as befits the skill of Kumbhākāri, the Mātanga woman' und meint, es läge hier vielleicht eine Anspielung auf eine in einer buddhistischen Legende erwähnte Candāla-Frau Kumbhākāri vor. Aber abgesehen davon, daß die Worte doch wohl kaum jene Übersetzung zulassen, scheint mir eine solche Anspielung deshalb ganz unwahrscheinlich, weil in dem Texte sonst nirgends Beziehungen zum Buddhismus zutage treten, das Schriftchen verrät im Gegenteil durch den *namaskāra* an Nandirudrēśvara, die Ācāryas, Īśvara, Mānibhadra, alle Yakṣas, alle Devas, Śiva, Saṅghī, Prajāpati, Rudra, Vaiśravaṇa und die Marutas (Blatt I^b, Z. 1—2), durch die Erwähnung von Śiva, Nārāyaṇa, Viṣṇu, Janārdana (Blatt I^b, Z. 4—5) und durch die Vorschrift, seine Habe an die Brahmanen zu verschenken (Blatt III^b, Z. 4), daß es einen orthodoxen Hindu zum Verfasser hat.

³⁾ Ganz anders denkt sich Hoernle die Sache. Er nimmt an (Ind. Ant. Bd. XXI, S. 132), daß die Würfel auf eine Tafel geworfen wurden, die in zwölf Felder geteilt war, je drei dieser Felder waren der Reihe nach mit den Ziffern 1, 2, 3, 4 bezeichnet gewesen. Aber für das Vorhandensein einer solchen Tafel haben wir nicht den geringsten Anhaltspunkt, das Wort *ṛti* (Blatt I^b, Z. 4), das Hoernle mit 'diagram' übersetzte, gibt er selbst später in seiner Ausgabe (S. 197) durch 'process of divination' wieder. Die Gestalt der *pāsakas* scheint mir den Gebrauch eines Diagrammes sogar auszuschließen. Hatte man diese stabähnlichen Würfel auf eine derartige Tafel geworfen, so hätten sie so und so oft über die Grenze der Felder hinausgeragt, und es hätte zweifelhaft bleiben müssen, welche Zahl gemeint sei. Durch diese Erwägung erledigt sich meiner Ansicht nach auch das, was Schröter a. a. O. S. XV, über den Gebrauch eines Zahlenbrettes vermutet.

Auch in der Pāsakakevalī werden für jeden Wurf drei Zahlen angegeben, und es wird dabei ein Unterschied in der Reihenfolge der Zahlen gemacht, aber hier wird in der Einleitung nur von einem *pāsaka* gesprochen¹⁾ Es wurde also bei dem Orakel der Pāsakakevalī ein *pāsaka* dreimal hintereinander geworfen, wie das in BB auch ausdrücklich gesagt wird

trivāram prārthayed devīm mantrenānena mantravit |
trivāram dhārayet pāśam paścād devī hi nirdiśet²⁾ ||

Der Gebrauch von einem oder drei Würfeln beim Wahrsagen beweist natürlich nichts für das eigentliche Würfelspiel. Ebenso wenig kommt aber für dieses Yājñikadevas schon oben S. 123 angeführte Angabe in Betracht, wonach man beim Agnyādheya mit fünf Kaurimuscheln oder, falls diese nicht zu haben waren, mit fünf Spanchen viermal hintereinander würfelte. Yājñikadeva hat hier sicherlich das in der Kāśikā zu Pān II, 1, 10 beschriebene Pañcīkāspiel im Auge, wenn auch in der Kāśikā selbst die Kaurimuscheln nicht direkt erwähnt sind, sondern nur fünf *alās* oder *śalākās* als Spielmaterial genannt werden³⁾ Es wäre aber natürlich ganz falsch, aus diesem Muschel- oder Spanchenspiel, das schon dadurch, daß es einen besonderen Namen führt als eine Abart des Spieles charakterisiert wird, auf das eigentliche Würfelspiel zu schließen.

Eine Fünfzahl von Würfeln wird ferner in den Ritualtexten vielfach in einer Zeremonie des Rājasūya erwähnt. Taittirīyabr I, 7, 10 5, Āpastamba, Śrautas XVIII, 19, 5, Śatapathabr V, 4 4, 6, Kātyāyana, Śrautas XV, 7, 5. Auf diese Stelle hat Weber großes Gewicht gelegt⁴⁾, ich glaube aber später zeigen zu können, daß die dort genannten fünf Würfel überhaupt nicht zum Spiele benutzt wurden⁵⁾.

Im übrigen ist in den Beschreibungen des Spieles in den Ritualtexten immer von sehr hohen Würfelzahlen die Rede. Beim Agnyādheya brauchte man nach Baudhāyana Śrautas II, 8, 49 Würfel nach Āpastamba, Śrautas V, 19, 4 empfing der Opferherr dabei 100 Würfel. Beim Rājasūya wurden nach Āpastamba, Śrautas XVIII, 19, 1 zunächst über 100 oder über 1000 Würfel auf das *adhivāna* geschüttet, nach XVIII, 19 5 werden dann den Gegenspielern des Königs 400 Würfel weggeschüttet.

¹⁾ In BB: *mukūrte abharcayām pāśakam dhārayet chut ham, om namah pāśen dracūddhmane karyam satyam vada satyam vada vada pāśakam bhūmī cālayet*

²⁾ Vgl. Schröder a. a. O. S. XIV, der Webers Auffassung mit Recht verwirft.

³⁾ Auf dasselbe Spiel gehen natürlich auch die S. 123 angeführten Bemerkungen Mahidharas und Śivagatas.

⁴⁾ Über die Königsweihe, den Rājasūya S. 71 f.

⁵⁾ Ich will noch bemerken, daß das Vorkommen von *alā* zur Bezeichnung der Zahl 5 nichts für den Gebrauch von fünf Würfeln beweist. Es handelt sich in diesem Falle gar nicht um das Wort *alā* 'Würfel', wie die Petersburger Wörterbücher angeben, sondern *alā* ist hier das Synonym von *indriya* 'Sinnesorgan'. Erwalnt mag auch werden, daß sich Kathākarṇīkagana CXXI, 104 ein Spiel mit dem Śiva gegenüber als *tryaśa* bezeichnet, es geschähe das aber um des Wortspieles willen und kann daher für unsere Frage kaum etwas beweisen.

So merkwürdig diese Angaben auf den ersten Bhlek erscheinen mögen, so stimmen sie doch durchaus zu den Andeutungen, die uns im Epos und im Rgveda über die Zahl der Würfel gemacht werden

Im Mahābhārata wird allerdings eine genaue Zahl der Würfel, soviel ich weiß, nicht genannt, es wird aber stets von 'Würfeln', die der Spieler wirft, gesprochen, und in Mbh III, 34, 4 heißt es, daß Śakuni bei dem Spiele mit Yudhisthira 'Haufen von Würfeln' geworfen habe

*mahāmāyāh Śakunih pāriatīyah sabhūmadhye pravapaṇaḥ aśapūgān |
amāyinaṁ māyayā pratyajaysīt tato 'paśyam irjinaṁ Bhīmasena ||*

Der Ausdruck *aśapūga* weist deutlich auf den Gebrauch einer großen Anzahl von Würfeln hin

Die Angaben des Rgveda sind bestimmter. Nicht nur wird hier in Rv X, 34, 12 von einem 'großen Haufen' gesprochen (*yō vah senānir mahato gandsya*), in Rv X, 34, 8 wird auch eine bestimmte Zahl genannt *tripañcāśah kṛlātī irdta esām*. Das Wort *tripañcāśah* hat mannigfache Erklärungen gefunden. Ludwig übersetzt es fragend mit 'dreimal fünf'. Ihm folgt Weber¹⁾, der *tripañcāśah* in *tripañcasah* verändern möchte. Auch nach Zimmer²⁾ bedeutet *tripañcāśah* 'zu je dreimal fünf oder 'zu je fünfzehn' und ist entweder ein Adverb oder ein Adjektiv mit dem Taddhitasuffixe *śa*. Alle diese Erklärungen erscheinen mir unannehmbar, sie sind auch nur dem Wunsche entsprungen die unverständlich erscheinende hohe Zahl herabzumindern. Roth und Graßmann übersetzen in Übereinstimmung mit Sāyana 'aus 53 bestehend'. Gegen diese Deutung läßt sich von rein sprachlichem Standpunkte aus nichts einwenden, andere Erwägungen führen aber doch dazu, in *tripañcāśa* eine Bildung wie vedisch *trisapta*, *trinavā*, klassisch *tridaśa* *dvidāśa* zu sehen und es dementsprechend als 3mal 50' zu fassen. Das Wort erscheint nämlich noch einmal in Av XIX, 34, 2³⁾

*yā gr̥tsyas⁴⁾ tripañcāśāh śatam kṛtyākṛtāś ca yé |
sartvān ınaktu téjaso 'rasām jangidāś karat ||*

Hier empfiehlt schon die Zusammenstellung von *tripañcāśa* mit *śata* das Wort als 150 zu fassen und zu übersetzen 'Die hundert und fünfzig *gr̥tsis* (Hexen?)⁵⁾ und die hundert Zauberer, sie alle möge der *jangida* von ihrer Kraft trennen und saftlos machen'.

Eine weitere Stütze erhält diese Auffassung durch Rv I, 133, 3, 4

*avāsām Maghavan̄ jahī śardho yātumalinām |
yāsām tīsrāh pañcāśato 'bhinlaugair apdvapah ||*

¹⁾ Über den Rjasunya, S 72

²⁾ Altind. Leben, S 284

³⁾ Diese Stelle hat schon Geldner, KZ XXVII, 217f, zur Erklärung von *tripañcāśa* in Rv X, 34, 8 herangezogen. Er faßt aber das Wort in beiden Fällen als 53 auf und meint, diese Zahl sei zum Ausdruck einer unbestimmten Vielheit gebraucht.

⁴⁾ Dies ist die Lesung, die Sāyana vor sich hatte und die durch die unten angeführte Stelle aus dem Rgveda gestützt wird.

⁵⁾ Bloomfield, BIF Vol XLII, p 671, vergleicht die in Vājasaneyi XI, 25 erwähnten *gr̥tsāh*.

Die hier genannten *yātumatis* sind offenbar mit den *grīs* des Atharvaveda identisch, und hier erklärt auch Sāyana *īśrah pañcaśatah* durch *triguṇita pañcāśatsamkhyām sārđhaśatam*. Es ist also zu übersetzen 'Schlag nieder, o Maghavan, die Schar dieser Hexen', von denen du hundertundfünfzig durch deine Angriffe mederwarfest.'

Ebenso möchte ich nun auch in Rv I, 34, 8 übersetzen 'Zu hundertundfünfzig spielt ihre Schar'.* Ob man daraus den Schluß ziehen darf, daß in rgvedischer Zeit genau 150 Würfel zum Spiele benutzt wurden, ist freilich nicht ganz sicher, 'hundertundfünfzig' könnte hier vielleicht einfach zum Ausdruck einer großen unbestimmten Menge dienen wie das sicherlich in Av XIX, 34, 2 und Rv I, 133, 4 der Fall ist. Wie dem aber auch sein mag, die Stelle beweist jedenfalls, daß zu dem Spiele der rgvedischen Zeit genau so wie zu dem Spiele, das die Ritualtexte und der Verfasser des Vanaparvan im Auge haben, also, mit anderen Worten, zu dem Spiele mit Vibhītanüssen eine große Anzahl von Würfeln nötig war.

Diesem Ergebnisse scheint Rv I, 41, 9 zu widersprechen, wo nach den einheimischen Erklärern von vier Würfeln, die der Spieler in der Hand halt, die Rede ist. Ich glaube später zeigen zu können, daß jene Erklärung zwar durchaus richtig ist, daß aber daraus nicht auf ein Spiel mit vier Würfeln zu schließen ist, wie das zum Beispiel Zimmer, Altind. Leben, S 283 getan hat.

Glaḥa

Wurfelplatz oder Wurfelbrett und Würfel waren die einzigen Requisiten des Spielers. Die Würfel wurden, wie die Schilderung des Vidūra panditajātaka deutlich zeigt, mit der Hand, nicht wie bei uns mit einem Becher geworfen. Das gleiche Verfahren galt sicherlich schon in vedischer Zeit, aus Av VII 52, 8

kṛdām me dakṣiṇe hāste jayā me sarya dhṛtaḥ |

dürfen wir wohl schließen, daß man beliebig mit der rechten wie mit der linken Hand würfelte. Auch heutzutage wird, soviel ich weiß, nie ein Würfelbecher benutzt. Es kann daher auch in der schon oben angeführten Stelle aus dem Mahābhārata (II, 56, 3)

glāhaṁ dhanūṁ me viddhī śarāṁ akāśā ca Bhārata |

glāḥa unmöglich den Würfelbecher bedeuten (wie im Petersburger Wörterbuch vermutet wird¹⁾). glāḥa, von der Wurzel glāḥ, die, wie schon die indischen Grammatiker gesehen haben, mit *grāḥ* identisch ist (Pan III, 3, 70)²⁾ bezeichnet vielmehr zunächst den 'Griff', die Würfel die man zum Wurf bereit in der Hand gepackt halt, den Wurf in konkretem Sinne.* Diese

¹⁾ Aus demselben Grunde kann ich auch für *akṣepana* und *plālaka* nicht die Bedeutung Würfelbecher anerkennen, siehe S 120 Anm 1 S 126 Anm 1.

²⁾ Pischel, Ved. Stud I 83 hat das allerdings in Zweifel gezogen, aber Rv I, 34, 4 *gasyagrāḥaḥ vīdane vījy ālāḥ* scheint mir doch nicht ausreichend um eine Ableitung von **grāḥ* zu rechtfertigen.

Bedeutung liegt hier noch vor, die *glahas*, die in der Faust zusammen gehaltenen Würfel, gleichen dem Bogen, die einzelnen Würfel, die beim Werfen daraus hervorgehen, den Pfeilen¹⁾ Daher können Mbh VIII, 74, 15 die *glahas* selbst mit Pfeilen verglichen werden

adyāsau Saubalah Kṛṣṇa glahāṇ jānātu vai sarāṇ |
durodaram ca Gāndīvam mandalam ca rātham pratī ||

‘Heute, o Kṛṣṇa, soll jener Sohn des Subala erkennen, daß die Pfeile die Würfe sind, das Gāndīva der Spieler²⁾ und der Wagen der Spielkreis’

In Mbh II, 76, 23 24 macht Śakuni den Vorschlag, um die Verbannung zu spielen

anena vyavasāyena divyāma puruṣarsabhāḥ |
samutkṣepena cakṣena ranavāsāya Bhārata ||

‘Mit diesem Übereinkommen wollen wir spielen, ihr Helden und mit einem Würfe³⁾* um das Leben im Walde, o Bhārata’

Dann fährt der Erzähler fort

pratyagrāha tam Pārtho glāham jagrāha Saubalah |
jitam ity eva Śakunir Yudhiṣṭhiram abhāsata ||

‘Der Sohn der Prthā nahm den⁴⁾ an, den Wurf ergriff der Sohn des Subala Gewonnen‘ sagte Śakuni zu Yudhiṣṭhira’

Daß *glaha* hier wirklich die zum Wurf bereitgehaltenen Würfel sind, zeigt der genau entsprechende Vers II, 60 9 wo *akṣāṇ* für *glāham* steht

tato jagrāha Śakunis tām akṣāṇ akṣatattvāt |
jitam ity eva Śakunir Yudhiṣṭhiram abhāsata ||

Diese Bedeutung ‘Wurf’ ist im Mahābhārata weiter verbreitet, als es nach dem Petersburger Wörterbuch der Fall zu sein scheint, wo sie nur für II, 65 39 *glāham divyāma cārcangyā Draupadyā*, II, 71, 5 *imām sabhūmadhye yo vyadeti glāhesu*, und V, 48 91 *mithyāglāhe nirjitā vai nrśamsaiḥ*, anerkannt wird In Mbh II, 59, 8

akṣaglahah so ’bhūbhavet param naś tenava doṣo bhāratīha Pārtha |
 soll *glaha* ‘Wurfeler’ bedeuten, es ist aber zu übersetzen ‘Der Wurf⁵⁾ ist es, der unsern Gegner besiegt, durch ihn nur entsteht hier ein Übel, o Sohn der Prthā’

Für eine Reihe von Stellen außer der schon besprochenen II, 76, 24 wird ‘Einsatz’ als Bedeutung von *glaha* aufgestellt, während wir auch hier

¹⁾ Nilakanṭha erklärt *glahāṇ* hier durch *paṇāṇ*

²⁾ Im größeren PW wird hier für *durodara* ‘Würfelbecher’ als Bedeutung angegeben, Böhtlingk hat aber diese Erklärung selbst aufgegeben, da sie im kleineren Wörterbuch fehlt Nilakanṭha erklärt *durodara* als *pāṭa*, was sicher falsch ist, vgl die unten angeführte Stelle Mbh VII, 130, 20

³⁾ Über *samutkṣepa* siehe S 132, Anm 2

⁴⁾ Ich beziehe *tam* auf *samutkṣepa* Nilakanṭha zieht *glāham* sowohl zu *pratyagrāha* als auch zu *jagrāha* und faßt es einmal als Einsatz, das andere Mal als Wurf *pratyagrāha tam glāham angatādra tataḥ Saubalo glāham jagrāha jitam jātulavān*

⁵⁾ Nilakanṭha *pāṭidhīno glāḥaḥ paṇo jayapardjayarūpo vyatāhārāḥ*

nur 'Wurf' zu passen scheint. Wenn der Kampf unter dem Bilde des Spieles geschildert wird, werden die Vorkämpfer als die *glāhas* der Heere bezeichnet. So bei dem Zusammentreffen des Karna und Arjuna, VIII, 87, 31—33

tāvakānām rane Karno glāho hy āsīd vīśāmpate |
tathau Pāṇḍaveyānām glāhah Pārtho 'bhava! tadā ||
ta eva sahyās tatrāsān preksalās cābharan sma te |
tatrasām glāhamānānām dhrurau jayaparājayau ||
tābhyām dyūtam samāsaktam vijayāyetaṛāya ca |
asmākam Pāṇḍavānām ca śhatānām ranamūrdhanā ||

VI, 114, 44 erzählt Saṅjaya

tāvakānām jaye Bhīsmo glāha āsīd vīśāmpate |
tatra hi dyūtam āsaktam vijayāyetaṛāya vā ||

VII, 130, 20, 21 sagt Drona

senām durodaram¹⁾ viddhi śarān aksān vīśāmpate |
glāham ca Saṁdhavam rājams tatra dyūtasya mēcayah ||
Saṁdhava tu mahad dyūtam samāsaktam paraiḥ saha |

Es ist meiner Ansicht nach ausgeschlossen, daß *glāha* hier 'Einsatz' bedeute. Man kann doch unmöglich sagen, daß das Spiel um Sieg oder Unterang am Einsatz hänge oder daß die Entscheidung des Spieles auf diesem beruhe. Der Sieg wird vielmehr durch den Wurf bedingt, Karna und Arjuna, Bhīma und Saṁdhava sind also die Würfe, mit denen die feindlichen Heere um den Sieg spielen.

Als Śakuni zuerst mit dem Vorschlage kommt, um die Verbannung zu spielen, sagt er (II, 76, 9)

amuñcat śhaviro yaś vo dhanam pūjitam eva tat |
mahādhanam glāham tv ekaṁ śrnu bho Bharatarabha ||

In II, 76, 22 wiederholt er

esa no glāha evaśko vanavāsāya Pāṇḍavāḥ |

In III, 34, 8 erinnert Yudhiṣṭhira den Bhīmasenā an die Sache

tiṁ cāpi tad vettha Dhanamjayaś ca punar dyūṭāyagatāms tām sabhūm
nah |
yan mām brauid Dhṛtarāṣṭasya putra ekaglakārtham Bharatūnām sama-
ksam ||

Es wird also immer wieder betont, daß es sich bei dem Spiele um die Verbannung um einen einzigen *glāha* handelt. Das wird aber nur verständlich, wenn man *glāha* als 'Wurf' faßt, es ist ein einziger Wurf, der über die Verbannung der Kauravas oder der Pāṇḍavas entscheiden soll. Auch die Konstruktion von *glāha* mit dem Dativ des Eingesetzten in II, 76, 22 spricht dafür, *glāho vanavāsāya* entspricht genau dem *samutkṣepo vanavāsāya* in dem oben angeführten Verse II, 76, 24²⁾

¹⁾ Nilakanṭha *durodaram dyūtalāṛnam*

²⁾ Nilakanṭha erklärt dort *samutkṣepena ekantau vacanopalāpeṇa sakṛd utpīṣṭamātreṇety arthah*. Im größeren PR wird 'Aufheben der Hand', im kleineren

Daß *glaha* an anderen Stellen des Epos und in der späteren Literatur außer 'Wurf' auch 'das, was bei dem Wurf auf dem Spiele steht' bedeuten kann, soll nicht geleugnet werden. Bisweilen ist es schwer, zu entscheiden, welche Bedeutung vorhegt. So bezeichnet z. B. Yudhishthira in II, 65, 12 den Nakula als *glaha* und zugleich als *dhana*.

Nakulo glaha evaiko viddhy etan mama tad dhanam |

Ich glaube, daß auch hier zu übersetzen ist 'Nakula (gilt) der eine Wurf, wisse, daß dies mein Einsatz¹⁾ ist', und daß Yudhishthira auch hier hervorheben will, daß er den Nakula auf einen Wurf setzt. Jedenfalls ist an 'Wurf' als Grundbedeutung von *glaha* festzuhalten, und ich hoffe später zeigen zu können, daß sie auch in Av IV, 38, 1—3 anzunehmen ist.

Die Technik des Pāsaka-Spieles

Die äußere Technik des *pāsaka*-Spieles wird in der Jātaka-Stelle sehr anschaulich geschildert. Wie schon erwähnt, nimmt der Spieler die Würfel in die Hand. Dann rollt er sie in der Hand durcheinander (*hatthe vattetrā*) und wirft sie nach oben in die Luft (*ālāse khipi*). Fallen sie ungünstig, so hat er das Recht, sie wieder aufzufangen, solange sie noch in der Luft schweben und den Wurf zu wiederholen, von diesem Rechte macht ja der König Gebrauch, bis es ihm durch Punrakas Zaubermacht unmöglich gemacht wird, die Würfel zu fangen. In der Fähigkeit im Nu zu erkennen, ob die Würfel richtig oder falsch fallen, besteht wie der Erzähler hervorhebt, die Geschicklichkeit des Spielers (*rājā jūtasī ppamhi sukusalatāya pāsake attana parājayāya bhassante nātvā*).

Auch im Mahābhārata wird bekanntlich öfter die Geschicklichkeit, die das Würfelspiel erfordere, betont. In II, 56, 3 bezeichnet Śakuni das Spiel als eine Fertigkeit, in der der Kundige den Unkundigen besiegen könne.

akṣan kṣipann akṣataḥ san vidvān aviduso jaye |

In II 48, 20–21 ruhmte er sich seiner Geschicklichkeit im Spiele.

detane kuśalāś cāham na me 'stu sadrśo bhuvā |

trisu lokesu Kauravya tam tvaṁ dyūte samāhvaṇa ||

tasyāksakuśalo rūjann ādāsyē 'ham asamsāyam |

rūjyam śrīyam ca tām diptām tvadartham puruṣarsabha ||

während er andererseits von Yudhishthira wegwerfend sagt, er hebe zwar die Würfel, verstehe aber nichts vom Spiel (II, 48, 19).

dyūtapriyaś ca Kaunteyo na sa jñātī devitum²⁾ |

Yudhishthira selbst hält sich natürlich für einen guten Spieler und ruhmte sich

das Hinwerfen eines Wortes, Anspielung auf' für *samutkṣepa* angegeben. Die ÜberEinstimmung von II 50 22 und 24 zeigt, daß alles das nicht richtig ist.

¹⁾ *dhana* kehrt in dem alten vedischen Sinn von Einsatz in der Schlußstrophe des Spieles immer wieder, siehe II 60, 7, 61, 2–6 10 13 17 20 23 27 30, 63, 4 C 8 10.

²⁾ Der Vers wird mit der Abweichung *ca* für *sa* in II, 49 30 wiederholt.

in IV, 7, 12 seiner Geschicklichkeit genau so wie Śakunī. *aksān prayoktum luśalo 'smi devinām*

Man könnte wegen der Ähnlichkeit der Ausdrücke versucht sein, diese Stellen im Sinne der Jātaka Erzählung zu deuten. Es ist dabei aber doch zu bedenken, daß es sich im Mahābhārata nicht um das Spiel mit *pāśakas*, sondern um das Nüssespiel handelt¹⁾, bei dem es auf das rasche Erkennen von Augenzahlen gar nicht ankommen kann, und ich glaube daher, daß die Geschicklichkeit, von der im Mahābhārata die Rede ist, in etwas anderem beruht, nämlich in der Zahlkunst, die wir später kennenlernen werden.

Die Āyas und ihre Namen

Kehren wir jetzt zum Vidhurapanditajātaka zurück. Nach der Darstellung des Jātaka gab es 24 verschiedene *āyas* von denen jeder der beiden Spieler sich vor Beginn des Spieles einen wahlte. Wem es dann gelangt den gewählten zu werfen, der hat gewonnen.

Es kann darnach keinem Zweifel unterliegen, daß *āya* soviel wie 'Wurf', d. h. eine bestimmte Anzahl oder Verbindung von Würfelaugen bedeutet, und das wird durch die Pāśakakevalī bestätigt. Hier wird in V 168 der Wurf 431 ausdrücklich als *āya* bezeichnet.

catuskādaś trīṣaṁ madhye paḍaṁ caivāśāṁśam |
esa āyah pradhānaś tu śakataṁ nāma namataḥ ||

Und auch in V 35 ist sicherlich zu lesen

paḍaṁ pūrīṁ trīṣaṁ madhye catuskaṁ cāśāṁśam |
āyo²⁾ 'yam vijayo nāma tasya vaksyāmi cintitam ||

Da man, wie wir schon sahen, beim Würfel Orakel entweder drei vierseitige durch Abzeichnen unterschiedene Würfel auf einmal oder einen vierseitigen Würfel dreimal hintereinander warf, so ergeben sich 64 verschiedene Würfe, denen sowohl in dem ersten Würfel Orakel des Bower Manuscripts als auch in der Pāśakakevalī besondere Namen beigelegt werden. In der erstgenannten Schrift, wo die Permutationen jeder Gruppe die gleichen Namen tragen, sind es die folgenden³⁾

444 <i>cantayānta</i> ⁴⁾	321 <i>duṇḍubhi</i>
333 <i>navikkī</i>	442 <i>irṣa</i>
222 <i>pattabandha</i>	422 <i>preṣyā</i>
111 <i>kalariddhi</i>	332 <i>ṛṣi</i>
443 <i>śūpata</i> ⁵⁾	114 <i>larna</i>
343 <i>mālī</i> ⁶⁾	322 <i>saṣṭh</i>

¹⁾ Nur in Mbh IV, 7, 12 ist wohl eher an das *pāśaka* Spiel zu denken, siehe S. 125 f.

²⁾ BA *āyāyam*, LU *anā*, LE *prāno*, BB *pāśo*, was Schröder in den Text aufgenommen hat.

³⁾ Die Reihenfolge ist die in dem Werk befolgte.

⁴⁾ Der Name ist unsicher.

⁵⁾ Die Permutationen 434 und 344 werden als zweiter und dritter *śūpata* bezeichnet und so analog bei den folgenden Gruppen.

⁶⁾ Der Name steht im Text bei 334 und fehlt versehentlich bei 343 und 433.

324 <i>iahula</i> ¹⁾	331 <i>lāna</i> oder <i>kana</i> ²⁾
414 <i>kūta</i>	311 <i>cuñcuna</i>
421 <i>bhadrā</i> ²⁾	221 <i>pāñcī</i> oder <i>pañcī</i>
341 <i>śakti</i> oder <i>śakti</i>	112 <i>lharī</i> ⁴⁾

Die meisten dieser Namen kehren in der Pāṣikakevali wieder, doch ist die Verteilung auf die einzelnen Würfe nicht immer dieselbe. Ich gebe im folgenden eine Liste, indem ich den Namen, den die Gruppe in dem ersten Wurfel Orakel des Bower Manuscripts (B MS) führt, voranstelle⁵⁾

- 111 B MS *kālaviddhi* P *śobhana*
- 112 B MS *lharī* P *kartarī* Dies ist die Lesart von BA und BB, LL und LU lesen *patilā usakartarī* für *patilā tava kartarī*. Ich habe keinen Zweifel, daß *kartarī* aus *lharī* oder dem synonymen *garda bhi*⁶⁾ verderbt ist.
- 113 B MS *cuñcuna* P *cuñcunī* Die beiden Ausdrücke sind natürlich identisch.
- 114 B MS *larna* P *karnilā* (auch in G) Eine Handschrift hat nach Hoernle Bower Manuscript, S 219 *kartarī*. Die längere Form *karnika* ist dem Metrum zuliebe gewählt. Das Geschlecht schwenkt auch sonst bei diesen Namen zwischen Maskulinum und Femininum.
- 121 B MS *lharī* P kein Name. Vielleicht ist *pāśo 'yam* (so LE, BA *pāśake* BB *pāśakah* LU *pāśaka*) in *pāśo 'yam patitas tava* an die Stelle des ursprünglichen Namens getreten, wie bei 411 *patitam hy atra karanam* in BB durch *pāśake patitam tava* ersetzt worden ist.
- 122 B MS *pañcī* P *rāsa* Für *rāso* liest BB *pāśo*. Schröter hat *rāmo* in den Text gesetzt. *rāso* und *pāśo* sind sicherlich Verderbnisse von *pāñcī*.
- 123 B MS *duṇḍubhi* P *duṇḍubhi* nach BA und LU Femininum nach BB Maskulinum.
- 124 B MS *bhadrā* P *bhadra*, mit Wechsel des Geschlechts wie vorher.

¹⁾ Die Gruppe 234 fehlt im Text.

²⁾ Die Gruppe 124 fehlt im Text. Bei 412 fehlt der Name und der Spruch.

³⁾ Bei 313 steht *kānaś tantra*, bei 133 *kanatantra*, was sich vielleicht auf den Begleitspruch bezieht und "der Spruch für den *kāna* Wurf" zu übersetzen ist. Hoernle scheint, nach seiner Bemerkung auf S 197, Anm. 3 zu urteilen, die Namen überhaupt nicht als die Namen der Würfe, sondern als die der Sprüche zu betrachten, was nicht richtig sein kann, da sie wie wir sehen werden, auch außerhalb der Orakel beim Würfelspiel vorkommen.

⁴⁾ Die Gruppen 121 und 211 fehlen.

⁵⁾ BA, BB, LE und LU sind die von Schröter für seine Ausgabe benutzten Handschriften. G ist das Manuskript einer anderen Rezension, von der Hoernle Auszüge mitgeteilt hat. In der dritten Rezension, die sich im Bower Manuskript findet, sind Wurfnamen selten. Merkwürdigerweise hat Schröter, wie aus seinen Bemerkungen auf S. XVII hervorgeht, die Namen zum Teil gar nicht als solche erkannt.

⁶⁾ Siehe darüber S. 140.

- 131 B MS *cuñcuna* P *dundubhi*, m, das in B MS 132 bezeichnet
Die Lesung *dundubhi* ist aber nicht sicher, LE und LU haben
śubho 'yam für *dundubhi* Es liegt die Vermutung nahe, daß
dundubhi aus *cuñcunah*, *cuñcunih* oder *cuñcinih* verderbt ist
- 132 B MS *dundubhi* P *dundubhi*, nach BA und LE Femininum,
nach LU Maskulinum
- 133 B MS *lāna* P *manthin* Die Lesung *manthinah* beruht auf Kon-
jekture, LE und LU haben *manthānah* BA *mathaneh*, BB *chinnam*
- 134 B MS *śakti* P *vijaya*
- 141 B MS *larna* P kein Name
- 142 B MS *bhadra* P *dundubhi*, nach BA Femininum, nach BB, LE
und LU Maskulinum In B MS bezeichnet *dundubhi* 132
- 143 B MS *śakti* P *śakti* oder *śakti* LU liest fälschlich *satyā* für *śakti*
- 144 B MS *kūta* P *vr̥sa* (auch in G), das in B MS 244 bezeichnet
- 211 B MS *lharī* P *dundubhi* In B MS ist *dundubhi* der Name
von 213
- 212 B MS *pañci* P *dundubhi* nach BA und LU Femininum nach
BB und LE Maskulinum In B MS bezeichnet *dundubhi* 213
- 213 B MS *dundubhi* P *dundubhi* nach BA Femininum nach BB,
LE und LU Maskulinum
- 214 B MS *bhadra* P *bhadra*, mit Wechsel des Geschlechts wie vorher
- 221 B MS *pāñci* P *patri*, wofür LE *putri* bietet Ich bin überzeugt,
daß beides nur Verderbnisse von *pāñci* sind
- 222 B MS *pattabandha* P kein Name
- 223 B MS *śajā* P *kūta* Für *kūta 'yam* liest aber LE *ratsetham*, was
śajeyam als ursprüngliche Lesart wahrscheinlich macht
- 224 B MS *preśyā* P *praśna* (auch in G) Eine Handschrift hat nach
Hoernle Bower Manuscript S 218 *kūta* Ich bezweifle nicht, daß
praśno 'yam aus *preśyo 'yam* verderbt ist, vgl 422
- 231 B MS *dundubhi* P *dundubhi*, nach BA und LE Femininum nach
BB und LU Maskulinum
- 232 B MS *śajā* P *kūta* In B MS bezeichnet *kūta* 144 und seine
Permutationen
- 233 B MS *er̥sa* P *dundubhi* nach BA Femininum nach BB, LE und
LU Maskulinum In B MS bezeichnet *dundubhi* 231
- 234 B MS *vahula* P *bahula* mit Wechsel des Geschlechts wie vorher
- 241 B MS *bhadra* P *dundubhi* nach BA und BB Maskulinum, nach
LE und LU Femininum, in BA und BB außerdem auch *er̥sa* ge-
nannt In B MS bezeichnet *er̥sa* 244 *dundubhi* 231
- 242 B MS *preśyā* P kein Name
- 243 B MS *vahula* P kein Name
- 244 B MS *er̥sa* P *er̥sa*, das sich auch in der Rezension des Bower
Manuscripts findet

- 311 B MS *cuñcuna* P *duṇḍubhi*, nach BA und LU Femininum, nach BB und LE Maskulinum In B MS bezeichnet *duṇḍubhi* 321, vgl aber auch die Bemerkung unter 131
- 312 B MS *duṇḍubhi* P *duṇḍubhi*, nach BA und LU Femininum, nach BB und LE Maskulinum
- 313 B MS *lāna* P *pātrika*, n *pātrikaṃ* findet sich nur in LU, BB hat anstatt dessen *pāśakaḥ*, BA und LE *pāśake*, was Schröter in den Text aufgenommen hat
- 314 B MS *śakti* P *śakti*, fem
- 321 B MS *duṇḍubhi* P *kartari* Anstatt *patitā tava kartari* liest BA *patitā vīśakartari*, was Schröter in den Text gesetzt hat Ich glaube, daß *kartari* auch hier Verderbnis von *khari* ist, das in B MS 121 bezeichnet, vgl die Bemerkung zu 112
- 322 B MS *śajā* P *bahulā* In B MS bezeichnet *śakula* 324
- 323 B MS *viti* P *tripadī*
- 324 B MS *śakula* P *saphalā* Ich bin überzeugt daß *saphalā* aus *bahulā* verderbt ist Die Femininform erscheint in P auch sonst, siehe 234, 322
- 331 B MS *lāna* P *duṇḍubhi* nach BA und LE Femininum, nach BB und LU Maskulinum In B MS bezeichnet *duṇḍubhi* 321
- 332 B MS *viti* P kein Name Vielleicht stand aber der Name ursprünglich an Stelle von *pāśake* in *pāśake patitam* (LU *pāśakas patitas*) *tava*, vgl die Bemerkung zu 121
- 333 B MS *navillī* P kein Name falls er nicht in *nīcūtam* (BB *nīśayam*) stecken sollte
- 334 B MS *mālī* P *mālīnī* Die beiden Namen sind natürlich identisch G hat *prechakā*
- 341 B MS *śakti* P kein Name
- 342 B MS *śakula* P kein Name
- 343 B MS *mālī* P kein Name In G wiederum *prechakā*
- 344 B MS *śūpata* P *śakati* Für *śakati* liest BB *śakato* Beide Formen sind zweifellos verderbt aus *śūpatā*, der Femininform zu *śūpata* Den Beweis liefert die Fassung in G *trikaṃ pūrvam catuṣkau drau drśyate tava sampadā*, wo für *sampadā* natürlich *śūpatā* zu lesen ist Wahrscheinlich steckt *śūpata* auch in dem stark verderbten Verse der Rezension des Bower Manuscripts *dhanadhānyas ca te pūrnū asti sarvasya sampadā*
- 411 B MS *lāna* P *kūranī* So liest Hoernle, Bower Manuscript, S 220 LE und LU lesen *kūranam*, das sich auch in G findet Eine Handschrift hat nach Hoernle *īśa* BA und BB haben keinen Namen, da sie den Verschuß geändert haben Daß *kūranī*, das natürlich auf *lāna* zurückgeht, die richtige Form ist, beweist die Lesart *patitā* für *patitam* in BA und LE Es

hat Geschlechtswechsel stattgefunden wie in den oben angeführten Fällen

412 B MS *bhadrā* P kein Name

413 B MS *śakti* P *śakti*, fem.

414 B MS *lāṭa* P *kūta* Der Vers lautet in allen von Schröder benutzten Handschriften richtig *darūnukūlyataḥ sādhu kūto 'yam patitas tara* Schröder hat fälschlich *sādhu kūto* zu *sādhukṛto* verändert

421 B MS *bhadrā* P kein Name

422 B MS *presya* P *presya* Die richtige Lesart *presya* 'yam *patitas tara* steht in BA, Schröder hat die falsche Lesart von LE und LU *prekṣya* 'yam in den Text gesetzt In G findet sich die Femininform *prekṣā* (*prekṣyam patitā tara*), die natürlich in *presyā* zu verbessern ist Der Wechsel des Geschlechts ist wie in den oben angeführten Fällen

423 B MS *vahula* P kein Name

424 B MS *vr̥sa* P kein Name

431 B MS *śakti* P *śakata*, n BB liest aber *śakato*, LU *śakunam* für *śakatam* Unter 344 haben wir *śakati śakata* als Verderbnis von *śāpaṭa* kennengelernt hier ist *śakata* offenbar aus *śakti* verderbt Dafür spricht auch daß in der Fassung von LU *eva āyah pradhanaś tu śakunam nāma manoramam* ein zweisilbiger Name durch das Metrum gefordert wird

432 B MS *vahula* P kein Name

433 B MS *māli* P *mārjanī* Da unter 334 dem *māli* des B MS ein *mālinī* in P entspricht, so hege ich keinen Zweifel daß *mārjanī* aus *mālinī* verderbt ist

434 B MS *śāpata* P *saphalā* Auch hier ist *saphalā* sicherlich aus *śāpatā* verderbt Für die Femininform vergleiche die Bemerkungen zu 344

441 B MS *kūta* P *kūta* Der richtige Name steht in BA, LE und LU lesen *'dhruvo*, BB liest für *kūto* G hat *prechalā*, andere Handschriften nach Hoernle, Bower Manuscript S 216 *kṛalacā*

442 B MS *vr̥sa* P *vr̥sa* Der Name steht auch in G und in der Rezension des Bower Manuscripts

443 B MS *śāpata* P *rāmā*

444 B MS *cantayānta* (?) P kein eigentlicher Name, die drei Vieren werden aber als die drei weisen Stiere bezeichnet (*vr̥śabhāś ca trayo yatra patitās te vr̥śakāṇḍh*)

Die Namen der Würfel in der *Paśakalevali* sind also, wenn man von dem Geschlechtsunterschied und kleinen Verschiedenheiten im Bildungssuffixe absieht in 18 Fällen denen des ersten Orakels im Bower Manuscript völlig gleich, in zwei Fällen so ähnlich daß ihr Zusammenhang noch deut

lich erkennbar ist (113 *cuñcū* für *cuñcūna*, 411 *lāraṇi* für *karna*). In 16 Fällen fehlt der Name, doch besteht bei 121, 332, 333 der Verdacht, daß er erst durch handschriftliche Verderbnisse geschwunden ist. In 13 Fällen braucht die *Pāsakakevalī* die Namen anders. Zum Teil werden wir es auch hier mit handschriftlichen Verderbnissen zu tun haben, so bei 223 *lūta* (aber handschriftlich auch *rūtsā*) für *sayā* und vielleicht daher auch bei 232 *lūta* für *sayā*. In anderen Fällen aber scheinen schon Verschen des Verfassers selbst vorzuliegen, so, wenn er *duṇḍubhi* (eigentlich 132, 213, 231, 321) für 142, 211, 212, 233, 331 verwendet, *vr̥sa* (eigentlich 244) für 144, *vr̥sa* (eigentlich 244) oder *duṇḍubhi* (eigentlich 231) für 241, *kartari*, falls dieses aus *lharī* entsteht ist, (eigentlich 121) für 321, *bahulā* (eigentlich 324) für 322. Auch bei *duṇḍubhi* (eigentlich 132 und 321) für 131 und 311 liegt vielleicht ein Verschen des Verfassers vor, *duṇḍubhi* könnte aber auch aus dem zu erwartenden *cuñcūna* verderbt sein. In 16 Fällen endlich hat die *Pāsakakevalī* neue Namen. Von diesen sind aber die meisten sicherlich nur Verderbnisse, so 112 (und wahrscheinlich auch 321) *kartari* für *lharī* (oder *gardabhi*), 122 *vāsa* (*pāśa*) für *pāñci*, 221 *patrī* für *pāñci*, 224 *praśna* für *presya*, 324 *saphalā* für *bahulā*, 344 *śakati* für *śāpatā*, 431 *śakata* für *śakti*, 433 *mārjani* für *mālīni*, 434 *saphalā* für *śāpatā*. Es bleiben sechs Namen: 111 *śobhana* anstatt *lālariddhi*, 133 *manthi* (Konjekture) anstatt *lāna*, 134 *vijaya* anstatt *śakti*, 313 *pātrika* anstatt *lāna*, 323 *tripadī* anstatt *riti*, 443 *vāmā* anstatt *śāpata*. Bei dem verwahrlosten Zustande, in dem sich der Text der *Pāsakakevalī* befindet, ist die Frage, ob wir es hier tatsächlich mit neuen Namen oder nur mit falschen Lesungen und Schreibfehlern zu tun haben zur Zeit überhaupt nicht zu lösen. Es bedarf dazu der Heranziehung eines viel größeren handschriftlichen Materiales als es Schröter für seine Ausgabe benutzt hat, vor allem mußte die durch G repräsentierte zweite Rezension des Werkes vollständig vorliegen.

Wie immer aber auch das Urteil über diese letzte Gruppe von Namen lauten mag: die in dem ersten Orakel des Bower Manuskriptes vorkommen, den Namen sind jedenfalls für uns von großem Interesse, weil sie nicht bloße Erfindungen der professionellen Wahrsager sind, sondern Ausdrücke, die von altersher beim eigentlichen Würfelspiele üblich waren. Das wird durch das *Vidhurapanditajātaka* bewiesen, wo eine Reihe dieser Namen wiederkehrt. In der Prosaerzählung werden *mālī*¹⁾ *sūrata*²⁾ *bahula santi* und *bhadra* als Beispiele von *āyas* genannt, in den Gāthās werden außer diesen³⁾ noch die beiden *lūkās* (*duie lūkū*), *mandakū*, *ravi*, *nemi*, *saṃghatta*

¹⁾ So in den singhalesischen Handschriften, in den birmanischen *mālīkam*.

²⁾ Die singhalesischen Handschriften haben *sūratam*, die birmanischen falsch *sūratam*.

³⁾ Die Abweichungen zwischen den Formen der Gāthās und denen der Prosa sind unbedeutend. Des Metrums wegen wird in den Gāthās *mālīka* für *mālī* und einmal *bhadra* neben *blā* *lā* gebraucht. Für *sūratam* und *sūratā* in den Gāthās ist *sūratam*.

und *tithirā*, also im Ganzen zwölf, aufgeführt. Von diesen lassen sich *mālī*, *sāvata*, *bahula* und *bhadrā* ohne weiteres mit den Namen *mālī* (*mālīnī*), *śāpata*, *rahula* (*bahula*) und *bhadrā* (*bhadra*) der Würfel-Orakel identifizieren. P. *santi* ist wahrscheinlich in *satti* zu verbessern und reflektiert sk *śaktī* (*sakti*). Möglicherweise ist aber auch für *duṭe lālā duṭe lānā* zu lesen und *lānā* dem *larna* und *lāna* des ersten Orakels gleichzusetzen. Die übrigen Namen haben in den Orakeltexten keine Entsprechung.

Eine weitere Frage ist es, ob die Namen, die sich gleichlautend in dem Jātaka und in den Würfel-Orakeln nachweisen lassen, in beiden Werken die gleichen Würfe bezeichneten. Nach dem ersten Orakel des Bower Manuskriptes bezeichnet *mālī* 343, *śāpata* 443, *rahula* 324, *bhadrā* 421 und die jedesmaligen Permutationen dieser Gruppen. Nach der Gāthā heißt ein 'Achter' (*atthaka*) *mālīka*, ein 'Sechser' (*chaḷa*) *sāvata*, ein 'Vierer' (*catukka*) *bahula*, ein 'aus der Verbindung zweier Verwandter bestehender' (*dvibandhuṣandhika*) *bhadraka*. Ich muß gestehen, daß nur die letzteren Angaben unverständlich sind, und daß es mir unmöglich ist, sie mit denen der Orakeltexte in Einklang zu bringen. Ebensovwenig verstellte ich die Behauptung, die sich sowohl in der Prosa des Jātaka wie in den Gāthās findet, daß es 24 Würfe (*āya*) gebe, da sich weder bei drei noch bei einer größeren oder geringeren Anzahl von *pāsakas* und einerlei, ob man die Gesamtsumme oder die Kombinationen der Augenzahlen als Wurf betrachten will, je 24 verschiedene Würfe ergeben können. Auffällig ist auch, daß in der Gāthā, die doch offenbar eine Aufzählung der *āyas* enthalten soll, nur zwölf mit Namen genannt werden.

Wir müssen uns also darauf beschränken, zu konstatieren, daß die Bedeutung dieser Namen, sei es zeitlich, sei es lokal, verschieden war, die Tatsache, daß sie alte Spielausdrücke sind, wird aber durch eine Stelle des *Mrechakatika* erhärtet. Dort klagt der Masseur, der seine zehn Goldstücke im Würfelspiele verloren hat (II, 1)

narabandhanamukhlāe va gaddahi hā tādido mhi gaddahie |

Angalāmukhlāe va satti Ghadukko va ghādido mhi sattiie ||

'Ach, ich bin geschlagen von der *gaddahi* wie von einer Eselin die eben von der Fessel befreit ist, ich bin getötet von der *satti* wie Ghatotkaca von dem Speere, den der Angalōng schleuderte'. Prthvīdhara erklärt in seinem Kommentare *gaddahi* und *satti* als Synonyme von *lapardaka*, es kann aber keinem Zweifel unterliegen, daß es sich hier um Würfe handelt¹⁾, und daß *satti* mit dem *śaktī gaddahi*, 'Eselin', mit dem gleichbedeutenden *khari* des Würfel-Orakels identisch sind.

und *śvaṣṭo* zu lesen. Das Geschlecht schwankt bei den α Stämmen bisweilen zwischen Maskulinum und Neutrum: *mālīko* neben *mālīkam*, *sāvato* neben *sāvataṁ*, *bahulo* neben *bahulam*. Ebenso steht neben *bhadrā* *bhadrakam*.

¹⁾ Vgl. d. n. ähnlichen V. II, 2, auf den wir noch zurückkommen werden.

Recht unsicher ist es ob auch in Mbh III 59, 7 einer dieser *āya* Namen vorliegt. Dort sagt Puskara zu seinem Bruder Nala, als er ihn zum Spiel überreden will

divyāṇiety abravīd bhrātā vrseneti muhur muhuh ||

Das Wort *vrsa* kann hier nicht den Hauptwürfel (*akṣamukhya*) bedeuten, wie Nilakantha und darnach die Petersburger Wörterbücher angeben, da von einem Wertunterschiede zwischen den Würfeln niemals die Rede ist. Wenn *vrsa* überhaupt ein Ausdruck des Würfelspiels ist, so kann es nur ein *āya* sein¹⁾, den Puskara zu seinem Wurf wählt, wie im Jātaka der König den *bakula* oder Pinnaka den *sārata* wählt. Damit wurde bewiesen sein, daß nicht nur die Namen der Würfe, sondern auch die ganze Spielweise, wie sie das Jātaka schildert, also das *pāsaka* Spiel, dem Dichter des Nalopakhyaṇa bekannt war. Das ist aber, wie schon bemerkt, sehr unwahrscheinlich. Und es ist zu beachten, daß andere einheimische Autoren *vrsa* hier in ganz anderem Sinne verstehen, sie fassen es als 'Stier'. Somadeva, Kathas LVI 204ff. erzählt ausführlich wie Nala einst im Hause des Puskara einen schönen weißen Stier namens Dānta erblickte und ihn zu besitzen wünschte. Puskara weigerte sich ihn dem Bruder zu schenken, war aber bereit mit ihm darum zu spielen, und so begann das verhängnisvolle Spiel. Kurzer und in engerem Anschluß an das Epos aber in dem Hauptpunkte durchaus übereinstimmend, stellt Ksemendra die Sache dar. Bharatamañjarī III, 451 sagt Kali zu Puskara

aḥam saḥāyas te dyūte vrsō bhūtā purasthitaḥ |

dvaparāvṛskṛtair akṣair paṇam mām eva kalpayeh ||

Für diese Auffassung von *vrsa* spricht ferner der Umstand, daß es in Mbh III, 59, 6 von Kali heißt, daß er zum *vrsō garām* geworden sei

evam uktaḥ tu Kalinā Puskaro Nalam abhyayaḥ |

Kaliḥ caiva vrsō bhūtā garām Puskaram abhyayaḥ ||

Daß der *vrsō garām* derselbe sein muß wie der im folgenden Verse genannte *vrsa*, laßt sich nicht bestreiten. Nilakantha erklärt den Ausdruck daher auch im Einklang mit seiner Deutung von *vrsa atra gośabdo lakṣitāḥ śvanayāḥ śābdarūcyesu pāśesu vartate* [*vrsah śresthah pāśaśresthah*²⁾]. Bei der oben vorgetragenen Auffassung von *vrsa* mußte man entweder *go* als bildliche Bezeichnung der *āyas* betrachten oder *vrsō garām* einfach als Synonym von *vrsah* fassen. Es ist aber nicht zu leugnen, daß alle diese Erklärungen etwas sehr Gezwungenes haben und ich möchte es daher für wahrscheinlicher halten, daß *vrsa* hier tatsächlich, wie Somadeva und Ksemendra wollen, im eigentlichen Sinne zu nehmen ist³⁾.

¹⁾ Nach dem ersten Orakel des Bower Manuskriptes ist es 442.

²⁾ Auch Caturbhujamitra nimmt den Ausdruck im uneigentlichen Sinne. Seine Erklärung lautet nach einer Handschrift im Britischen Museum *garām śrīrindam* | *vrsō baliṇḍah*.

³⁾ Auch abgesehen von der zweifelhafte Bedeutung von *vrsō* ist die Darstellung des Nalopakhyaṇa in diesem Abschnitt recht unklar. In III, 59 3 ist erzählt worden,

Wenn sich die Spielweise, wie sie das Jātaka schildert, somit auch für das Mahābhārata nicht erweisen läßt, so tritt für ihr verhältnismaßig hohes Alter doch noch ein anderes Zeugnis ein. In II, 1, 10 lehrt Pāṇini, daß *akṣa*, *śalākā* und ein Zahlwort mit *pari* zu einem Avyayibhāva Kompositum verbunden werden (*akṣaśalākāsamkhyāḥ parinā*). Dazu ist uns im Mahābhāṣya eine Kārikā erhalten

akṣādayas trīṇyāntāḥ pūrvoktasya yathā na tat |
kṛtavaryavahāre ca ekatve 'kṣaśalākayoh ||

‘In der Redeweise der Spieler (werden) *akṣa* usw. im Instrumental (mit *pari* komponiert, um auszudrücken), um wieviel (der Wurf) anders ist als der vorher gesagte, *akṣa* und *śalākā* (jedoch nur, wenn sie) im Singular (stehen)¹⁾’

Man sagt also *akṣapari* für ‘*akṣena pari*’) ‘um einen Wurf anders’, *śalākāpari* für ‘*śalākayā pari*’ ‘um ein Spanchien anders’, *ekapari* für ‘*ekena pari*’ ‘um eins anders’, usw. Wir werden auf diese Regel bei anderer Gelegenheit noch zurückzukommen haben, hier kommt nur der Ausdruck *pūrvoktasya* in Betracht, aus dem mir hervorzugehen scheint, daß der Verfasser der Kārikā eine Art des Würfelspiels kannte, bei der es, ebenso wie bei dem Spiele im Jātaka, darauf ankam, einen vorher bestimmten Wurf zu werfen²⁾.

Die Ayas und ihre Namen

Außer den besprochenen Namen von *āyas* begegnet uns in der vedischen, epischen und klassischen Literatur des Sanskrit und des öfteren auch im Pali noch eine Reihe von hergehörigen Ausdrücken, deren wahre Bedeutung, wie ich glaube, bisher vielfach verkannt worden ist. Es sind *kṛta*, *trētā*, *drūpara*, *kālī*, *abhiḥhū*, *akṣarāja* und *āskanda*. Nach den Petersburger Wörterbüchern sind *kṛta*, *trētā*, *drūpara* und *kālī* die Namen desjenigen Würfels oder derjenigen Würfel-eite die, der Reihe nach, mit 4, 3, 2 oder einem Auge bezeichnet ist³⁾, *abhiḥhū* und *āskanda* werden dort als ‘ein bestimmter Wurfel’ erklärt⁴⁾. Die Annahme, daß die einzelnen Würfel

daß Kai nach zwölfjährigem Warten in Nala eingefahren ist, und, nach dem weiteren Verlauf der Geschichte zu schließen, bleibt er offenbar auch bis zu dem Augenblick in ihm, wo Nala bei dem Vibhīṣakabaum von Rūparaja das *akṣa* empfängt. In III, 59, 4—6 aber sehen wir ihn plötzlich sich wieder außerhalb Nalas bewegen und in den *ṛṣas* verwandeln. Roth's Versuch, diese Schwierigkeit zu lösen (ZDMG II, 124) scheint mir nicht geglückt.

¹⁾ Ich habe mich bei der Übersetzung der Regel des Rates Kiellhorns zu erfreuen gehabt.

²⁾ Die Ausdrücke ‘*akṣena pari*’, ‘*śalākayā pari*’, ‘*ekena pari*’, usw. werden in der wirklichen Sprache nie gebraucht, da dafür stets die Komposita eintreten.

³⁾ Patañjali unterdrückt bei seiner Erklärung das *ukta* *ayathādyāṅke dyotyē | akṣenedam na tāthā vrttam yathā yūyam it*.

⁴⁾ Im größeren PW wird unter *drūpara* die erste Alternative als die wahrscheinlichere bezeichnet.

⁵⁾ Nach dem kleineren PW ist *āskanda* die Bezeichnung des vierten Würfels.

verschiedene Augenzahlen hatten, ist durch nichts gerechtfertigt, und damit fällt auch die Vermutung fort, daß jene Namen bestimmte Würfel bezeichnen könnten. Für die zweite Vermutung, daß sie sich auf die Wurfelseiten beziehen, lassen sich allerdings auch einheimische Zeugnisse anführen. So wohl Nilakantha zu Mbh IV, 50, 24¹⁾ als auch Ānandagiri in seinen Erläuterungen zu Śamkaras Kommentar zu Chāndogya-Upaniṣad IV, 1, 4²⁾ erklärten *lṛta*, *tretā*, *diāpara* und *lāl* in diesem Sinne. Diese Erklärung ist aber nicht nur an einigen Stellen unmöglich³⁾, sondern steht auch, wie wir sehen werden, in direktem Widerspruch zu anderen Angaben, und da sich außerdem nachweisen läßt, daß Nilakantha an anderen Stellen jene Ausdrücke vollkommen mißverstanden hat, so glaube ich, daß wir in diesem Falle den Worten der beiden Kommentatoren keinen Glauben zu schenken brauchen. Wir müssen also versuchen, die Bedeutung der Namen aus den Texten selbst zu ermitteln.

Dafür ist nun zunächst eine Reihe von Stellen von Wichtigkeit, in denen *lṛta*, *tretā* usw. als *ayas* bezeichnet werden. Taittirīyas IV, 3, 3, 1—2 werden gewisse Backsteine mit allerlei Dingen identifiziert. Unter anderem heißt es dort, die östlichen seien unter den *ayas* das *lṛta*, die südlichen die *tretā*, die westlichen der *diāpara*, die nördlichen der *āskanda*, die in der Mitte befindlichen der *abhiḥhu*. Śatapathabr XIII, 3, 2, 1 wird der *catuṣṭoma* das *lṛta* unter den *ayas* genannt. Śatapathabr V, 4, 4, 6 wird beschrieben, wie dem König fünf Würfel in die Hand gegeben werden, daran wird die Bemerkung geknüpft: *esa iā ayān abhiḥbhūr yat lālir esa hi sarvān ayān abhiḥbhavati*, 'dieser *lāl* wahrlich beherrscht die *ayas*, denn dieser beherrscht alle *ayas*'⁴⁾. Dagegen heißt es Chāndogya Up IV, 1, 4, 6: *yathā lṛtāya vṛjūyādhare 'yāḥ samyanṭy evam enam sarvām tad abhiṣameti yat kṛmca prajāḥ sādhu kurvanti*, 'wie dem *lṛta*, wenn man mit ihm gesiegt hat⁵⁾, die niedrigeren *ayas* zufallen, so fällt diesem (*Rākṣa*) alles zu, was immer die Geschöpfe Gutes tun'.

Was ist nun *aya*? Ein einfaches Synonym von *akṣa* also 'Würfel', wie die Petersburger Wörterbücher angeben, kann es meines Erachtens

¹⁾ *kranevaśakadvitricaturāṅkāṅkūṭaḥ pradēśair ankaścatuṣṭayayin pāśo bhavati | tatṛkāṅkaḥ kalir diṅyāṅko diāparas tryāṅkaḥ tretā caturāṅkaḥ lṛtam*

²⁾ Nach der unständlichen Erklärung von *lṛta*, die ich hier übergehe, fährt Ānandagiri fort: *akṣasya yasmim bhāge trayo 'ṅkaḥ sa tretāṇāmāya bhavati | yatra tu dvitr ankaḥ sa diāparaṇāmākaḥ | yatraika 'ṅkaḥ sa lālīsamāya iti vibhījyāḥ*

³⁾ Ich brauche nur auf G 91 des Vidhurapanditapāṭaka zu verweisen.

⁴⁾ Kürzer drückt sich das Taittirīyabr. an der entsprechenden Stelle (I, 7, 10, 5) aus, hier heißt es in bezug auf jene Würfel nur: *ete vai sarvā 'yāḥ*, 'dies sind alle *ayas*'.

⁵⁾ Diese Fassung von *vṛjūyā*, die auch Deußen in seiner Übersetzung vertritt, halte ich für die richtige. Da man, wie aus Āpastamba, Śrautas V, 20, 1 hervorgeht, *lṛtam vṛjūṣṭi*, 'er siegt mit dem *lṛta*', sagte, so konnte man auch von einem *lṛto vṛjāḥ* in der angegebenen Bedeutung reden. Böhtlings Konjekturen *vṛjūyā* ist also falsch. Ebenso wenig hat meiner Ansicht nach *vṛjā* etwas mit dem in Rv I, 92, 10 II, 12, 5 erscheinenden Wort *vṛj* zu tun, wie es Deußen für möglich hält.

unmöglich sein, da *kṛta* usw. dann die Namen verschiedener Würfel sein mußten, die Annahme einer Verschiedenheit der Würfel aber, wie schon vorhin bemerkt, unberechtigt ist. Taittirīyas IV, 3, 3, 1—2 faßt Sāyana das Wort als Weltalter (*ayā*¹⁾ *yugavīśeśah*), und nicht nur *kṛta*, *tretā* und *drāpara*, sondern sogar *āskanda* und *abhībhū* sollen die Namen von Weltaltern sein²⁾. Es braucht eigentlich kaum gesagt zu werden, daß diese Deutung völlig verfehlt ist. Daß *aya* ein Ausdruck sein muß, der sich auf das Würfelspiel bezieht, geht schon aus Śatapathabr V, 4, 4, 6 und den aus dem Taittirīyabrāhmaṇa und der Chāndogya-Upaniṣad angeführten Stellen hervor, es wird weiter bewiesen durch Vājasaneyis XXX, 8, wonach der Spieler beim Purnamedha den *ayas* geweiht wird (*ayebhyaḥ kṛtaram*)³⁾, und Av IV, 38, 3, wo die beim Würfelspiel helfende Apsarā 'sie, die mit den *ayas* umher tanzt', heißt. Die richtige Erklärung gibt Sāyana in seinem Kommentar zu der letztgenannten Stelle. Er umschreibt dort *ayāḥ* durch *alagatasamkhyāvīśeśaḥ kṛtādisabdavācyaḥ* und bemerkt weiter *ekādayaḥ pañcasamkhyāntā alavīśeśā ayāḥ*⁴⁾. Das Spiel, um das es sich hier handelt, werden wir noch genauer kennen lernen, wir werden sehen, daß es dabei darauf ankommt, nicht eine bestimmte Zahl von Augen, sondern eine bestimmte Zahl von Würfeln zu werfen. Diese Würfelzahl, die sich beim Würfeln ergibt, heißt nach Sāyana *aya*. *Aya* bedeutet also Wurf, wenn man darunter das Ergebnis des Würfels versteht, und es liegt so die Vermutung nahe, daß *aya* das gleiche Wort ist wie das *āya* des Jātaka und der Pāsakakevali. Bewiesen wird die Identität durch das Jyotiṣa, wo wir tatsächlich *āya* als Bezeichnung der Zahl 4 — natürlich mit Rücksicht auf die Gruppe *kṛta tretā, drāpara, kali* — finden⁵⁾. Somākara erklärt hier allerdings *āya* als Weltalter und beruft sich dabei auf das Wort der *śruti*: *kṛtam āyānām*. Das ist aber sicherlich ein ungenaues Zitat und gemeint ist die oben angeführte Stelle aus dem Śatapathabrāhmaṇa (XIII, 3, 2, 1 *kṛtenāyānām*) wo, wie ich gezeigt zu haben glaube, *aya* gerade Wurf bedeuten muß.*

Die Bedeutung 'Wurf' paßt nun für *kṛta, tretā drāpara kali, abhībhu*

¹⁾ Nach dem Herausgeber des Textes in der Bibl. Ind. steht in allen Handschriften *ayā* nicht *ayāḥ*.

²⁾ *A samantāt skandanam dharmasya śoganat i yasmin kalau* (MSS. *lālo*) so 'yama āskandah, kṛtsnam dharmam abhībharati' *abhībhūḥ kalayugavīśeśanākālah*.

³⁾ In Taittirīyabr. III, 4, 1, 5 i t. daraus *ayebhyaḥ* (Sāyana *pañcābhīmānubhyaḥ*) *kṛtaram* geworden.

⁴⁾ Wiederholt, aber mit der Variante *alagatasamkhyā*, im Kommentar zu Av. VII, 114, 1. Dasselbe meint Sāyana offenbar, wenn er Śatapathabr. V, 4, 4, 6 kurz sagt *ayakabdo* 'Apardet'. Es kann kaum seine Absicht gewesen sein, *aya* als Synonym von *ākṣa* zu bezeichnen, da er unmittelbar vorher die einzelnen *ayas* *kṛta* und *kali* richtig beschreibt.

⁵⁾ Weber, Über den Vedikalender Namens Jyotiṣham. Phil. hist. Abh. der kgl. Akad. der Wiss. zu Berlin, 1862, S. 47f.

sollte ich nicht zehn Goldstücke riskieren, um das *kata* zu machen' *kata* ist hier, wie das Pali zeigt, nichts weiter als die volkssprachliche Form für sk *krta* II, 9 sagt derselbe Darduraka

treḷāhytasarvasvāḥ pāvarapātanaṁ ca śositaśarirāḥ |
narditadarśitamārgaḥ latena vinipātito yāmī ||

'Durch die *treḷā* aller Habe beraubt, den Körper ausgedörft durch den Fall des *pāvara*, durch den *nardita* meiner Wege gewesen, durch das *kata* zu Fall gebracht, gehe ich dahin' Die *treḷā* hat hier ihren alten Namen bewahrt, *pāvara* geht auf **bātara* aus *dvāpara* zurück, *kata* ist wiederum sk *krta* *Nardita* dürfen wir daher mit Sicherheit dem *kali* gleichsetzen, dessen Name auch sonst schwankt. Denn da es Śatapathabr V, 4, 4, 6 von *kali* heißt, daß er die *ayas* beherrsche (*abhiḥbhū*, *abhiḥbhavati*) so kann auch der in Taittirīyas IV, 3, 3, 2 genannte *abhiḥbhū* nur der *kali* sein, und wenn wir weiter die Reihe *krta*, *treḷā*, *dvāpara*, *āskanda*, *abhiḥbhū* mit der in Vajrasaneyis XXX, 18 vorliegenden Reihe *akṣarāja*, *krta*, *treḷā*, *dvāpara*, *āskanda* vergleichen, so ergibt sich, daß *akṣarāja* gleich *abhiḥbhū* und damit wiederum gleich *kali* ist. Dem steht allerdings Taittirīyabr III, 4 1, 16 gegenüber, wo *akṣarāja* in der Liste neben *kali* erscheint. Da aber bei der Bedeutungsähnlichkeit der Namen an der Identität von *abhiḥbhū* und *akṣarāja* kaum zu zweifeln ist und *abhiḥbhū* sicherlich den *kali* bezeichnet, so glaube ich, daß wir auf diese Stelle kein Gewicht zu legen brauchen, der Verfasser hat einfach alle *aya* Namen, die er kannte, zusammengestellt ohne zu beachten, daß *akṣarāja* und *kali* identisch sind. Meiner Ansicht nach sind also *kali*, *abhiḥbhū*, *akṣarāja* und *nardita* Synonyma und wir haben es nicht, wie es zunächst den Anschein haben könnte, mit sieben oder gar acht verschiedenen *ayas* zu tun sondern mit einer Gruppe von vier (*krta*, *treḷā*, *dvāpara*, *kali*) oder von fünf (*kali*, *krta*, *treḷā*, *dvāpara*, *āskanda*).

Auch im Pali sind von den *aya* Namen wenigstens *kali* und *kata* (= sk *krta*) öfter belegt. Beide begegnen uns in G 91 des Vidhurapanditajātaka, wo es von dem König heißt, daß er *kali*, von Punṇaka, daß er *kata* erlangte¹⁾. Mehrere Male (Samyuttanik VI, 1, 9, 7, Anguttaranik IV, 3, 3, X, 89 3, Suttanip 658 659) finden sich im Suttapitaka die beiden Gāthās

yo nindiyam paṣamsati tam vā nindati yo paṣamsiyo |
vināti mukhena so kalim kalinā tena evaṁ na vindati ||
*appamattako*²⁾ *ayam kaliḥ yo akkhesu dhanaparājayo* |

¹⁾ Mit den Wendungen *kalim aggahe*, *loṭam aggaṇi* und den unten angeführten Komposita *kalaggaha*, *kaṭaggaha* vergleiche die Ausdrücke *krtaṁ gṛhīti*, *kalim gṛhṇāti*, die in der Kāśikā zur Umschreibung der von Panini in III, 1, 21 gelehrtten Bildungen *krtaṇi*, *kaṭaṇi* dienen. Das in derselben Regel gelehrt *kaṭaṇi* wird in der Kāśikā analog durch *kalim gṛhṇāti* erklärt, was auf die Vermutung führt, daß auch *kali* ein Wurfname sei. Sollte es vielleicht mit dem *kali* (s. I *kali*) zusammenhängen, das im Devīmantra in den Einleitungen zur Pāśakakevali (Schröter a a O S 17—19) erscheint?

²⁾ Suttanip, Anguttaranik *appamatto*

sabbassāpi sahāpi attanā |

ayam eva mahantatara¹⁾ laḥi yo sugalesu manam padosaye ||

‘Wer den Tadelnswerten preist oder den tadelt, der preisenstwert ist, der wirft mit dem Munde den *laḥi*, infolge dieses *laḥi* findet er das Glück nicht’

‘Unbedeutend ist der *laḥi*, der bei den Würfeln Verlust des Einsatzes (*bringt*) sei es auch der ganzen (*Habe*) samt der eigenen Person Das ist der größere *laḥi*, wenn einer schlechte Gesinnung gegen Gute zeigt’

Wie in dem letzten Verse, so wird auch Majjhimanik 129 (Bd III, S 170) der *laḥi* Wurf (*laḥiggaha*), mit dem der Spieler den Sohn, die Gattin seine ganze Habe und sich selbst verspielt, als das kleinere Übel dem *laḥi* Wurf gegenübergestellt, den der Tor tut, wenn er nach einem bösen Lebenswandel zur Hölle fährt Im folgenden (S 178) wird dann in der entgegengesetzten Gedankenreihe dem *kata* Wurf (*kataggaha*) gegenüber, der dem Spieler großen Gewinn bringt, der *kata* Wurf des Weisen, der nach gutem Wandel des Himmels teilhaftig wird, gepriesen Häufig ist auch die sprichwörtliche Redensart *ubhayattha kataggaho, ubhayattha laḥiggaho* ‘das ist ein *kata*, bzw *laḥi* Wurf auf beiden Seiten’ In welchem Sinno die Redensart gebraucht wird, zeigt Theragāthā 462, wo die Hetare den Sundarasamudda zu überreden sucht, solange er jung sei, des Lebens Lust in ihren Armen zu genießen und epater im Alter mit ihr zusammen in den Orden zu treten, das wurde ein *kata* Wurf auf beiden Seiten sein’ Weitere Belege für die Redensart bietet das Apannakasutta (60) des Majjhimanikāya (Bd I S 403 404 406—410)²⁾

Die Ayas in den Liedern des Rgveda und des Atharvaveda

Ich habe bei dem Nachweis dieser Wurfnamen in der Literatur bisher die Lieder des Rgveda und des Atharvaveda beiseite gelassen Daß der Name des *laḥi* im Atharvaveda erscheint ist bekannt Av VII, 114, ein Gebet um Erfolg im Spiele, beginnt mit dem Verse

īdam ugrāya babhrāve nāmo yō aksāsu tanūvasi |

ghrtēna laḥim aksāmi sa no mrdātsrse ||

‘Diese Verehrung³⁾ dem Furchtbaren Braunen, der über die Würfel gebietet’ Mit *ghrta* will ich den *laḥi* beschenken, er möge uns bei diesem (*Spiele*) gnädig sein’

Der *laḥi* ist hier, ähnlich wie im Nalopākhyana, personifiziert Wegen der Farbe der als Würfel dienenden Vibhūṭakanusse wird er der Braune

¹⁾ Suttanip, Anguttaranik X, 89, 3 *mahattaro*

²⁾ Zwei andere Stellen, in denen *laḥi* erscheint, Dighanik XXIII, 27 und Dhammapada 252, werden später besprochen werden

³⁾ *namah* scheint ursprünglich eine Erklärung von *īdam* gewesen zu sein, die später in den Text selbst eindrang Henry, Le livre VII de l'Atharva Vēda, S 118, will entweder *īdam* oder *namah* besetzigen

genannt. Mit dem Ausdrucke *yó akṣu tanurasi* vergleiche man die oben angeführten Bezeichnungen *abhihū* und *akṣarū*.

Ich glaube nun, daß außer *kṛta* auch noch ein anderer *aya* Name in der Rk- und Atharvasamhitā vorkommt. Wiederholt begegnet uns hier ein Neutrum *kṛta*, für das das Petersburger Wörterbuch 'Einsatz im Spiel, Preis oder Beute eines Kampfes' als Bedeutung aufstellt. Nach Grassmanns Wörterbuch bedeutet *kṛta* 'das Gewonnene, Erbeutete'. Diese Bedeutung ist von den meisten Erklärern angenommen und noch neuerdings von Geldner zum Ausgangspunkt seiner Erklärung von *kāra* gemacht worden¹⁾. Und doch kann sie keineswegs als von vornherein sicher bezeichnet werden. Jedenfalls hat *kṛta* im späteren Sanskrit diesen Sinn nicht²⁾ und wenn er ihm für die älteste vedische Sprache gebührt, so sollten wir erwarten, daß man dort auch *dhanam kṛnoti* oder *kṛnute* und ähnliches für 'Geld gewinnen' sagte. Das ist aber durchaus nicht der Fall. 'Beim Spiele etwas gewinnen' wird vielmehr genau wie in der späteren Sprache durch *ji* und seine Komposita ausgedrückt³⁾. Es verlohnt sich also, die Stellen, in denen *kṛta* erscheint, einzeln zu prüfen und ich glaube, es läßt sich zeigen, daß *kṛta* überall in den Liedern nichts anderes bedeutet als was es im klassischen Sanskrit bedeutet, nämlich den *kṛta* Wurf.

Rv. X, 42, 9 lautet

uta pradhān atidhṛyā jayāti kṛtam yac chraghnti vicrōti kālē |
yó devākāmo na ihanā ranadīhi sām ū tām rāyā erjati sradhdvān ||

Grassmann übersetzt

'Der Spieler auch gewinnt im Spiel den Vorsprung
wenn den Gewinn zur rechten Zeit er einstreicht,
Wer götterliebend nicht mit Gaben knansert
den überströmt mit Gut der Allgewalt'ge'

¹⁾ Ved. Stud. I, 119.

²⁾ An einer Stelle hat allerdings Jolly diese Bedeutung für *kṛta* angenommen. Narada XVII, 2.

saṁlikāh kṛtyat dṛyān deyam dāhye ca tākṛtam |

übersetzt er (SBI. XXVIII 212f.) The master of the gaming house shall arrange the game and pay the stakes which have been won. Aber warum soll *kṛta* hier nicht einfach 'festgesetzt' bedeuten da man in der Gesetzsprache auch *kṛtikālāḥ*, 'die festgesetzte Zeit' (Yājñ II, 184) *dharma rajakṛtāḥ* die vom König festgesetzte Pflicht (Yajñ II 180) sagt (siehe PW.)? Und daß das in der Tat für die Rk ist scheint mir Yajñ II, 200 zu beweisen.

na samyakt pṛhita śloka d rāyāḥ thoḡam yati kṛtam |

'Der gehörig beschätzte (Herr des Spielauses) soll dem Könige ein festgesetzten Teil geben'. Das Gewonnene ist auch bei Yajñ XVIII stets *jita* (II, 200 *jitaṁ t i gṛhṇaty jete* II, 201 *jitaṁ dīpoyet*).

³⁾ Ich verweise auf die zahlreichen Beispiele in Grassmanns Wörterbuch unter *ji*. Fleissowicz hat in an Vedā 'als Kampfes einsetzen', was nach Roth und ihnen die ihm folgenden Annahmen muß. 'Einsetzen' ist *vaṇhate dhi*.

Ludwig 'Und den Einsatz wird er durch glückliches Spiel gewinnen, daß er als Spieler aufhauft Gewinn mit der Zeit, der die Götter [das Spiel] liebend mit dem Gelde nicht zurückhalt, den überhauf mit Reichtum der Göttliche'. Die letztere Übersetzung ist entschieden die bessere, da sich wenigstens ein Gedankenzusammenhang zwischen der ersten und zweiten Hälfte der Strophe erkennen läßt, den ich bei Graßmann völlig vermisste. Bei beiden Übersetzungen bereitet aber die gleiche Schwierigkeit das Wort *vicinoti*. Es hat sonst, durchaus seiner Etymologie gemäß, die Bedeutung 'ausscheiden, zerstreuen', hier aber soll es gerade im Gegenteil 'einziehen, aufhauen' bedeuten. Die richtige Erklärung des Wortes gibt uns Gāthā 91 des Vidhurapanditajātaka

rājā kalim vicinam aggahesi katam aggahi Punnako pi yakkho |
und der oben im Suttanipāta (658) und an mehreren anderen Stellen des Kanons nachgewiesene Vers

vicināti mukkena so kalim kalinā tena sukhā na vundati ||

Hier ist es vollständig klar, daß *vic* nicht das Einstreichen des Gewinnes bedeuten kann, da es an der ersten Stelle gerade von dem unglücklich spielenden König gebraucht wird und an der zweiten sogar direkt mit *lah* als Objekt verbunden ist, als Bedeutung ist also 'die Würfel werfen einen Wurf tun würfeln' anzusetzen*. In der Verbindung mit *akṣa* erscheint das Wort in diesem Sinne auch im Sanskrit. In der Beschreibung der Würfelzeremonie beim Agnyādheya heißt es Maṭṭh S I, 6 11 und Mānaśasrautas I 5, 5 12 *tān* (nämlich *akṣān*) *vicinuyāt*. Für das Würfelspiel beim Rajasuya gibt das Kauśikasūtra die Regel (XVII 17) *kṛtasampannān akṣan ārtṛyaṃ vicinoti* (der König) wirft bis zum dritten die mit *kṛta* versehenen Würfel¹⁾. Und unzweifelhaft hat *vic* die gleiche Bedeutung in Av IV 38 2 wo der Spieler die Apsara anruft

vicinīatīm ākīrantīm apsarām sādhubhūvanīm |

'die werfende die streuende die gutspielende Apsarā'. Alle die mannigfachen Vermutungen die die Erklärer über den Sinn dieser Stelle geäußert haben erledigen sich wie ich meine durch den Hinweis auf die Gāthās und die aus der Ritualliteratur angeführten Stellen von selbst.

Bedeutet aber *vic* 'die Würfel werfen', so kann auch *kṛta* in der Strophe des Rgveda nur der *kṛta* Wurf sein und wir haben zu übersetzen: Auch den Preis wird (den Gegner) überwürfelnd, der Spieler gewinnen, wenn er zur rechten Zeit den *kṛta* Wurf wirft. Wer die Götter liebend mit dem Gelde nicht zurückhalt den überschüttet mit Reichtum der Gewaltige'. Der Gedanke der Strophe ist also: Wie der Spieler den Gegner besiegt und den Gewinn davon trägt wenn er das *kṛta*, den besten Wurf, tut, so müssen auch wir nicht mit unseren Gaben knausern, sondern sehen, 'den

¹⁾ Caland Altind. Zauberritual S 40, übersetzt 'der König gewinnt beim Würfelspiel dreimal das *kṛta* (worthelt er best sich bis zum dritten die) *kṛta* liefernd n Würfel aus'. Wir werden auf dieses Sūtra noch zurückkommen.

besten Wurf zu tun', d. h. unsere Nebenbuhler um die Gunst Indras durch Schenken zu übertreffen, um den Lohn des Gottes zu erhalten. Ich will noch bemerken, daß die Strophe mit einigen Abweichungen auch im Atharvaveda vorkommt (VII, 52, 6, XX, 89, 9) und daß an der ersteren Stelle Sāyana *kṛtām* richtig durch *kṛtasabdarācyam lābhahetur ayam* erklärt¹⁾

Die gleiche Bedeutung muß die Redensart *kṛtām vicitnoti* natürlich auch an allen anderen Stellen haben. Rv. X, 43, 5

kṛtām na svaghnī vīcīnoti derane samvargam yaṁ Maghārā sūryam jāyat | übersetze ich 'Wie ein Spieler den *kṛta* Wurf auf dem Wurfelplatze, warf Maghavan (den *kṛta* Wurf) als er zusammenraffend²⁾ die Sonne gewann'. Ich habe schon oben (S. 118) bemerkt, daß Durga zu Nirukta V, 22 *derana* als Wurfelplatz erklärt, und daß wir keinen Grund haben, diese Erklärung für falsch zu halten. Schon daraus wurde hervorgehen, daß er *kṛta* als den Wurfnamen auffaßt, denn von dem 'Gewinn' ließe sich unmöglich sagen, daß er auf dem *adhiterana* wäre, Durga bemerkt aber auch weiter noch ausdrücklich *yathatra kṛtadinām dāyānām*³⁾ *madhye kṛtāvah kṛtām vicitnoti* *api nāmātra kṛtām yasmāt tato jāyeyam aham ity eram*

Rv. X, 102, 2 heißt es von der Mudgalānī

rathāḥ abhūn Mudgalānī garīṣṭau bhāre kṛtām vīced Indrasenā ||

'Wagenlenkerin war die Mudgalānī bei dem Kampfe um Rinder, bei dem Spiele warf Indrasenā den *kṛta* Wurf'. Hier ist 'den *kṛta* Wurf werfen' bildlicher Ausdruck für 'gewinnen', so wie wir mit dem vom Kartenspiel genommenen Bilde etwa sagen könnten 'sie spielte den Trumpf aus'. Man beachte vor allem, daß im Pali die Wendungen *laham vicitāhi ubhayattha kalaggaho ubhayattha kataggaho*, wie die auf S. 147 angeführten Stellen zeigen, in genau derselben Weise bildlich gebraucht werden. Was *bhara* betrifft, so hat schon Geldner (Ved. Stud. I, 119) bemerkt, daß es zunächst 'Gewinn, Sieg, Preis', und dann 'wobei Gewinn, Preis, Sieg auf dem Spiel steht, *dyōs* als Wettkampf und Schlacht', aber das letztere viel seltener, bezeichne.

Hierher gehört ferner Rv. V, 60, 1

ile agnim svavasam namobhir iha prasatīḥ vīcayāt kṛtām nah |⁴⁾

Graßmann übersetzt, indem er für diese Stelle wieder eine neue Bedeutung von *kṛta* annimmt: 'Den guten Agni preis' ich mit Verehrung, hierher gesetzt, verteilt er unser Opfer', Ludwig: 'Ich flehe Agni an, der große Huld hat, mit Anbetung hier niedersitzend, verteile er unseren Ge-

¹⁾ Es ist interessant zu sehen, daß Roth ursprünglich dem Riel tigen näher war als später. Im Jahre 1848 erklärte er *kṛta* hier und in Rv. X, 43, 5 als Wurfnamen, s. ZDMG II, 124 Anm.

²⁾ Vgl. Rv. VIII, 75, 12 *samvargam sam va śim jāyat*.

³⁾ Sollte nicht *dāyānām* aus *dāyā* im oder *ayānām* verdrängt sein?

⁴⁾ Die Strophe findet sich mit Abweichungen, die hier nicht von Bedeutung sind, auch Maṇṭravāṇī IV, 14, 11 (nach Bloomfield) Taittirīyabr. II, 7, 12, 4.

besten Wurf zu tun', d. h. unsere Nebenbuhler um die Gunst Indras durch Schenken zu übertreffen, um den Lohn des Gottes zu erhalten. Ich will noch bemerken, daß die Strophe mit einigen Abweichungen auch im Atharvaveda vorkommt (VII, 52, 6, XX, 89, 9) und daß an der ersteren Stelle *Sajana kṛtām* richtig durch *kṛtasabdarūcyam lābhaheturam ayam* erklärt¹⁾

Die gleiche Bedeutung muß die Redensart *kṛtām vicinoti* natürlich auch an allen anderen Stellen haben. Rv X, 43 5

kṛtām na śvagantī ti cinoti dēvane samvargam yam Maghavā sūryam jāyat | übersetze ich 'Wie ein Spieler den *kṛta* Wurf auf dem Wurfelplatze, warf Maghavan (den *kṛta* Wurf), als er zusammenraffend²⁾ die Sonne gewann'. Ich habe schon oben (S 118) bemerkt, daß Durga zu Nirukta V, 22 *devana* als Wurfelplatz erklärt, und daß wir keinen Grund haben, diese Erklärung für falsch zu halten. Schon daraus wurde hervorgehen, daß er *kṛta* als den Wurfnamen auffaßt, denn von dem 'Gewinn' heße sich unmöglich sagen, daß er auf dem *adhiverana* ware, Durga bemerkt aber auch weiter noch ausdrücklich *yathātra kṛtādīnām dāyānām*³⁾ *madhye kṛtāvāḥ kṛtām vicinoti* *api nāmātra kṛtām yasmāt tato jayeyam aham ity evam*

Rv X 102, 2 heißt es von der Mudgalānī

rathīr abhūn Mudgalānī garistau bhare kṛtām vy acced Indrasend ||

'Wagenlenkerin war die Mudgalānī bei dem Kampfe um Rinder, bei dem Spiele warf Indrasenā den *kṛta* Wurf'. Hier ist 'den *kṛta* Wurf werfen' bildlicher Ausdruck für 'gewinnen', so wie wir mit dem vom Kartenspiel genommenen Bilde etwa sagen könnten 'sie spielte den Trumpf aus'. Man beachte vor allem, daß im Pāli die Wendungen *kalim vicināti ubhayattha kaliggaho ubhayattha kalaggaho*, wie die auf S 147 angeführten Stellen zeigen, in genau derselben Weise bildlich gebraucht werden. Was *bhara* betrifft, so hat schon Geldner (Ved Stud I, 119) bemerkt, daß es zunächst 'Gewinn Sieg Preis', und dann 'wobei Gewinn, Preis Sieg auf dem Spiel steht, *ayam* als Wettkampf und Schlacht', aber das letztere viel seltener, bezeichne.

Hierher gehört ferner Rv V, 60 1

īte agnim svavāsam nāmobhīr iha prasatō vi cayat kṛtām nah |⁴⁾

Graßmann übersetzt indem er für diese Stelle wieder eine neue Bedeutung von *kṛta* annimmt. 'Den gut'gen Agni preis' ich mit Verehrung hierher gesetzt, verteil er unser Opfer, Ludwig 'Ich flehe Agni an, der große Huld hat, mit Anbetung hier niedersitzend verteilte er unseren Ge-

¹⁾ Es ist interessant zu sehen, daß Roth ursprünglich dem Richtigen näher war als später. Im Jahre 1848 erklärte er *kṛta* hier und in Rv X 43 5 als Wurfnamen, siehe ZDMG II 124 Anm.

²⁾ Vgl. Rv VIII 75 12 *samvargam adī + rayam jayam*

³⁾ Sollte nicht *dāyānām* aus *dāyānām* oder *ayānām* verdrängt sein?

⁴⁾ Die Strophe findet sich mit Abweichungen, die hier nicht von Bedeutung sind, auch Maṭṭhavyākya IV 14 11 (nach Bloomfield) Taittiriyaobr II 7, 12 4

winn', aus dem Kommentar geht hervor, daß er unter Gewinn die 'daksina' versteht. Ich übersetze 'Den hilfreichen Agni flehe ich an mit Verehrung möge er gut gelaunt in dieser Sache den *kṛta* Wurf für uns tun'. Da die Anrufung Agnis die Einleitung zu einem Liede an die Maruts bildet, so kann es sich hier nicht um ein Gebet um Glück im Spiele handeln, der Ausdruck ist auch hier wieder bildlich gemeint. Die Bewerbung um die Gunst der Maruts durch Lieder wird als Würfelspiel gedacht, und der Sänger bittet Agni ihm zu helfen den höchsten Wurf in diesem Spiele zu tun. Daß dies die richtige Auffassung ist wird durch die zweite Hälfte der Strophe bewiesen.

rāthair na pra bhare vāyayadbhīḥ pradakṣinīm marutām stōmam rāhyām ||
'Wie mit Rennwagen die dem Preise zustreben¹⁾ (mich beuerbend) bringe ich (mein Lied) dar rechtsgewendet möchte ich Gelingen haben mit meinem Lobliede für die Maruts. Wie vorhin der Kampf der Sänger als ein Würfelspiel dargestellt wurde so wird er hier mit einem Wagenrennen verglichen, die beiden höchsten Vergnügungen, die der vedische Inder kennt erscheinen auch hier im Bilde vereint. *rāthair na vāyayadbhīḥ* ist einer der bekannten abgekürzten Vergleiche. Und daß die Inder selbst zu einer Zeit als das Verständnis der vedischen Sprache noch nicht erloschen war den Ausdruck *kṛtam vici* in der von mir angenommenen Bedeutung faßten scheint mir aus dem Umstande hervorzugehen daß die Strophe in dem Atharvaliede VII 52 erscheint (Str 3)²⁾. Gewiß ist wie schon das Metrum zeigt die Strophe in diesem Liede unursprünglich ebenso wie die Strophen 4 (= Rv I 102 4) 6 und 7 (= Rv X 42 9 10)³⁾ daß sie aber überhaupt in dieses Lied das nichts weiter als ein Gebet um Glück im Würfelspiele ist aufgenommen wurde kann nur darin seinen Grund haben daß man die Worte *vi cayat kṛtām nah* in dem Sinne nahm möge er den *kṛta* Wurf für uns werfen bei der Erklärung Grassmanns und Ludwigs fehlt ja jegliche Anspielung auf das Würfelspiel in der Strophe. Bemerkenswert ist daß Sāyana auch in diesem Falle wieder im Atharvaveda die richtige Erklärung gibt *kṛtam kṛtasābdarācyam lābhahetur ayam vi cayat vicimotu | karoṭv ity arthāḥ*.

Bildlich zu nehmen ist der Ausdruck *kṛtam vici* auch in den beiden letzten Stellen. Rv IX, 97 58 heißt es

trayā vāyam pavamānena soma bhare kṛtam vi cinuyāma śaśvat |

Ich bezweifle daß die Rsis erst der Hilfe des Soma bedurften um 'stets die in der Schlacht gemachte Beute zu verteilen' (Grassmann) oder 'alles im Kampfe gewonnene aufzuhaufen' (Ludwig). *bhara* ist wie oben 'der Wettstreit' und ich kann auch hier nur übersetzen 'Durch dich den

¹⁾ Über *vāyayat* vgl. Pischel Ved Stud II 71.

²⁾ Varianten sind *śarāṣam prasaktāḥ vāyayadbhīḥ* und *pradakṣinīm*.

³⁾ Die ursprünglichen Strophen sind in Anuṣṭubh, die unursprünglichen in Triṣṭubh, siehe Bloomfield Atharvaveda S 49.

sich klarenden, o Soma, mögen wir immerdar beim Wettstreit¹⁾ den *kṛta*-Wurf werfen²⁾

Rv I, 132, 1 schließt

asmīn yajñe śi cayemū bhāre kṛtām vījayanto bhāre kṛtām ||

Auch hier kann nicht von einem 'Verteilen der im Kampf gemachten Beute' (Graßmann) oder von einem 'Entscheiden des Gewinnes in der Schlacht' (Ludwig) die Rede sein. Das ganze Lied I, 132 ist überhaupt kein Lied vor oder nach der Schlacht, es handelt sich vielmehr um einen Wettkampf priesterlicher Sanger. Darauf weist schon das *vījayantah* 'nach dem ausgesetzten Preise strebend', in V 1 heißt es weiter, daß der Sanger *pūriye dhāne* durch Indras Kraft unterstützt war, was nicht 'in dem alten Kampfe' (Graßmann) oder 'in früherer Schlacht' (Ludwig) bedeutet, sondern 'bei dem früheren (Wettstreit um den) Preis'. Ebenso heißt es in V 5, daß unter Indras Beistand *dhāne hite tarasanta śraṇasyatah*, 'bei ausgesetztem Preise', nicht etwa 'in geordneter Schlacht' (Ludwig), 'die ruhmbegehrigen siegen'³⁾. Die Worte *yajñe bhāre* nehme ich im Sinne eines *rūpaka*, das im klassischen Sanskrit durch das Kompositum *yajñābhāre* ausgedrückt werden wurde, vgl V, 32, 5 *yad im tamasā harmyē dhāh*, 'als du ihn in das Verheiß, das Dunkel, tritest', IV, 51, 2 *vy ā trajāśya tāmaso dād rocchantir aśvan*, 'die leuchtenden (Morgenroten) öffneten die Torflügel der Höhle des Dunkels' usw.⁴⁾ Ich übersetze daher 'Mögen wir bei diesem Opferwettstreit den *kṛta* Wurf werfen nach dem Preise strebend, den *kṛta* Wurf beim Wettstreit'.

Wenn wie ich zu zeigen versucht habe, *kṛta* in der Verbindung mit *vies* den *kṛta* Wurf bedeuten muß, so werden wir dem Worte auch an den Stellen des Rg und Atharvaveda, wo es in anderem Zusammenhang erscheint dieselbe Bedeutung beilegen müssen. Beginnen wir mit den Stellen aus dem Atharvaveda die fast alle völlig klar sind. Av IV, 35, 1—3

udbhūdatīm samjayantīm apsarām sādhubetīm ||
glāhe kṛdām kṛvāndām apsarām tām śhā hure || 1 ||
vicitratīm ākṛantīm apsarām sādhubetīm ||
glāhe kṛdām grhāndām apsarām tām śhā hure || 2 ||
ydyatāh parivṛtyaty ādadhānā kṛtam glāhāt ||

¹⁾ Ich halte es aber nicht für ausgeschlossen, daß *tham* hier gar nicht das Würfelspiel bedeutet.

²⁾ Im Kommentar bemerkt Ludwig: 'entscheiden' 'zug' 'verteilen' und vornehmen durch Vorgesprochen an die Sagen, die dem Würfelspiel einen Anteil am Sagen haben werden, und zwar *asmān vjy e*.

³⁾ Ich bin überzeugt, daß auch an vielen andern Stellen des Rgveda, wo die frühern Übersetzer an Krieg und Schlachten denken, in Wahrheit von weniger blutigen Kämpfen die Rede ist von Rennen und Würfelspiel und Wettgesängen.

⁴⁾ Vgl. die bei Friesel Goldm. v. Ved. St. II, im Ind. x unter 'Asynketen' angeführten Stellen, besonders II, 280ff.

sā nah kṛtāni sisati prahām āpnotu māyāyā |
sā nah pāyasyaty aitu mā no jaysur idam dhānam || 3 ||

‘Die siegende¹⁾, gewinnende Apsarā, die gutspielende²⁾, die die *kṛta*-Wurfe in dem Wurf (*glaha*)³⁾ macht die Apsarā rufe ich huerher’

‘Die werfende, streuende Apsarā, die gutspielende, die die *kṛta* Wurfe in dem Wurf (*glaha*) faßt, die Apsarā rufe ich hierher’

‘Die mit den Wurfen (*ayas*) umhertantzt, den *kṛta* Wurf nehmend aus dem Wurf (*glaha*), die möge, für uns die *kṛta* Wurfe werfend⁴⁾ den Preis erlangen durch ihre Zaubermacht Mit Fülle möge sie zu uns kommen, nicht mogen (die Gegner) diesen unseren Einsatz gewinnen’

Sāyana erklärt in allen Fällen *kṛta* richtig als *aya* Mit dem Ausdrucke *glaha kṛtāni grhnānam* vergleiche man die Ausdrücke der Pali Gathā *kalim aggahesi, latam aggahi* In der dritten Strophe liest Sāyana und eine Handschrift *ādadhānā* (*S ādadhānah*) und *sesantī* Bloomfield nennt diese Lesarten schlecht⁵⁾, was aber die zweite betrifft, so ist doch darauf hinzuweisen, daß in Av VII 114, 5 die Handschriften der Vulgata soweit ich sehe ohne Ausnahme lesen

yo no dyure dhanam idam cakāra yó aksānam glahanam sesanam ca |

‘(Der Gott) der uns zum Spiele dieses Geld schenkte das *glahana* und das *sesana* der Wurfel’ Dies *sesana* ist sicherlich nicht von dem *sesantī* zu trennen wenn auch seine Bedeutung zunächst dunkel bleibt⁶⁾

Die Lesart *ādadhānā* hat andererseits eine Stütze in Rv X, 34, 6

aksāso asya vi tiranti kāmam pratidivne dadhata ā kṛtāni ||

Graßmann faßt wie Sayana *dadhatah* als Gen Sg und übersetzt ‘Die Wurfel steigern höher sein Begehren was er gewonnen setzt er ein dem Gegner Ludwig übersetzt ‘Die Wurfel halten sein Verlangen hin, dem Gegner wenden den Gewinn sie zu Er nimmt also *dadhatah* als Nom Pl, zu *aksāsah* gehörig Diese Auffassung halte ich für richtig Ich übersetze ‘Die Wurfel durchkreuzen seinen Wunsch dem Gegenspieler zuwendend die *kṛta* Wurfe d h die gewinnenden Wurfe Auch in unserer Stelle wurde *ādadhānā kṛtām glahāt* ‘nen *kṛtā* Wurf’ aus dem *glaha* zuwendend’, einen guten Sinn ergeben

¹⁾ *udbhūta* ist ein Spielan druck, der siegen gewinnen bedeuten muß Aus Sayanas Erklärung *pari bandhena dhānasya udbhedanam kurvātum* ist nicht viel zu entnehmen Man beachte aber daß nach Āpastamba Śrūtas XVIII, 19, 5 beim Rajasuya die Wurfel den Spielern mit den Worten *udbhūdyam rajne* weggeschüttet werden * Nach Maitr S IV 4, 6 lautete der Spruch *udbhūnnaḥ rajnah*

²⁾ Mbh V, 30, 28 wird Citrasena *sadhauḥ mātaksah* genannt

³⁾ Die Übersetzung leidet unter dem Umstande daß sich *glaha* und *aya* im Deutschen nur durch das eine Wort ‘Wurf’ wiedergeben lassen

⁴⁾ Die Bedeutung von *stati* ist unsicher siehe das Folgende

⁵⁾ SBT Vol XLII, p 413

⁶⁾ Sayana erklärt es *steyanam aksanam jayahvashāne rasēṣanam*

Für *glaha* verweise ich auf die Bemerkungen auf S 130ff Die Grundbedeutung des Wortes, die ich dort auf Grund von Mahābhārata Stellen zu erweisen versucht habe, 'die Wurfel die man zum Wurf bereit in der Hand gepackt halt, Wurf', stimmt, wie schon aus der Übersetzung hervor geht, auch hier aufs beste, wenn *kṛta* als *aya* Name gefaßt wird, und das scheint mir die Richtigkeit dieser Auffassung zu bestätigen

In Av VII, 52 findet sich *kṛta* außer in den unursprünglichen Strophen 3 und 6 in Strophe 2, 5, 8 und 9

turḍnām aturānam viśām āvarjusiṇām |
samantu viśvato bhago antarhaślām kṛtam mama || 2 ||
ajaiṣam tvā samlikhītam ājaiṣam utā samrudham |
avim ɛrlo yathā mathad evā mathnāmi te kṛtam || 5 ||
kṛtam me dāksine hāste jayo me sarya dhīrah |
gojīd bhuyāsam āvajīd dhanamjayāḥ hiraṇyayit || 8 ||
akṣaḥ phalavatim dyuṣam datta gdm kṛtinim iva |
sam mā kṛtāsyā dhṛayā dhānuh sṇḍreva nahyata || 9 ||

'Möge der Besitz der Leute, seien sie reich oder nicht reich ohne daß sie es abenden können (?), von allen Seiten (bei mir) zusammenkommen, (moge) der *kṛta* Wurf in meine Hand (kommen)'

'Ich gewann dir das *samlikhita* ab, ich gewann auch die *samrudh*¹⁾ Wie ein Wolf ein Schaf zerzaust, so zerzause ich dir den *kṛta* Wurf²⁾'

'Der *kṛta* Wurf ist in meine rechte Hand, Sieg in meine linke gelegt Möge ich Kuhe gewinnen, Rosse gewinnen, Geld gewinnen Gold gewinnen'

'Ihr Wurfel, gebt erfolgreiches Spiel wie eine milchreiche Kuh Versetzt mich mit dem Strome des *kṛta* Wurfes³⁾ wie (man) einen Bogen mit der Sehne (versieht)'

Auch hier erklärt Sāyana in allen Fällen *kṛta* als Namen des *aya*

Es bleiben da Rv A, 34 6 schon oben behandelt ist, noch zwei Stellen aus dem Rgveda Rv I, 100 9 lautet

sa saryēna yamatī vṛddhataś cit sa dāksinē samgrbhita kṛtām |
sa kṛinā cit sanitā dhanāni marutvān no bharati Indra utī ||

Die Strophe ist von Pischel, Ved Stud I 218ff, behandelt worden Er hat die Bedeutungen von *vṛddhataś*, *samgrbhita* und *kṛinā* festgestellt Ich fasse auch hier *kṛtām* als 'die *kṛta* Würfel' und übersetze 'Er bezwingt mit der Linken auch die Prahler, er faßt in der Rechten die *kṛta* Würfel, er verschafft die Preise auch durch ein schlechtes (Pferd) Indra mit den Maruts gewahre uns Hilfe' Krieg Würfelspiel und Wagenrennen, die drei Dinge mit denen der vedische Inder seine Sportlust befriedigte sind hier also nebeneinander genannt

¹⁾ Die Bedeutung von *samlikhita* und *samrudh* ist völlig unklar

²⁾ D h durch mein Zauberspiel lundere ich dich den *kṛta* Wurf zu tun

³⁾ D h mit einer ununterbrochenen Reihe von *kṛta* Würfen

Diese Strophe scheint mir für die Auffassung von zwei anderen Stellen des Rgveda von Bedeutung zu sein. Rv VIII 81.1 wird Indra angerufen
đ tū na Indra ksumantam citram grabham sam grbhaya |
mahahastī dakṣinena ||

und Rv IX 106.3 heißt es von demselben Gott
asyed Indro madesv đ grabham grbhnta sanasim |

Die Ähnlichkeit der Ausdrücke in diesen Strophen und Rv I 100.9 ist augenfällig und ich glaube daher daß der glänzende oder gewinn bringende Griff den Indra greifen soll nichts weiter ist als der *glaha* der den *kṛta* Wurf enthält. Die Aufforderung diesen Griff für den Sänger zu tun die hier an Indra gerichtet wird wird in Rv V 60.1 wie wir sahen an Agni gerichtet *īha prasatto v cayat kṛtam nah*. Daß *grabha* tatsächlich die angenommene Bedeutung haben kann zeigt der Kommentar zu Gatha 91 des Vidhurapanditajataka wo *kalim* durch *parajayagahan* *kalam* durch *jayagaham* umschrieben wird.

Rv VIII 19.10 wird von dem Manne gesagt dem Agni zur Seite steht
so aradbbhīh sanīta sa vīpanyubhīh sa suraīh sanīta kṛtam ||

Da *aan* und seine Ableitungen sehr häufig in Verbindung mit Wörtern wie *vaja dhana ra* erscheinen so liegt es allerdings nahe an dieser Stelle die Bedeutung Gewinn für *kṛta* anzunehmen es erscheint mir aber sehr bedenklich um dieser einen Stelle willen eine neue Bedeutung von *kṛta* aufzustellen und ich glaube auch die Übersetzung der erlangt durch Rennpferde der durch preisende (*Lieder*?) der durch Helden das *kṛta* ist verstandlich. Das *kṛta* das den Sieg im Würfelspiele bedingt steht hier eben bildlich für den Sieg selbst¹⁾. Auch Sayana erklärt *kṛtam* hier als *jayadīkām*. Wie nahe den vedischen Dichtern immer der Gedanke an das Würfelspiel lag zeigt außer den angeführten Stellen auch Rv IV 20.3

śtaghnīta vajrīnt sanaye dhananam tray īrayam aya ajim jayema ||

Mit dir o Donnerkeilbewaffneter wollen wir siegen im Kampfe der Nebenbuhlerschaft) wie ein Würfelspieler zur Gewinnung der Preise

Daß die rgvedischen Dichter das *kṛta* als *aya* Namen kannten scheint mir nach dem bisherigen viel eher zu sein. Wenn *kalī treta diapara* im Rgveda nicht vorkommen so ist das gewiß nur ein Zufall denn daß man in rgvedischer Zeit genau so wie zur Zeit der Yajurveden mehrere *ayas* unterschied geht aus Rv X 116.9 hervor

aya na pari caranti deid yé asmabhyā ī dhanadā udbhīdaś ca ||

Sayana sagt zur Erläuterung von *ayah* *ayanā karmakāranārthan* *gacchantity aya rtrijah karmakar ī va*. Großmann faßt es als Wanderer Ludwig als unablässig. Dies alles sind Bedeutungen die im wesentlichen auf Grund der Etymologie angesetzt sind. Meines Erachtens kann *aya* nichts anderes

¹⁾ Vgl. die Nebenbuhlerschaft von *kṛta* und *jaya* in Av. VII 50.8

) Siehe Geldner Ved St d III 91

sein als was es in der späteren vedischen Literatur ist¹⁾, der 'Wurf' Es ist zu übersetzen 'Wie die Würfe gehen herum die Götter, die uns Geld (oder den Preis) geben und siegreich sind (d. h. Sieg verleihen)' Das tertium comparationis scheint vor allem in der Willkur zu liegen, mit der die Würfe wie die Götter bald diesen, bald jenen begünstigen Die Prädikate, *dhanaddh* und *udbhidadh*, die die Götter erhalten, passen bei dieser Auffassung auch auf die *ayas* Das erstere ist ohne weiteres in seiner Beziehung auf die *ayas* verständlich, was *udbhidadh* betrifft, so verweise ich auf Av IV, 38, 1, Muir S IV, 4, 6 und Āpastamba, Śrautas XVIII, 19, 5, wo wir *udbhidadh* und Ableitungen davon gerade als technische Ausdrücke des Würfelspieles kennen gelernt haben 'Wie Quellen sprudelnd' (Graßmann) oder geradezu 'Quelle' (Ludwig) bedeutet *udbhidadh* weder hier noch sonst wo im Veda, die älteste Rothsche Erklärung 'durchdringend, an die Spitze kommend, überwindend' ist durchaus richtig²⁾

Das rituelle Würfelspiel

Wenn nun *Irta* usw. die Namen von Würfen sind, so haben wir uns weiter die Frage vorzulegen, welcher Art diese Würfe waren Für diese Frage ist zunächst die Beschreibung, die Bandhāyana, Śrautas II, 8 9, von dem Würfelspiel beim Agnyādheya gibt, von Wichtigkeit Eine Übersetzung der betreffenden Stelle hat schon Caland in seiner Abhandlung 'Über das rituelle Sūtra des Bandhāyana', S 17³⁾, gegeben Nach Fertigstellung des *adhidevāna* schüttet man 49 Würfel aus (*śad ekānapāñcāśato 'kṣān nirapati*) 'Darauf setzen sie sich zu viere um die Würfel hin, der Vater und die Söhne, der Vater östlich, der älteste Sohn südlich der zweite Sohn westlich der jüngste nördlich Der Vater sondert zwölf Würfel ab (*prachchamati*)⁴⁾, daher gewinnt er Zwölf (*sondert*) der älteste Sohn (*ab*), daher gewinnt er Zwölf der zweite Sohn, daher gewinnt er Die Würfel aber, die übrig bleiben schieben sie dem jüngsten zu (*tān kanyāyāmasam upa samūhanti*) Wenn nun (nur) zwei (Söhne) vorhanden sind, so nimmt der Vater zweimal (*dvirūyāmaḥ pātū*), wenn aber (nur) einer, so ist die Gattin die dritte Wenn aber gar keine (Söhne) da sind so nehmen beide, Mann und Frau, zweimal (*dvirūyāmau*) Dieselbe Spielregel (gilt) bei drei (Spielern), dieselbe bei zweien Mit den Worten '*krīṣṇaḥ krīṣṇaḥ*', machen sie die Absonderung (*vyapagacchanti*)⁵⁾ Mit den Worten 'Die Kuh ist verspielt', stehen sie auf⁶⁾

¹⁾ Ich nimm Roth im PW aber ab r a g überall als Wurf I er lert

²⁾ Die Bedeutung 'sprudelnd' ergibt sich zum Teil schon aus den daneben stehenden Beiwörtern Rv I, 59, 1 *d na bhāh' h krutavo yantu svarato 'dabdhāso aparitīṣa ud bhidadh* Rv VIII 79 1 *ayam kṣīṇur agbhīto vikṣyāḍ ud bhidadh* *śomal*, Av V, 20 11 *satīś' s' nāśa l al' mādīgūḍ gūḍaḥ al' sū n' tva ud bhidadh*

³⁾ Abhandlung n für die Kuntl d's Vorgelesens, Bd XII, Nr 1

⁴⁾ Illuvāyāyama *prīṣṭak karc*

⁵⁾ Illuvāyāyama *vyapagacchanti prīṣṭak karcanti* | *vyapagacchanti vyapagacchanti* *vyapagacchanti*

Worauf es bei diesem Spiele ankommt, kann darnach nicht zweifelhaft sein. Das *kṛta* machen bei vier Spielern der Vater und die beiden ältesten Söhne, die von dem hingeschütteten Haufen je 12 Würfel nehmen, während der jüngste Sohn, der 13 Würfel nachbehalt, verloren hat. Bei drei Spielern gewinnt der Vater, der 24 Würfel nimmt, und derjenige Sohn, der 12 Würfel nimmt, während der jüngste Sohn oder die Gattin, die 13 Würfel erhalten, verlieren. Und wenn nur Mann und Frau spielen, so gewinnt wieder der Vater, der 24 Würfel nimmt, während die Frau 25 erhält und verliert¹⁾. Weshalb gerade die Zahlen 12 und 24 gewinnen, während 13 und 25 verlieren, geht aus Baudhāyana selbst nicht hervor, hier treten die Erläuterungen, die Rudradatta zu Āpastamba, Śāntas V, 20, 1, gibt, ergänzend ein. Nach Āpastambas Vorschrift (V, 19, 4)²⁾ werden dem Opferherrn 100 Würfel gegeben, in V, 20, 1 wird dann nur kurz gesagt 'Der Opferherr gewinnt mit dem *kṛta*'. Dazu bemerkt Rudradatta 'Die Spielweisen, die den Namen *kṛta*, *tretā*, *dīpāra* *kālī* führen werden in der vedischen Stelle *kṛtam ayānām*³⁾, *ayas* genannt. Wenn die hingeschütteten Würfel in vier Teile geteilt werden, so spricht man von *kṛta* in dem Falle daß alle Teile gleich sind. Wenn aber am Ende drei übrig bleiben so ist das *tretā* wenn zwei übrig bleiben *dīpāra* wenn einer *kālī*. Und so sagt der Veda. Was die vier Stomas sind das ist *kṛta*, was aber fünf das ist *kālī* (Taittirīyabr I, 5, 11, 1). Weil es hier 100 Würfel sind so gewinnt der Opferherr auf die *kṛta* Weise⁴⁾'. Rudradatta hat also genau dieselbe Art des Spieles im Auge wie Baudhāyana. Wie nach ihm der Opferherr gewinnt, der 100 Würfel hat weil diese Zahl durch 4 dividiert ohne Rest aufgeht so gewinnt bei Baudhāyana der Vater der 12 oder 24 und die älteren Söhne, die 12 Würfel haben, während bei dem Spiele mit drei oder zwei Söhnen der jüngste Sohn, bei dem mit einem oder gar keinem Sohne die Frau nach Rudradattas Ausdrucksweise *kālī* haben also verlieren da die Zahlen ihrer Würfel, 13 oder 25 einen Rest von 1 lassen.

Das gleiche Spiel wurde im Ritual offenbar auch beim Rājāsūya verwendet. Nach Āpastamba, Śāntas XVIII 18 16ff, schüttet der *akṣarāpa* beim Rājāsūya über 100 oder über 1000 Würfel auf das *adhiverana* hin (*niṣpet*), mit diesen sollen ein Brahmane, ein Rājanya, ein Vaiśya und ein Śūdra um eine junge Kuh spielen. In XVIII, 19, 5 heißt es dann 'Nachdem

¹⁾ Cūlāsa a O nimmt ein wiederholtes Spielen des Vaters mit seinen Söhnen unter jedesmaligem Anschauen des Sohnes, der 13 Würfel bekommen hat, an. Davon vermag ich in der Beschreibung des Spieles nichts zu entdecken. Die Worte *yadī deva bhavatah*, *yadī ekah*, *yadī nau bhavanti* können sich doch nur auf den Fall beziehen, daß die Familie nur aus dem Vater und zwei, bzw. einem Sohne besteht, oder daß gar keine Söhne vorhanden sind. Die Angaben über die eventuelle Beteiligung der Gattin wurden ja sonst ganz unverständlich sein.

²⁾ Dieselbe Vorschrift findet sich Maitr. Saṁh. I, 6, 11, Manavasrautas I, 5, 5, 12.

³⁾ Vgl. Śatapathabr. XIII, 3, 2, 1 *kṛtenūjānām*.

⁴⁾ Vgl. die ähnliche Stelle bei Ludwig im Kommentar zu R. X, 34, 6.

er mit den Worten 'audbhidyam rājñe' diesen vierhundert* goldene Würfel weggeschüttet und gewonnen hat (*udupya rājñya*), gibt er dem König fünf Würfel mit den Worten *diśo 'bhy ayam rājābhūt*. Damit decken sich zum Teil wörtlich die Angaben der *Maitrāyaṇī Samhitā*, IV, 4, 6 *tataś catuṣṣaṭam aksān arohyaha || udbhanna — rājñah || ite catvāro vai purusā brāhmaṇo rājanyo rāṣṭryah śūdras tesām evaṇnam udbhedayati tataś pañcāksān prayacchann aha diśo abhy abhūd ayam ite*

Was zunächst das Hinschütten von mehr als 100 oder mehr als 1000 Würfeln betrifft, so ist daraus für das eigentliche Spiel nichts zu entnehmen. Jene Würfelmenge ist nur der Vorrat, von dem man beliebig viele zum Spiele nehmen konnte. Ähnlich wird in *Āpastamba's Dharmasūtra* II, 25, 12 bei der Beschreibung der Einrichtung der Spielballe bestimmt, daß man Würfel in gerader Zahl, so viele nötig sind, zum Gebrauch auf den Würfelplatz hinschütten solle (*aksān niraped yugmān yathārthān*). Wenn aber der *akṣāpa* vierhundert Würfel für den König wegschüttet und dadurch gewinnt, so haben wir es unzweifelhaft mit demselben Spiele wie in den beiden vorher erwähnten Fällen zu tun. Auch hier ist es eine durch 4 teilbare Zahl, die den Sieg verleiht.

Es bleibt die Angabe über die Überreichung der fünf Würfel an den König. Sie findet sich auch in *Taittirīyabr* I 7, 10 5, *Śatapathabr* V, 4, 4, 6, *Kātyāyana*, *Śrauta* XV, 7, 5. Was die dabei gesprochenen Worte betrifft, so stimmt natürlich das *Taittirīyabrahmana* mit *Āpastamba* überein, nach dem *Śatapathabrahmana* und *Kātyāyana* lauten sie *abhibhū asy etāś te pañca diśah kṣāntām*.

Wie schon bemerkt, wollte Weber aus diesen Angaben auf ein Spiel mit fünf Würfeln schließen, meiner Ansicht nach mit Unrecht, da diese fünf Würfel überhaupt nicht zum Spiele benutzt werden. Die *Maitrāyaṇī Samhitā* und *Āpastamba* sind in diesem Punkte ganz klar, darnach ist das Spiel ja schon vor der Übergabe beendet und zwar durch die Wegschüttung der 400 Würfel zugunsten des Königs. Nach dem Ritus des weißen *Yajurveda* findet das Spiel allerdings umgekehrt nach der Übergabe statt, aber diese steht in keinem ursächlichen Zusammenhange mit dem Spiele, denn nach der Übergabe folgen zunächst zwei Zeremonien, die mit dem Spiele gar nichts zu tun haben: die Prügelfestung des Königs und die Begrüßung als Brahman. Und nach Beendigung dieser Zeremonien wird überhaupt erst mit den Vorbereitungen zum Spiele, dem Herrichten des *adhivāna* und dem Hinschütten der nötigen Würfel der Anfang gemacht. Überdies wird nach *Kātyāyana*, *Śrauta* XV, 7, 18 dem König bei diesem Spiele das *kṛtā* gesetzt, fünf Würfel aber wurden wie wir sahen, gerade umgekehrt *kāl* für ihn sein. Endlich läßt sich das rituelle Spiel, wie aus den oben angeführten Schilderungen hervorgeht, mit fünf Würfeln gar nicht spielen. Wenn daher *Mahidhara* zu *Vājasaneyis* X, 29 *akṣān* als *pūrvoktapañcāl-ān* erklärt, so ist er im Irrtum. Meines Erachtens ist die

Übergabe der fünf Würfel, wie auch der Begleitspruch deutlich verrät, lediglich eine symbolische Handlung, die Fünfzahl ist mit Rücksicht auf die fünf Himmelsgegenden, die der König beherrschen soll, gewählt. Sie kehrt auch sonst in diesem Zusammenhange wieder, so redet zum Beispiel der König den Priester fünfmal 'o Brahman' an, was von jenem fünfmal erwidert wird.

Daß die Art des Spieles, die wir für Baudhāyana und Āpastamba ermittelt haben, jedenfalls im Rituale seit alter Zeit üblich war, wird durch Taittirīyabr I, 5, 11, 1 *ye va catvāra stomāḥ kṛtam tat | atha ye pañca kalāḥ sah*, und Śatapathabr XIII, 3, 2, 1 *paramena iā esa stomena jñā | catu stomena kṛtenāyānām*, bewiesen. Die Identifizierung der vier Stomas mit dem *kṛta*, der fünf mit *kalā* läßt sich nur unter dieser Voraussetzung begreifen. Sicherlich bezieht sich auch die Vorschrift des Kauśikasūtra XVII, 17 *kṛtasampannān aksān ātrīyam vicinoti* auf dieses Spiel. Den Ausdruck *ātrīyam* verstehe ich so, daß der König dreimal spielt, zuerst mit einem Brahmanen, darauf mit einem Kṣatriya und zuletzt mit einem Vaiśya, vgl. die beiden folgenden Sūtras¹⁾.

Aus den Angaben Baudhāyanas, Āpastambas (V 20, 1) und Kātyāyanas (XV, 7, 18, 19), aus dem Kauśikasūtra und aus Śatapathabr XIII, 3, 2, 1 geht weiter hervor, daß man das *kṛta* als den höchsten und damit gewinnenden Wurf betrachtete. An die fünf Würfel, die dem Könige übergeben werden wird aber, wie wir schon sahen, in Śatapathabr V, 4, 4, 6 die Bemerkung geknüpft *esa iā ayān abhībhuḥ yat kalāḥ esa hi sarvān ayān abhībhuḥvati*, 'dieser *kalā* wahrlich beherrscht die *ayas* denn dieser beherrscht alle *ayas*'. Daß die fünf Würfel als *kalā* bezeichnet werden, wurde allerdings mit dem, was wir aus Baudhāyana und Āpastamba wissen, übereinstimmen²⁾, abweichend ist aber, daß dem *kalā* hier die höchste Stelle unter den *ayas* zugewiesen wird. Das gleiche ist an zwei anderen Stellen der Fall in Taittirīyas IV, 3, 3, 1—2, wo *kalā* geradezu *abhībhu* genannt wird, und in Vājasaneyis XXX, 18, wo er unter dem Namen *aksarāja* erscheint. Nun ist zu beachten, daß an allen drei Stellen, wo *kalā* an der Spitze der *ayas* steht, nicht wie gewöhnlich vier, sondern fünf *ayas* aufgezählt werden, zu *kalā*, *kṛta*, *tretā*, *dvāpara* kommt noch der *āskanda* hinzu. Daraus scheint mir

¹⁾ Caland, Altind. Zauberritual, S 40, meint der König spiele dreimal, zuerst mit einem Brahmanen einem Kṣatriya und einem Vaiśya, darauf mit einem Brahmanen und einem Kṣatriya und zum dritten Male mit einem Brahmanen. Diese Erklärung beruht offenbar auf seiner Auffassung von Baudhāyana Śrautas II, 9, die ich, wie schon gesagt, nicht zu teilen vermag. Darlas Kommentar ist leider an dieser Stelle so verderbt, daß aus ihm nichts zu entnehmen ist.

²⁾ Sayanas Erklärung zu der Stelle *teṣāṃ caturṇām akṣānam kṛtasamjñā pañcānām kalāsamjñā* ist durchaus richtig, und Mahidharas Bemerkung zu Vājasaneyis X, 28 *caturṇām akṣānām kṛtasamjñā pañcamasya kalāḥ* besagt dasselbe, denn ob man die fünf Würfel oder den über vier hinausgehenden fünften als *kalā* bezeichnet, bleibt sich im Grunde gleich.

hervorzugehen daß hier eine Abart des Spieles das wir vorhin kennen gelernt haben vorliegt man dividierte die Zahl der Würfel nicht durch 4 sondern durch 5. Ging die Division ohne Rest auf so war das *kṛta*. Bei einem Rest von 4 ergab sich *kṛta* von 3 *treṭā* von 2 *dīāpara* für den Fall, daß 1 als Rest blieb hatte man den neuen Namen *aśkanda* erfunden¹⁾

Nachdem wir das rituelle Würfelspiel kennengelernt haben werden wir vor die Frage gestellt ob wir diese Form des Spieles auch außerhalb des Rituals überall da anzunehmen haben wo uns die *āya* Namen *kṛta* usw. begegnen

Das vedische Würfelspiel

Was zunächst das Spiel betrifft das die Dichter der Lieder des Rg und Atharvaveda im Auge haben so legt schon die allgemeine Erwägung daß sich im Ritual Sitten und Brauche gerade in ihrer ältesten Form zu erhalten pflegen die Vermutung nahe daß sich das Spiel der ältesten Zeit prinzipiell nicht von dem rituellen Spiele unterschied. Dafür sprechen aber auch noch eine Reihe von anderen Punkten. In beiden Fällen ist das Würfelmaterial das gleiche es wird mit Vibhitalanüssen gespielt und wir haben schon gesehen daß es ganz unwahrscheinlich ist daß diese Nüsse je mit Augen versehen oder sonstwie unterschieden waren. Bei einem Spiele mit derartigen Würfeln kann es sich aber in der Tat wohl nur wie es in dem rituellen Spiele der Fall ist um die Zahl der geworfenen Würfel handeln. Aus dem Rgveda geht weiter wie wir sehen hervor daß man zum Spiele einer sehr großen Anzahl von Würfeln bedurfte mag man nun *tripaiścaśa* in Rv A 34 8 als 53 oder wie ich vorgeschlagen habe als 150 fassen. Auch diese große Zahl läßt sich nur verstehen wenn man ein Spiel nach Art des in den Ritualtexten geschilderten für die vedischen Lieder annimmt. Nach den einheimischen Erklärern bedeutet ferner *kṛta* im Rgveda die gleiche Zahl von Würfeln wie in den Ritualtexten. Rv I 41 9 heißt es

caturas eva dadamānaś babhyad d mullataś |

na duruktīya sprhayet ||

Zur Erklärung der Strophe bemerkt Yaska Nir III 16. Wie man sich vor dem Spieler fürchtet indem man denkt er hält die vier Würfel so möge man sich auch vor übler Rede fürchten niemals möge man sich übler Rede verlangen. Ihm schließt sich Sayana an nach dem zu übersetzen wäre "Wie" man sich vor dem (Manne) fürchtet der die vier (Würfel)²⁾ in der Hand hält bis (sic) niederknien so (fürchte man sich vor übler Rede und) verlange nicht nach übler Rede. Ich sehe nicht den geringsten Grund

¹⁾ D. I. merkwürdig die Tahtirya Nr. 10. über das fünf Würfel Spiel macht wird etwas ganz anders gesagt das auch dem Verfasser des Ved. Br. im Adhv. Al. ist das Spiel bekannt war.

²⁾ Sayana erklärt *tripaiścaśa* the variate vgl. G. Haer Ved. Stud. II 179 III 107.

³⁾ Sayana spricht all rings anstatt von Würfeln von Knien nützen wie nicht richtig ist s. l. c. 123.

falls nicht für ausgeschlossen, daß das alte Würfelspiel noch hentzutage in Indien wenn auch vielleicht nur als Kinderspiel, lebt

Daß im allgemeinen in den Liedern des Rg wie des Atharvaveda das *kṛta* als der höchste und gewinnende Wurf galt machen die auf S 148ff und S 160 angeführten Stellen zweifellos. In Av VII, 114, 1 wird anderer seits *kālī* angerufen als derjenige, der über die Würfel gebietet (*yó aksásu tanuasi*). Der Ausdruck klingt wie schon bemerkt, stark an die oben erwähnten Bezeichnungen des *kālī* als *abhībhū* und *akṣarāja* an und viel leicht hatte der Dichter von Av VII, 114 die Abart des Spieles bei der *kālī* die erste Stelle unter den *ayas* einnahm im Auge. Dieselbe Form des Spieles könnte möglicherweise auch im Aksamūkta gemeint sein denn auch hier wird in V 12 'der Heerführer der großen Schaar, der König der erste des Haufens (*yó iah senānir mahato ganasya rāja rđāsya prathamō babhūva*) angerufen und es liegt jedenfalls nahe diese Ausdrücke auf *kālī* als den *abhībhū* und *akṣarāja* also den ersten unter den *ayas* zu beziehen. Diese Erklärung wird nur dadurch sehr unsicher, daß in V 6 der *kṛta* Wurf un zweifelhaft als der gewinnende Wurf hingestellt wird

Das epische Würfelspiel und die Zahlkunst

Ähnlich wie bei den vedischen Liedern liegt die Sache beim Mahā bhārata. Auch bei dem epischen Spiele wurden die Würfel unzweifelhaft geworfen zum Beweise dessen genügt es auf den Ausdruck *akṣan kṣipati* in Mbh II 56 3 zu verweisen. Im übrigen aber stimmt alles, was wir er mitteln können zu dem, was wir über das rituelle Spiel wissen. Auch im Epos ist wie wir sahen von Haufen von Würfeln die Rede. In III, 34 5 werden ferner 'gerade und ungerade Würfel erwähnt

akṣāṁś ca dr̥stru Śakuner yathārat kamānukūlūn ayuṣo yuṣaś ca |

śakyam nityantum abharisyad atma manyuṣ tu hanyāt puruṣasya dhairyam ||
Die Ausdrücke *yuj* und *ayuj* lassen sich von den Würfeln nur verstehen wenn man ein Spiel annimmt wie das rituelle bei dem die Zahl der Würfel von Bedeutung ist

Bei dieser Annahme wurde weiter auch ein Punkt in der Nala Sage seine Erklärung finden, der nur wenigstens bis jetzt immer unverständlich erschienen ist. Bekanntlich erlangt Nala der von Kali besessen stets Unglück im Würfelspiele hat die Fähigkeit zu gewinnen wieder, als König Rtuṣarna ihm das *akṣardaya* mitteilt. Die näheren Umstände werden in Mbh III 72 berichtet. Da wird erzählt wie Nala in der Gestalt des Wagen lenkers Bābuka mit König Rtuṣarna und Vārsneya auf einem Wagen dahinfahrt. Von diesem Neide auf Nalas Geschicklichkeit im Rosselenken erfüllt, ruht sich Rtuṣarna seiner außerordentlichen Stärke im Zahlen (V 7 *saṁkhyane paramam balam*) und gibt gleich eine Probe seiner Kunst indem er die Blätter und Früchte eines am Wege stehenden Vibhātaka Baumes die sich auf Tausende und Millionen belaufen im Nu berechnet

Nala schenkt den Worten des Rūpārṇa so ohne weiteres keinen Glauben. Er halt die Pferde an und will absteigen, um den Baum zu fallen und die Früchte nachzuzählen, und erst auf längeres Zureden des Rūpārṇa, der zur Weiterfahrt drängt, begnügt er sich damit, an einem Teile eines Zweiges eine Stichprobe zu machen. Es ergibt sich, daß Rūpārṇas Berechnung richtig ist. Nala ist aufs höchste verwundert über diese Kunst, Rūpārṇa sagt ihm zur Erklärung 'Wisse, daß ich das Geheimnis der Würfel kenne und erfahren bin im Zählen' (V 26)

viddhy aksaḥrdayajñam mām samkhyāne ca viśāradam ||

Und nun beschließen sie auf Nalas Vorschlag, ihr gegenseitiges Wissen auszutauschen, Nala verspricht dem Rūpārṇa das *asīḥrdaya*, das Rossegeheimnis, mitzuteilen und empfängt dafür selbst sofort von Rūpārṇa das tiefe Geheimnis der Würfel (V 29 *aksānām hṛdayam param*). Kaum aber ist er im Besitze desselben, als Kālī aus seinem Körper heraus und in den Vibhītaka Baum fährt. Nala aber ist nun wieder imstande, im Würfel spiel zu siegen. Heimgekehrt fordert er noch einmal den Puskara heraus und gewinnt sein verlorenes Reich zurück.

Die Erzählung läßt keinen Zweifel darüber, worin das *aksaḥrdaya* besteht: es ist die Fähigkeit, im Augenblick eine größere Anzahl gleichartiger Dinge zu zählen. Daß diese Fähigkeit bei einem Spiele, wo es auf die Zahl der geworfenen Würfel ankam, von dem größten Nutzen sein mußte, leuchtet ohne weiteres ein. Wenn es zum Beispiel galt wie ich vorhin vermutet habe, die Zahl der vom Gegner geworfenen Würfel auf eine durch 4 teilbare Zahl zu bringen, so mußte der Sieg natürlich dem Spieler zufallen, der imstande war die hingeworfenen Würfel im Nu zusammenzuzählen¹⁾.

Eine Andeutung der Beziehung der Zahlkunst zum Würfelspiele findet sich auch im Sabhāparvan. Dort preist Śakuni den guten Spieler (II, 59, 7)

*yo veti samkhyām nīkṛtau vidhyñāś cestāsv akhinnah kṛtavo 'ksajñāsu |
mahāmātrī yaś ca jñāti dyūtam sa vai sūriam saḥate prakṛiyāsu ||*

Nach dem Petersburger Wörterbuch soll *samkhyā* hier soviel wie 'Berechnung',

¹⁾ Im JRAS 1904 S. 355ff. hat Grierson Rūpārṇas Kunst mit der der modernen *kanīyās*, der Abschätzer des Ertrages von Getreidefeldern und Obstgärten, verglichen. So interessant dieser Hinweis auch ist, so scheint er mir doch eine eigentliche Erklärung nicht zu liefern, da der innere Zusammenhang zwischen der Zahlkunst und der Würfelkunst dadurch noch nicht aufgeklärt wird. Grierson freilich scheint diesen Zusammenhang der doch aus der ganzen Erzählung und insbesondere aus V. 26 deutlich hervorgeht, gar nicht anzuerkennen. Auch in einigen kleineren Punkten kann ich mich Griersons Auffassung nicht anschließen. Er meint, Rūpārṇa habe Nala zu einem Spiel 'Cerase oder Ungerade' herausgefordert, aber von der Herausforderung zu einem Spiel kann doch gar nicht die Rede sein. Ebenso wenig glaube ich, daß Rūpārṇa den Vibhītakabaum für die Demonstration seiner Zahlkunst auswählt, weil er im Würfeln geschickt war. Die Zahlkunst hatte Rūpārṇa auch an jedem anderen Baume zeigen können, der Vibhītakabaum wird hier deshalb genannt, weil Kālī nachher in ihm einfährt.

Dasselbe wiederholt sich 17mal Yudhishthira setzt nacheinander seine sämtlichen Schätze, seine Brüder und sich selbst ein, die Entscheidung wird jedesmal in der gleichen kurzen Formel berichtet

jitam ity eva Śakunir Yudhishthiram abhāsata ||

Nur der Vordersatz wird kurz variiert, II, 61, 7 11 14 24 28 31, 65, 5 7 9 11 16 22 26 29 heißt es

etac chrutvā¹⁾ vyavasito nilrtim samupāśritah |

II, 61, 18

ity evam vādinam Pārtham prahasann va Saubalah |

II, 61, 21

ity evam ukte vacane krtarairo durātmanān |

II, 65, 14

evam uktvā tu tām aksān Chakunih pratyadyata²⁾ |

Endlich fordert Śakuni den Yudhishthira auf, um die Draupadī zu spielen Yudhishthira willigt ein Wieder heißt es nur (II, 65, 45)

Saubalas tv abhidhāyavim jītakāśi madotkatah |

jitam ity eva tām aksān punar evānvapadyata ||

Ebenso wird der Vorgang beim zweiten Spiele beschrieben Śakuni formuliert genau die Bedingung, unter der sie spielen daß der verlierende Teil zwölf Jahre im Walde und ein Jahr unerkannt unter Menschen leben solle, dann wird wieder kurz gesagt (II, 76 24)

pratyagrāha tam Pārtho glaham jagrāha Saubalah |

jitam ity eva Śakunir Yudhishthiram abhāsata ||

Man könnte aus dem völligen Schweigen des Textes über das Würfeln des Yudhishthira vielleicht schließen daß dieser bei dem ganzen Spiele überhaupt niemals zum Wurf gekommen wäre, aber ich glaube, daß dieser Schluß doch nicht gerechtfertigt ist Auch von Śakuni wird in 17 von 21 Fällen nicht ausdrücklich gesagt, daß er warf, und doch wird das was ihn betrifft, niemand in Abrede stellen In einem Falle (II, 65, 14) heißt es indessen von Śakuni daß er 'dagegen spielte' (*pratyadyata*), und das scheint mir deutlich zu zeigen daß Yudhishthira vor ihm die Würfel geworfen hatte Die ganze Darstellung des Mahabhārata wurde sich, wenn die vorher geäußerte Vermutung über den Gang des Spieles richtig sein sollte, vortrefflich erklären Yudhishthira nennt seinen Einsatz und wirft unmittelbar darauf eine Anzahl von Würfeln, Śakuni wirft sofort so viele Würfel dazu, daß die Gesamtzahl *kṛta* ist

Was die Bewertung der einzelnen *ayas* im epischen Spiele betrifft, so scheint *kṛta* stets die erste Stelle einzunehmen, während *kalā* die niedrigste zukommt Das letztere geht klar aus dem Nalopākhyāna hervor Nala verliert beständig, weil er von Kali, dem personifizierten Unglückswurf,

¹⁾ In II, 61, 7 *evam hrutvā*

²⁾ Die Worte *evam uktvā* beziehen sich auf die kurze höhnische Bemerkung, die Śakuni macht, als Yudhishthira anfängt, seine Brüder einzusetzen.

besessen ist. Hierin stimmt also das epische Spiel mit der Art, die wir auch für die vedische Zeit als die gewöhnliche erkannt haben, überein.

Nach alledem scheint mir die Identität des epischen und des vedischen Spieles gesichert zu sein. Eine Ausnahme ist nur für das Virātaparvan zu konstatieren, dessen Verfasser, wie ich S. 125f. gezeigt habe, an ein Spiel mit *pāsakas* dachte. Wahrscheinlich ist sogar das mit dem Brettspiel kombinierte Würfelspiel auf das wir später eingehen werden gemeint. Auch der Ausdruck *ṛṣa* in Vbh. III, 59. 6. 7 wurde auf das *pāsaka* Spiel schließen lassen, wenn wir darunter wirklich einen Wurfnamen verstehen müßten, denn nach allem, was wir wissen, hat ein solcher Name nur bei dem Spiele mit *pāsakas*, nicht aber bei dem Spiele mit Vibhūtakanüssen seine Stelle. Ich glaube aber, daß dieser Schluß nicht berechtigt ist und verweise auf die Argumente, die ich schon oben gegen die Auffassung von *ṛṣa* als Wurfnamen geltend gemacht habe. Wer trotzdem *ṛṣa* so ansehen will, der muß schon annehmen, daß der Dichter des Nala-Liedes in III. 59. 6. 7 ein ganz anderes Spiel im Auge hatte als in den übrigen Teilen seines Werkes, etwas, was mir höchst unwahrscheinlich erscheint.

Das Würfelspiel in der Chandogya Upaniṣad und im Vrechakatika

Was *kṛta* usw. in der Chāndogya Upaniṣad (IV, 1, 4. 6) und im Vrechakatika (II. 9. 12a) betrifft, so dürfen wir ihnen wohl die gleiche Bedeutung zuschreiben, die sie in der vedischen Literatur und im Epos haben. Daraus wurde folgen, daß das Spiel mit Vibhūtakanüssen noch zur Zeit des Vrechakatika gebräuchlich war, die Wurfnamen *gaddah* und *satti* (II, 1) weisen andererseits darauf hin, daß daneben das *pāsaka* Spiel bestand, da sich diese Wurfnamen wie gezeigt nur bei dem *pāsaka* Spiele nachweisen lassen.

In der Chandogya Upaniṣad wird ferner, wie oben bemerkt, die Spielregel mitgeteilt, daß dem *kṛta* die niedrigeren *ayas* zufallen. Später, in IV, 3. 8, wird das *kṛta* mit den fünf Naturgewalten (Wind, Feuer, Sonne, Mond, Wasser) und den fünf Organen (Odem, Stimme, Auge, Ohr, Manas) also mit ganzen zehn Dingen identifiziert (*te vā ete pāñcanye pāñcanye dasa śantas tat kṛtam*). Augenscheinlich hängt diese Gleichsetzung von *kṛta* mit

saha sad amsāms caturāṅgapāte purvāḥ sadbhūḥ saha daśāpy amsān hared iti Nilakantha denkt allerdings hier wie in der folgenden Stelle an das *paśaka* Spiel seine Angaben können aber ebensogut auf das Vibhūtakaspiel bezogen werden. Es wurde darnach der Einsatz in zehn Teile zerlegt. Beim *lahi* Wurf gewann man einen Teil, beim *diapara* Wurf drei, beim *treta* Wurf sechs und beim *kṛta* Wurf zehn Teile, da stets der Gewinn der niedrigeren *ayas* dem höheren *aya* zugerechnet wird. Das alles stimmt aufs genaueste mit den Andeutungen der Upaniṣad überein. Eine in Einzelheiten abweichende im Prinzip aber damit identische Spielweise beschreibt Nilakantha im Kommentar zu Mbh IV 50 24 in folgenden Worten: *tatra dyute pañca svīyāḥ pañca parakīyāś ca dīnārādayaḥ sthāpyante | tad itaḥ paśapraḥsepe yady ekaṅka upary ūyāti tarhi svīyesv eka eva jito bhavati | yady dīau tadā parakīyam dīnārādayam svīyāś cariko¹⁾ jitaḥ | yady tryaṅka upari patet tadā parakīyam trayam svīyam ca trayam jitam | caturāṅkasyo paripātane sarve 'pi svīyāḥ parakīyāś ca jitā bhavanti | tathā ca kalīpāte jayo nāsti dīāparādīpata uttarottaravṛddhyā jayo st*. Auch hier zerfällt der Einsatz in zehn Teile, jede der beiden Parteien hat fünf beigesteuert. Beim *lahi* Wurf gewinnt der Spieler einen Teil des eigenen Einsatzes, beim *diapara* Wurf außerdem noch zwei Teile des Einsatzes des Gegners, also im ganzen wie vorhin drei Teile. Beim *tretā* Wurf gewinnt er drei Teile des gegnerischen und drei Teile des eigenen Einsatzes, also wie vorhin im ganzen sechs Teile. Beim *kṛta* Wurf endlich gewinnt er wie vorhin alle zehn Teile. Vermutlich war es speziell diese letztere Spielart, die der Verfasser der Upaniṣad im Sinne hatte, da bei dieser die Parallelität der zehn Teile des Einsatzes, die das *kṛta* gewinnt, mit den zehn dem *kṛta* gleich gesetzten Dingen auch darin zutage tritt, daß beide aus zwei Gruppen von je fünf (*pañcānye pañcānye*) bestehen.

Das Würfelspiel in der Pālī Literatur

Für die Beurteilung des Würfelspiels in der Pālī Literatur kommt vor allem eine Stelle im *Paṇasīsuttanta* des *Dīghanikāya* XXIII 27 in Betracht. Hier wird dieselbe Geschichte erzählt, die wir schon oben aus dem *Littajātaka* (91) kennengelernt haben, aber mit einer wichtigen Abweichung. Während nach dem *Jātaka* der Falschspieler so oft er verliert, einen Würfel in den Mund steckt und dadurch den Abbruch des Spieles herbeiführt, verschluckt er nach der Darstellung des *Paṇasīsuttanta* jeden *kalī*, der sich einstellt (*ūgatāgataṃ kalīm glati*) und entscheidet dadurch offenbar das Spiel zu seinen Gunsten, da sein Gegner ihm vorwirft, daß er ausschließlich gewinne (*tram llo samma ekantikena jīnāsi*). Die Angaben des *Jātaka* sind auf das *paśaka* Spiel bezogen, vollkommen verständlich, nicht aber die des *Paṇasīsuttanta*. Der Verfasser des *Suttanta* kann nur das Vibhūtakaspiel im Auge haben und muß unter *kalī* den bei der Division durch 4 als Rest

¹⁾ Die Ausgabe liest *2 jitaś ca ko*.

bleibenden einen Wurfel verstehen, durch dessen Beseitigung der Wurf allerdings aus dem schlechtesten in den besten verwandelt wird. Dazu stimmt auch, daß in der dazugehörigen Gāthā an Stelle des Verschluckens des *kāl* von dem Verschlucken eines Wurfels gesprochen wird (*gilam akkham*)¹⁾

Nach dieser Stelle ist weiter auch Dhammapada 252 zu beurteilen, wo es heißt, daß man die eigenen Fehler verberge wie ein Betrüger den *kāl* vor dem Spieler verbirgt*.

paṇḍitaṃ hi so vāṇijāṃ opunāti gāthā bhūṣam |

*attano paṇa chadeṭi kālīm vā kīṭarū satho*²⁾ ||

Unter dem Verbergen des *kāl* sind sicherlich Manipulationen wie die im Payasinsuttanta geschilderte zu verstehen. Es ist also auch hier an das Vibhūtakaspiel zu denken, und *kāl* hat die Bedeutung die ihm in diesem Spiele zukommt.

Eine ganz andere Bedeutung als in den bisherigen Fällen scheint *kālā* (*lṛtā*) und *kāl* in Gāthā 91 des Vidhurapanditajātaka zu haben, da es sich hier ja anscheinend ebenso wie in den Prosaerzählungen dieses und der übrigen Jātakas um das Spiel mit *pāsāka*s handelt. Wenn es hier heißt, daß der König den *kāl*, Punnaka das *kālā* erlangte, so scheint das nichts weiter zu bedeuten, als daß Punnaka den vorherbestimmten Wurf richtig zustande brachte, während des Königs Wurfel falsch fielen. *kālā* wurde hier also einfach 'der richtige Wurf', *kāl* 'der falsche Wurf' sein. Daß *kālā* und *kāl* dazu kommen konnten, diese Bedeutung anzunehmen, wäre bei der Stellung, die sie in dem alten Spiel mit Vibhūtakaspielen einnehmen, leicht verständlich, doch beruht diese ganze Erklärung auf der Voraussetzung, daß das Spielhede das sich nicht in den von Fausboll benutzten singhalesischen Handschriften findet, ebenso alt ist wie die Gāthā, denn nur in jenem Liede, nicht in der Gāthā selbst, tritt die Beziehung auf das *pāsāka* Spiel deutlich zutage. Die Prosaerzählung beweist bekanntlich für die Gāthā gar nichts. Sollte also das Spielhede jünger und später ein geschoben sein, so könnten die Ausdrücke *kālā* und *kāl* ohne weiteres auch auf das Vibhūtakaspiel bezogen werden wie in den beiden vorhergenannten Stellen, und es würde dann sehr wahrscheinlich sein, daß es sich in der kanonischen Literatur des Pāli stets um das Vibhūtakaspiel handelt, und

¹⁾ Danach ist das auf S 114 Anm. 4 in bezug auf Rv. I 92 10 11 12 5 Gesagte zu berichtigen. Die Möglichkeit, beim Vibhūtakaspiel durch das Verschwindenlassen eines Wurfels den Sieg herbeizuführen, läßt sich nicht in Abrede stellen. Gleichwohl kann meiner Ansicht nach in jenen Stellen nicht von solchen Betrugereien die Rede sein, da der Spieler dort *kṛtā* genannt wird, und ich halte daher im übrigen an der angegebenen Bedeutung von *vijāḥ* fest.

²⁾ Fausboll ist in der zweiten Auflage *Uttarāṣṭro* und betrachtet es als Kompositum. [Ich ziehe es vor *Uttarāṣṭro* als Ablativ zu fassen, wie es auch der Kommentator tut, dessen Erklärungen im übrigen aber völlig verfehlt sind.]* Für *sathā* vergleiche die auf S 111 angeführten Stellen.

das *pāśaka* Spiel nur in den Prosastücken der Jātakas und im Spielhede erwähnt wird * Eine endgültige Entscheidung der Frage laßt sich nur auf Grund eines größeren handschriftlichen Materials treffen

Die übrigen auf S 146f angeführten Stellen aus dem Pali und Dhammapada 202¹⁾ bieten keine positiven Anhaltspunkte für die Ermittlung der Spielweise Es laßt sich nur behaupten, daß in allen Fällen *kata* als der beste, *kali* als der schlechteste Wurf gilt

Die Etymologie der Aya-Namen

Zum Schlusse möchte ich darauf hinweisen, daß die Bedeutung der *aya* Namen, die wir auf Grund der Angaben der Ritualtexte gewonnen haben, zum Teil auch durch ihre Etymologie bestätigt wird *kṛta*, das 'Gemachte', 'Gelungene', ist als Bezeichnung für den besten Wurf, dessen Zustandbringen die Aufgabe des Spielers war, ohne weiteres verstandlich²⁾, ebenso *tretā*, 'die Dreiheit', als Name des Wurfes, bei dem ein Überschuß von drei Würfeln war, oder auch dieser drei Würfel selbst Weniger klar auf den ersten Blick ist *dīpāpara* Einen Fingerzeig für die Erklärung des Ausdrucks gibt uns die Regel Pāṇinis, II, 1, 10, die wir schon oben kennen gelernt haben Nach Pāṇini sagte man beim Würfelspiel *ekapari dūpari* usw., 'um eins anders', 'um zwei anders' usw Ebenso wie *pari* konstruierte man nun offenbar auch das zu *pari* gehörige Adjektiv *para* wenn Pāṇini und seine Nachfolger das nicht lehren so liegt das Vermutliche daran, daß in der Sprache ihrer Zeit dieser Gebrauch nicht mehr lebendig war Das Wort *dūpara* ist also eigentlich ein Adjektiv zu dem *aya* zu ergänzen ist, es ist 'der (Wurf der) um zwei (Würfel) anders ist (als das *kṛta*) und bezeichnet dann auch wohl die beiden überschüssigen Würfel selbst Für *tretā* hätte man ebenso auch **tripara* sagen können, für *kali*³⁾ *ekapara*, und dieser letzte Ausdruck ist im Rgveda in dieser Bedeutung tatsächlich belegt

Im Aksasūkta sagt der unglückliche Spieler (X 34 2)

akṣayāham ekaparasya hetor anuvratām apa jāyām arodham ||

Sāyana erklärt hier *ekaparasya* durch *ekah parah pradhānam yasya tasya*

¹⁾ Siehe die Nachträge

²⁾ Mit dieser Erklärung lassen sich die Bedeutungen die Geldner Ved Stud I, 119ff, für ved *kāra*, *kārin*, *kṛnu* und *kṛtya* aufgestellt hat, nämlich Sieg, bzw. *siegreich*, ohne Schwierigkeit vereinigen Was speziell *kṛnu* betrifft, so ist es meiner Ansicht nach ursprünglich 'derjenige, der (den *kṛta* Wurf) zustande bringt', so deutlich in der Verbindung mit *śraghnān*, Rv I, 92, 10 Bildlich oder in der erweiterten Bedeutung 'siegreich' wird es dann in bezug auf jeden Wettstreit gebraucht Ich verweise insbesondere auf Rv VIII, 79, 1, wo *kṛnu* neben zwei anderen Spelausdrücken *utsrajit* und *udbhīd* erscheint

ayām kṛnur agrbhito utsrajit udbhīd it sōmah

³⁾ Bei dem Spiele, in dem *kali* als höchster Wurf galt, wurde natürlich *akanda* an die Stelle von *kali* treten

Das größere P W setzt, mit Verweisung auf *ekapari*, als Bedeutung von *ekapara* an 'wobei ein Auge den Ausschlag gibt', ihm folgt Graßmann Ludwig übersetzt 'der Wurfel allein, der mir über alles ging', und bemerkt, es könne damit auch der *kali* gemeint sein, und ihm schließt sich das kleinere Petersburger Wörterbuch an. Meines Erachtens ist es zweifellos, daß *ekapara* hier soviel wie *kali* ist, und daß wir übersetzen müssen

'Um des Würfels willen, der um eins anders war, (d. h. um des *kali* willen) verstieß ich die treue Gattin'

So paßt der Vers vortrefflich in die Situation. Der Spieler hat in seiner Leidenschaft die eigene Gattin als Preis eingesetzt, er hat *kali* geworfen und damit die Gattin verspielt, genau so wie Yudhisthira die Draupadi verspielte¹⁾. Daher heißt es in V 4, daß andere nun seine Gattin berühren (*anye jāyām pari mṛśanty asya*). Er geht dann noch weiter und verspielt sich selbst wieder genau wie Yudhisthira sich mitsamt seinen Brüdern verspielte²⁾. Darum sagen Vater, Mutter, Bruder, die er anfleht ihn auszulösen 'Wir wollen nichts von ihm wissen. Führt ihn gebunden fort' (V 4)

gṛhā mātā bhṛtara enam āhur na jānimo nayata baddham etam ||
Und darum geht er verschuldet, voll Furcht Geld suchend bei Anbruch der Nacht in das Haus von Fremden, nämlich derer, in deren Dienst er nun geraten ist (V 10). Wenn Ludwig sagt, daß er sich die Gattin 'entfremdete', und daß andere sie nun 'trösten', so sind das Ausdrücke die viel zu zart sind und die den wahren Sachverhalt verdunkeln.

Das mit dem Brettspiel kombinierte Würfelspiel

Endlich muß hier noch einer Abart des Spieles gedacht werden die einen etwas komplizierteren Apparat als das eigentliche Würfelspiel erforderte. Dieses Spiel hatte offenbar der Verfasser des Harivaṃśa bei seiner Schilderung des Wurfeturniers zwischen Rukmin und Baladeva im Auge. Man benutzte dazu Würfel von zweierlei Farbe, schwarze und rote

enam samparigrhṇīṣva pālayāṣva naradhīpa |

kṛsnāḥ śvā lohitāḥ sūmā ca deśe 'smims ti adhīpāmsule ||

¹⁾ Ganz ähnlich wird Majjhimanik 120 (Ed III, S 170) von dem Spiel gesprochen der durch den *kali* Wurf Sohn und Gattin verliert (*kalaggahena puttam pi jiyetha dītram pi jiyetha*). Auch im Lalopākhyana fordert Puskara den Nala auf, um die Damayanti zu spielen (Nbh III 61, 3) und bei dem letzten Spiele setzt Nala sie auch tatsächlich ein (III 78 5). In der Jaina Version der Nala Saga im Kathakosa verspielt Nala sogar die Dāyanti und alle seine andren Weiber. siehe Tawney's Übersetzung S 202.

²⁾ Vgl. auch Av 1, 19 2 *alagadruḥḥa rājanyāḥ pāpa ātmaparādītā*. Auch in der eben angeführten Stelle des Majjhimanikāya heißt es von dem Spieler, daß er schließlich durch den *kali* Wurf in die Sklaverei gerate (*anubandham nigaccheyya*) und in der Gīthā Suttanip 639 usw. daß er seine ganze Habe samt der eigenen Person (*safāpi attandā*) verspielt. Kathā-āritsagara LXIV, 160 wird ebenfalls von einem Spieler erzählt der mit seinen fünf Genossen um die eigene Person spielt.

Mit großer Wahrscheinlichkeit läßt sich ferner eine Strophe aus Dhana-pālas Rsabhapañcāśikā (32)¹⁾ hierher stellen, in der ähnlich wie in der Strophe Bhartrhari die Wesen mit Steinen verglichen werden, die durch die Würfel in Bewegung gesetzt werden

sārvvī bandhavakamaranabhāmo jina na kumti paṁ ditthe |
aklhekim vī hīrantā jivā samsārāphalayammi ||

'Steinen gleich, von den Sinnen fortgerissen (oder durch Würfel in Bewegung gesetzt) auf dem Brette des Samsāra, werden die Wesen nicht der Gefangenschaft, des Tötens und Sterbens teilhaftig, wenn sie dich (oder das Feld) erblickt haben, o Jina * Das einzige, was die Beziehung auf das in Rede stehende Spiel unsicher macht, ist der Umstand, daß im Kommentar, der aber nicht von Dhanapala selbst herrührt, die Worte des Textes auf das Würfelschach (*caturanga*) gedeutet werden

Teils bestätigt, teils ergänzt werden die bisherigen Ergebnisse durch die Beschreibung des Würfelspiels zwischen Sakuni und Yudhishthira in Amaraśāstras Bālābhārata, II, 5 10ff Auch hier handelt es sich sicherlich um das mit dem Brettspiel kombinierte Würfelspiel In V 11 ist wie bei Bhartrhari und Mayūra von zwei Würfeln (*alsau*) die Rede und diese werden *astāpada*-*astapadamūrdhni* *pātyamānau* genannt Darnach wurde also jeder Spieler je einen Würfel und je ein *astāpada* benutzen, und das letztere, wie das *phalaka* der Jātakas als Würfelschach dienen Diese Angaben über das *astāpada* sind sehr auffällig An und für sich würde es jedenfalls näher liegen das *astapada* als das Brett zu betrachten, auf dem die Steine gezogen werden, doch scheinen mir die Worte des Textes völlig klar zu sein und eine andere Interpretation nicht zuzulassen²⁾ * Die Steine selbst werden mehrfach erwähnt und sie galten offenbar als so wesentlich für das Spiel daß es in V 10 geradezu heißt Duryodhana habe sich angeschickt, mit dem Sohne des Dharma mit Steinen zu spielen (*sāraḥ rāntum*) Aus V 13 und 14 geht weiter hervor, daß sie zur Hälfte schwarz zur Hälfte rot waren, sie stimmten also in der Farbe mit den dazugehörigen Würfeln überein In V 12 wird von dem Geklapper gesprochen, das die Steine beim Ziehen in ein anderes Feld (*grhāntārāropana*) verursachen und in V 14 werden sie mit Königen verglichen, da sie wie diese aufgestellt, gezogen (oder erhöht), festgesetzt und wieder befreit werden

utthāpitāropitabaddhamuktāḥ dyūmāṇā ca raktaḥ ca nrpaṇī vṛatāu |
sāraḥ vicikṛdatur ekacittāu gamam care 'py adadhātāv alaṅsam³⁾ ||

¹⁾ Siehe Klatt ZDMG Bd 33 S 465ff, und A van der Linde Quellenstudien zur Geschichte des Schachspiels S 4ff

²⁾ Macdonell JRAS 1898, S 122, hält es für höchst unwahrscheinlich daß das *astāpada* bei einem anderen Spiele außer einer Form des Schach gebraucht worden sei Er muß demnach annehmen daß im Harivaṁśa wie im Bālābhārata eine Art von Würfelschach gemeint sei, was mir wiederum nach der ganzen Schilderung, die uns dort von dem Spiel gemacht wird äußerst unwahrscheinlich erscheint

³⁾ Der letzte Pada ist mir unverständlich, doch möchte ich darauf hinweisen

Wir können somit dieses Spiel bis in die Zeit Pāṇinis zurück verfolgen Gleichwohl erscheint es mir ausgeschlossen, daß es etwa im Mahābhārata gemeint sei außer in der angeführten Stelle des vierten Buches und vielleicht in IV, 68, 29ff, wo, wie wir schon oben sahen wahrscheinlich von einem Spiele mit *pāśakas* die Rede ist In späterer Zeit scheint das Trictracspiel — wenn man es so bezeichnen darf — sehr geblüht und das alte Würfelspiel vielfach in den Hintergrund gedrängt zu haben So ersuchen wir zum Beispiel aus der gelegentlichen Äußerung des Apīhāravarman im Daśakumāracarita (BSS S 48) 'ich lachte ein wenig, als ein Spieler einen Stein unachtsam zog (*pramūdadaṭṭakūre kvaṇit kilate*)', daß es dieses Spiel war, das zu Dandins Zeit als das gewöhnliche Würfelspiel in den öffentlichen Spielhäusern betrieben wurde Bezeichnend ist auch, daß nicht nur im Balabhārata, sondern auch in der Version der Nala Sage im Kathākośa dieses Spiel an die Stelle des alten Nussesspiels getreten ist, wie die Äußerung 'then the cruel Kūvara again slew Nala's pieces' (Tawneys Übersetzung, S 201) zeigt

Das Würfelschach

Auch mit dem Schach hat man in Indien das Würfelspiel verbunden, so daß ein Spiel entstand, das in der Methode mit dem eben besprochenen viele Ähnlichkeiten hatte Es ist dies das sogenannte Cāturāṅgi das Vierschach, von dem wir eine eingehende Darstellung in Raghunandas Tithitattva besitzen¹⁾ Näher auf dieses Spiel und insbesondere auf sein Verhältnis zum Zweischach einzugehen, ist hier nicht der Ort²⁾, ich möchte hier nur den einen Vers des Tithitattva hervorheben, der von den Würfeln, nach denen die Züge zu erfolgen haben handelt (5b, 6a)

pañcakena vaṭi rājā catuṣkēnauva kuṇḍjarāḥ |

trikēna tu caṭaty aśvāḥ Pārtha naukā dravyena tu ||

Danach rückt, wenn fünf geworfen wird, der Bauer und der König wenn vier, der Elefant, wenn drei, das Pferd, wenn zwei, das Boot vor Es scheint daher, daß man zu dem Spiele einen *pāśaka* dessen vier Seiten mit 5, 4, 3, 2 bezeichnet waren, benutzte

Nachtrage

S 110 Die in Anm 4 vorgeschlagene Konjekture m'ānukampito wird bestätigt durch Dighanik VI, 1, 31 *devatānukampito pava sādā bhadrāni pavaṇā*

S 113f Finen weiteren Beleg für *gṛāmaṇḍala* bietet das kakātijataka (327) III, 91, 11 S 114, Anm 4 ist nach S 168 Anm 1 zu berichtigen

S 115 Das *adīderana* wird auch Matr S II 4 6 Mānava'smṛiti I, 5, 5, 7 erwähnt Man vergleiche ferner den Ausdruck *madī yādīderana* d r Kath VIII 7, Matr S I 6 11 und nach L v Schroeder in verschiedenen Kasus in der Kapisthala

¹⁾ Herausgegeben von Weber, Monatsberichte der kgl Preuß Ak der Wiss zu Berlin 1872, S 63ff

²⁾ Ich verweise auf A van der Lunde *Geschichte und Literatur des Schachspiel* Bd I, S 79ff und Beilage I Macdonell a a O S 139f

samhitā erscheint Auch Manavaśrnuṭas I, 5, 5, 9 ist daher nicht *madhye dhīdevane*, sondern mit allen Handschriften *madhyadhīdevane* zu lesen

S 124 Der von Sayana angeführte Vers wird schon in der Kāśika zu Pān II, 1, 10 zitiert

S 124 Die *śalaka* wird auch in der Kāśikā zu Pān II, 3, 59 erwähnt Der Ausdruck *akḥadhutta* erscheint im Pāli noch öfters, Dīghanik XXIII, 27, Majjhimanik 129 (Bd III, S 170), Suttanip 106, Jāt 545 45 46

S 128 Zu den Belegen für die Fünfzahl der Würfel beim Rajasuya füge noch Maitr S IV, 4, 6 hinzu Zu den hohen Würfelzahlen vergleiche noch Manavaśrautas I, 5, 5, 7, wonach beim Agnyādheya 400 Würfel auf das *adhīdevana* geschüttet werden, Maitr S I, 6, 11, Manavaśrautas I, 5, 5, 12, wonach dem Opferherrn dabei 100 Würfel überreicht werden, und Maitr S IV, 4, 6, wonach beim Rājasuya 400 Würfel weggeschüttet werden *

S 147 Wurfname ist *kalī* auch in Dharmmapada 202

n' atthi raḡasamo oggi n' atthi dosasamo kalī |

Die Übersetzer fassen das Wort hier allerdings meist als Fehler oder Sünde auf, nur M Müller übersetzt 'there is no losing throw like hatred', aus dem richtigen Gefühl heraus daß hier ein wirklicher Vergleich gefordert werde Die angeführten Stellen aus dem Kanon zeigen, daß man gewöhnt war, *kalī* in diesem Zusammenhang zu gebrauchen Die Worte *n' atthi dosasamo kalī* sind nichts weiter als eine kurze Zusammenfassung des Inhaltes der zweiten der angeführten Gāthās in der ebenfalls der Haß gegen Gute mit dem *kalī* Wurf verglichen wird (*ayam eva mahantataro kalī yo sugatesu manam padosaye*) Für die Richtigkeit dieser Erklärung von *kalī* tritt aber noch weiter die von Fausboll angeführte Parallelstelle, Dharmmapada 251, ein

n' atthi rāḡasamo oggi n' atthi dosasamo gaho |

Hier übersetzt Fausboll *gaho* in der ersten Auflage durch *captivitas*, in der zweiten im Anschluß an den Kommentar durch *vorator*, Weber durch *Fessel* Müller durch *shark* L v Schroeder durch *Krokodil*, Neumann durch *Fallstrick* Meiner Ansicht nach kann es aber keinem Zweifel unterliegen, daß *gaha* wenn es für *kalī* eintritt, der 'Wurf', speziell der *kaliggaḡa* ist Die bildliche Verwendung auch dieses Ausdruckes war, wie die angeführten Stellen zeigen, dem Inder ganz geläufig

Eine indische Speiseregell.

Im Mahasutasomajātaka (537) tadelt Sutasoma den König Kammā sapāda, der die Gewohnheit hatte, Menschenfleisch zu essen, mit den Worten (G 58)

*pañca pañcanakhā bhakkhā khattiyena pajānatā |
abhaḡḡham rāja bhakkhesi tasmā adhammiko tuvaṃ ||*

Für die erste Hälfte dieses Śloka bietet der Kommentator zwei Erklärungen Im ersten Falle zerlegt er *pañcanakhā* in drei Wörter *pañca na khā*, betrachtet *khā* als eine Nebenform von *kho* und erklärt 'Fünf, fünf, d h zehn Geschöpfe wie Elefanten usw dürfen von einem, der das Gesetz der Ksatriyas kennt, nicht gegessen werden¹⁾' Im zweiten Falle faßt er *pañcanakhā* als ein einziges Wort, der Sinn wurde dann nach ihm

¹⁾ Der Text ist zum Teil verderbt Ich glaube, daß zu lesen ist *samma pora āda khattiyadhammam jānantena pañca paṭṭā 'ti khattiādayo das' eva sattā man samayena* (*) *na khā bhakkhā na kho khādātabbayuttakā | na kko t eva vā pāṭho*

und Manu die fünf gewöhnlich genannten Tiere und das Rhinoceros aufzählt fugt hinzu 'mit Ausnahme des Rhinoceros' (I, 5, 12, 5) *bhaksyāh śrāṇḍigodhāsasaśalyakalakacchapakhadgāh khadgavarjāh pañca pañcanalāh* Govinda weist darauf hin daß die eigentümliche Fassung des Sūtra andeuten solle, daß die Gelehrten über die Eßbarkeit des Rhinoceros uneinig seien¹⁾ In der Visnusmṛti (LI, 6) hat andererseits gerade das Rhinoceros das Stachelschwein vollständig verdrängt *śaśakasaśalyakagodhakhadgākūrmavarjāṃ pañcanalāhamāmsāsane saptarātram uparaset*

Die Beschränkung auf die fünf Tiere war offenbar die gemeinindische Ansicht und die Dharmaśāstras, die die Liste der Tiere erweitern, haben auf lokale Sitten Rücksicht genommen Wie fest der Spruch von den fünf Tieren im Volke wurzelte, geht auch daraus hervor, daß er im Kūrma purāṇa (S 572) sogar dem Manu zugeschrieben wird während das Mānava Dharmaśāstra doch tatsächlich, wie oben bemerkt, von sechs eßbaren Tieren spricht

godhā karmah śaśah śrāṇḍi sallakī ceti sattamāh |

bhaksyāh pañcanalāha nityam Manur aha prajāpatiḥ ||

Wichtiger aber ist, daß sich die Fassung des Spruches in der Gāthā so voll kommen mit der des Mahābhārata deckt, weil wir daraus schloßen dürfen daß die Gāthā Poesie auch in bezug auf die Dharma Elemente die sie enthält, genau auf dem gleichen Boden steht wie das Epos und aus den gleichen Quellen geschöpft hat wie jenes

Bei dieser Gelegenheit möge es gestattet sein auch auf den Namen des Tieres einzugehen, das im Pali Kommentar als *saṃs* bezeichnet wird Aus der Vergleichung der Liste des Kommentars mit denen der Dharmaśāstras ergibt sich, daß damit das im Sanskrit gewöhnlich *śrāṇḍi* genannte Tier, also das Stachelschwein gemeint ist, und mit *sk śrāṇḍi* läßt sich *saṃs* auch lautlich vereinigen der Abfall des auslautenden Konsonanten ist durchaus regelrecht und zu dem Übergang des *i* in *m* läßt sich p *Damila* für *sk Dravida* u. a. hnl. vergleichen²⁾

Dem *śrāṇḍi* entspricht bei Yajñavalkya *sedhā* Dieses *sedhā* findet sich auch im Kommentar zu Kātyāyanas Śrautasūtra V, 2 16 wo *śalākā* durch *sedhāśalākā* und *śrāṇḍidroma* erklärt wird, und in Kullūkas Kommentar zu Manu V, 18, wo *śrāṇḍi* durch *sedhākhyam prāṇibhedam* wiedergegeben wird Diese Stellen machen es unzweifelhaft, daß *sedhā* und *śrāṇḍi* ein und dasselbe Tier bezeichnen Die Etymologie des Wortes *sedhā* ist nach Uhlenbeck³⁾ noch nicht gefunden Kittel⁴⁾ hält es nicht für unmöglich, daß es aus dem dravidischen *ēdu*, 'Stachelschwein', entstanden sei Allein

¹⁾ Buhler, SBF XIV, S 184

²⁾ Vgl. Fischel, Grammatik der Prakrit Sprachen, § 261 Die Lesart der birmanischen Handschriften *saṃs* ist sicher falsch

³⁾ Etymologisches Wörterbuch der altindischen Sprache S 341

⁴⁾ Kannada English Dictionary, Preface, p XXII

cum intendit eutem, missiles Ora urgentium figit canum et paulo longius reulatur¹⁾ Ahnliche Angaben macht Oppian, Cyn III, 391ff, und auch er hebt hervor, wie gefährlich das Tier deshalb für die Hunde sei (V 402ff)

δηθάνι δ' ἔκτεινεν ἄνα νόσχαρον ὅδε κε φαίης
αἰζήον τόξων δεδαηρότα τοξενέσθαι
τοῦνεκεν ὅππότε μιν θηρήτορες ὠπησησονται,
οὐτι νύνας μεθιδῆσι, δολον δ' ἐπετεργήαντο

Sanskrit *muktā, muktāphala, phala*.

Sk *muktā*, 'Perle', wird im PW als 'die von der Perlenmuschel Abgelöste, Befreite' erklärt, und diese Etymologie hat Uhlenbeck in seinem Wörterbuch wiederholt In lautlicher Beziehung läßt sich gegen die Ableitung des Wortes von *muc* allerdings nicht das geringste einwenden, inhaltlich aber befriedigt sie keineswegs Daß sie sich von naturwissenschaftlichem Standpunkte aus kaum rechtfertigen läßt, wurde freilich nichts ausmachen, sie verstößt aber gegen den Grundsatz, daß indische Wörter, die erst im Sonderleben des Indischen entstanden sind, aus indischen Anschauungen heraus erklärt werden müssen

Die Ansicht, die der Inder in nachvedischer Zeit über die Entstehung der Perlen hegte, ist durch Herders Gedicht 'Verschiedener Umgang²⁾', das auf der nachher angeführten Strophe Bhartrhari beruht allgemein bekannt geworden Man glaubte, daß sich ein Regentropfen in der Muschel zur Perle verdichte Belege³⁾ bieten Mālavikāgnimitra I, 6 Mrechakatika V, 45, Bhartrhari II 67, Rājataranginī III, 202, Karpūramañjarī III, 3, Śārngadharap 477 Nach einigen tritt der Vorgang nur bei günstigem Sternbilde ein Nach Bhartrhari muß die Sonne in Svāti stehen, eine Anschauung, die auch in dem von Lanman angeführten Marāthī Sprichworte⁴⁾ hervortritt Rājasekhara nennt anstatt dessen Citrā Der letztere beschreibt auch ausführlich, wie die Muscheln aus dem Meere emportauchen und die Regentropfen trinken Die Perle heißt deshalb geradezu *rasodbhāra* (Hemacandra, Abhidhāna 1068 nach PW, Kommentar zu Kādambarī, N S P, S 10)

¹⁾ Liebrecht a a O, wo auch andere Belege für diese Sage angeführt werden

²⁾ Sämtliche Werke, herausg von Suphan, Bd XXVI, 406 Vgl auch die beiden Gedichte 'Die Perle', ebd S 400, und Bd XXIX, 88

³⁾ Die Stellen aus der indischen Literatur ebenso wie die Angaben griechischer, römischer und arabischer Schriftsteller sind zuletzt gesammelt von Fischel, ZDMG XXXVI, 136 Eine Ergänzung dazu bietet Lanman in seiner Übersetzung der Karpūramañjarī, S 264, und in seinen Noten zu Whitneys Übersetzung des Atharva veda I, 161

⁴⁾ Manwaring, Marāthī Proverbs, Nr 1291

Auf Grund dieser Vorstellungen hat Lassen Indische Altertumskunde I, 244, Note 1, III, 307 *multā* als 'die von der Regenwolke losgelassene' erklärt. Mir erscheint diese Herleitung ebenso unbefriedigend wie die des PW. Das Losgelassensein an und für sich ist doch nicht charakteristisch für die Perle, sondern höchstens das Losgelassensein von der Wolke, der letztere Begriff tritt aber in dem Worte gar nicht zutage. Auf diese Weise schafft die Sprache keine neuen Namen.

Ich möchte daher eine ganz andere Erklärung von *multā* vorschlagen. Ich sehe darin eine falsche Sanskritisierung des mittelindischen *muttā*, das nicht 'die Gelöste' bedeutet, sondern 'die Erstarrte', von *murchati*, das uberaus häufig vom Gerinnen der Milch, des Quecksilbers usw. gebraucht wird¹⁾.

Diese Erklärung setzt voraus, daß *multā* kein Wort der alten Sprache ist. Tatsächlich kommt es auch im Veda nicht vor. Der Veda hat vielmehr ein ganz anderes Wort für Perle, das im Rg. und Atharvaveda häufiger belegte *krśāna*. Das Wort stirbt später vollständig aus²⁾, an seine Stelle tritt *multā* für das das PW als früheste Belege Stellen aus dem Mahābhārata und Manu verzeichnet.

Nachweisen läßt sich **mārtā* in der Bedeutung Perle nicht. Im Gegenteil es läßt sich zeigen, daß ein solches Wort in der alten vedischen Sprache gar nicht existiert haben kann, weil die Vorstellung, auf der es beruht, in der vedischen Zeit nicht vorhanden war.

¹⁾ Daß 'Gerinnen' die ursprüngliche Bedeutung von *murchati* ist und daß sich daraus erst im Indischen die Bedeutung starr werden beim Ohnmachtanfall, 'ohnmächtig werden' entwickelt hat, dürfte wohl keinem Indologen zweifelhaft sein. Schon aus diesem Grunde ist meines Erachtens die Erklärung, die Johansson II, II, 39 von dem Wort gibt, völlig verfehlt. Johansson sucht *murchati* mit *mārdhati*, *inlecchati* usw. zu vereinigen, indem er es auf *meledh* und schließlich auf ein Element *mele* zurückführt, das 'reiben zermalnen mahlen', 'schwach schlaff lassig werden', 'weich, sanft mild werden' bedeuten soll. Er hält also gerade die jüngste Bedeutung von *murchati* für die ursprüngliche. Aber auch lautlich ist die Zurückführung auf *meledh* unmöglich. Zu *murchati* lautet das Partizip *mūrta*, das normen actionis *mārti*, aus **mādh to*, **mādh ti*, aber hätten nur **murdhā*, **murdhī* entstehen können. Sk. *mūrkhā* ist mit Bartholomae, Stud. I, 45 als indische Neubildung zu *murchati* aufzufassen (siehe auch Wachernagel Altind. Gr. I, 154), die Bedeutungsentwicklung von starr zu stumpfsinnig ist ähnlich wie bei *jada*. Ist das aber richtig, so ist der Vergleich mit lett. *mulks* 'Dummkopf', got. *males* in *antikamals* 'ταπεινός', as. *malesk*, 'übermutig, unstatthaft'. Ganz abzulehnen ist weiter der Zusammenhang mit gr. *μαλακός*, 'weich, sanft', und ebenso unmöglich ist entfernter Zusammenhang mit *midyati*, 'welkt', obwohl er nach Uhlenbeck 'kaum zu kugeln' ist. Die Grundbedeutung von *mūrkha* ist damit unvereinbar. Richtig dagegen erscheint mir der auch von Prellwitz, Ftym. Wörterbuch der griech. Sprache angenommene Vorschlag von Bugge, KZ. XL, 446 *mūrta* mit gr. *βρότο*, 'geronnenes Blut', zusammenzubringen, siehe auch W. Schulze, KZ. XLIX, 257. Es liegt also eine Wurzel mit *idg* r vor.

²⁾ In der Sāmhiteliteratur begegnet es noch häufig *śūtra* 58. 9, aber hier ist es durch das Mantra an die Hand gegeben.

Über die ältere Anschauung vom Ursprung der Perlen sind wir durch ein Lied des Atharvaveda (IV 10) unterrichtet das von einer als Amulett umgehängten perlenhaltigen Muschel handelt. In diesem Liede wird beständig mit dem Gedanken des doppelten Ursprunges der Perle gespielt. Sie stammt einerseits aus dem Meere (*samudrād adhī jayīse* 2 *samudrajah* 4 *samudrāj jatah* 5) andererseits aus himmlischen Höhen denn sie ist aus dem Winde geboren aus dem Luftraum aus dem Leuchten des Blitzes (*īdīaj jatō antarīkṣad vidyuto jyōtīsas pari* 1) sie stammt aus der Höhe der Lichter (*agrato rocandnam* 2) sie ist im Himmel geboren (*divī jatah* 4) sie ist die aus Vrtra der Wolke geborene Sonne (*itrīdī jatō dvākarah* 5) sie ist aus dem Soma geboren (*sōmat tiam adhī jayīse* 6) sie ist goldgeboren (*hīranyajāh* 1 4) eins der Golde (*hīranyanam* 6) Pischel a a O hat daraus den Schluß gezogen daß nach vedischem Glauben Donner und Blitz zur Entstehung der Perlen nötig seien ob auch Regen folge aus unserer Stelle nicht mit Sicherheit. Lanman hält es sogar für sicher daß in dem Liede dieselbe Vorstellung über den Ursprung der Perlen herrsche wie in der späteren Literatur. Meines Erachtens ist das aber geradezu ausgeschlossen. In dem ganzen Liede ist nicht eine einzige Angabe die auf die Entstehung der Perle aus dem Wassertropfen hinwiese. Alles ins besondere aber die Angaben in V 1 2 und 5 und der Ausdruck *hīranyaja* spricht vielmehr dafür daß der vedische Inder sich die Perle als aus dem Blitze entstanden dachte ähnlich wie es in der von Pischel zitierten Stelle aus Aelian *De natura animalium* \ 13 heißt daß sie entstünden *οτανταις νογχαῖς ἀνεωγμεῖταις ἐπιλαμπρῶσιν αἱ υστραται*. Was aus dem bisher angeführten wahrscheinlich war wird durch zwei andere Punkte zur Gewißheit erhoben.

In V 7 des Atharva Liedes heißt es nämlich: Der Knochen der Götter ward zur Perle beseelt lebt er in den Wassern (*deśnam asthī lṛṣānam babhūva tad atmanīac caraty apsv antāh*). Pischel möchte damit eventuell zwei Stellen aus der griechischen Literatur Chares bei Athenaeus III 45 und Arrian Indike VIII 12 in Verbindung bringen. Aber dort werden die Perlen nur als die Knochen (*οστρα*) der Muscheltiere bezeichnet. Der Knochen der Götter hat damit nichts zu tun er ist vielmehr Indras Blitzkeil der aus den Knochen des Dadhyanc oder Dadhica besteht. Im Mahabharata III 100 wird erzählt wie Dadhica den durch Vrtra und die Kalakeyas bedrängten Göttern auf ihre Bitte seine Knochen schenkt. Tvastri verfertigt aus ihnen den Donnerkeil mit dem dann Indra den Vrtra erschlägt. Mit geringen Abweichungen wird die Sage noch an zwei anderen Stellen des Mahabharata erzählt IX 51 und XII 342. Sie ist aber auch schon in rgvedischer Zeit vorhanden gewesen. Rv I 84 13 heißt es daß Indra mit den Knochen des Dadhyanc neunundneunzig Vrtras erschlug. Das PW (unter *asthisambhāra*) verweist ferner auf Mbh I 33 20f wo erzählt wird wie der somaraubende Garudā als Indra seinen Blitzkeil auf

ihn schleudert eine Federfallen-Läst mit den spöttischen Worten Ich werde dem Rsi Verehrung erzeigen aus dessen Knochen das *vajra* entstanden ist (*vajram yasyasthisambhavam*) und dem *vajra* und dir o Indra Die Strophe findet sich schon im *Suparnadhyaya* 27, 6 Im *Śābdakalpādruma* wird *asthija* daher geradezu als Synonym von *vajra* aufgeführt

Zweitens aber wird es nun verständlich warum die Perlenmuschel überhaupt als unheilabwendendes lebensschützendes Amulett verwendet werden kann warum man mit ihr die Rakṣas töten und die Fresser überwinden kann (*sankhēna hatrē rakṣasasy atirīno 1 sahamāhe 2*) warum sie vor dem Geschoß von Göttern und Dämonen schützt (*śo asmdnt sarvataḥ patu ketyā devasurebhyah 5*) Die Perle hat diese Zauberkraft, weil sie der Blitz Indras ist der in unzähligen Kämpfen die Dämonen vernichtet hat

Auch in der Strophe Av XIX 30 5 die Pischel a a O zuerst richtig gedeutet hat wird ausdrücklich der Blitz neben dem Ozean als der Ursprung der Perle genannt

*yaṭ samudrō abhyakrandat parjanyaḥ vidyuta saha |
tato hiranyayo bindus tato darbho ajayata ||*

Daß der Ozean brüllte Parjanya mit dem Blitze daraus entstand der goldene Tropfen¹⁾ daraus das Gras

Wir müssen also zwei Vorstellungen unterscheiden eine ältere vedische nach der die Perle der in die Muschel gefallene *vajra* des Indra der Knochen des Dādhyauc ist und eine jüngere nach der sie durch Erstarrung eines hineingefallenen Regentropfens entsteht Nach allem was wir ermitteln können hat sich die letzte Vorstellung zu einer Zeit gebildet als das Sanskrit aufgehört hatte eine lebende Sprache zu sein Das neue Wort für Perle *mukṭa* ist daher nicht im Sanskrit sondern erst im Mittelhindischen aufgenommen ein altes **mukṭa* hat nie bestanden

Für die hier vorgeschlagene Erklärung von *mukṭi* spricht endlich auch noch eine Erscheinung in den Prakrit Dialekten auf die schon Pischel Grammatik der Prakrit Sprachen § 270 566 hingewiesen hat Das Partizip Praet Pass von *muc* lautet im Pali *mukṭa* und wenn auch seltener *mukka* (aus **mukṇa*) in den Prakrit Dialekten i t *mukka* sogar die gewöhnliche Form wenn auch Hemacandra II 2 daneben *mukṭa* erwähnt Die Perle heißt dagegen überall im Pali und Prakrit nur *mukṭa mukṭika mukṭi* Auch das zeigt daß dieses Wort mit dem Partizip von *muc* nichts zu tun hat Weshalb *mukṭa* fälschlich durch *mukṭa* wiedergegeben wurde ist schwer zu sagen Möglicherweise hat dabei der Anklang an das häufig neben *mukṭa* erscheinende oft auch im Kompositum mit ihm verbundene *sukṭi* sk *sukṭi* Muschel²⁾ eingewirkt Der Fehler ist jedenfalls kaum größer als wenn

¹⁾ Mit diesen Ausdrücken vergleiche das im 17. Abschn. d. Ngl. f. Sprachwiss. angeführte *bindu plāla* Pile

²⁾ Siehe z. B. Karpūraṇa jarī III 3ff

paṭbhāra zu *prāgbhāra* sanskritisiert wird¹⁾, *dohada* zu *daurhṛda*²⁾, *aggala* zu *argala*³⁾ usw.⁴⁾.

Zur Stütze meiner Erklärung läßt sich nun aber noch ein weiterer Punkt anführen. Wohl ebenso häufig wie das einfache *muktā* ist in der klassischen Literatur das Kompositum *muktāphala* 'Perle'. Über das hier im zweiten Gliede erscheinende *phala*, das natürlich mit *phāla* 'Frucht' identisch ist, bemerkt das PW.: 'Wenn *phala* auf 1 *phal* (d h *phal* 'bersten') zurückgeht, dann bezeichnet das Wort ursprünglich die geborstene, d i reife Frucht.' Uhlenbeck, IF. XIII, 214, bezeichnet diese Etymologie als sicher. Schon die vorsichtige Ausdrucksweise des PW. läßt aber erkennen, daß sie ihrem Urheber selbst keineswegs so erschien. Mir ist sie aus zwei Gründen ganz unwahrscheinlich. Erstens ist es eine Annahme, die sich durch nichts beweisen läßt, daß *phala* ursprünglich die reife Frucht bedeutete⁵⁾. Zweitens aber ist doch auch nur bei einer sehr beschränkten Gattung von Früchten das Bersten ein charakteristisches Zeichen der Reife, und es wurde daher völlig unbegreiflich bleiben, wie *phala*, die geborstene Frucht, zur Bezeichnung der Frucht schlechthin werden konnte.

¹⁾ Zachariae, Beiträge zur ind. Lexicographie, S 60ff

²⁾ Auf die Einwände, die Böhtlingk, ZDMG LV, 98, Ber Sachs Ges Wiss Phil Hist Cl LIII, 17, gegen die Zurückführung von *dohada* auf *dvishṛd* erhoben hat, brauche ich wohl nicht einzugehen. Böhtlingks eigene Erklärung von *dohada* als des 'Milch gebenden' Gehirns ist, ganz abgesehen davon, daß sie die Formen *dohala*, *dohala*, dunkel läßt, wiederum schon deshalb völlig unmöglich, weil sie nicht mit den indischen Anschauungen übereinstimmt. Nirgends findet sich auch nur die leiseste Andeutung, daß man an einen Zusammenhang der *dohadas* mit der Entstehung der Milch glaubte, was übrigens auch sehr wunderbar wäre, da sich die *dohadas* während der Schwangerschaft einstellen, die Milch aber, wenigstens in auffälliger Weise, doch erst nach der Geburt auftritt. Auf die alberne Erklärung in der Abhidhānappadī pīkāṣhī ist natürlich, wie Böhtlingk selbst bemerkt hat, nicht das mindeste Gewicht zu legen. Ich würde auf diese verfehlte Etymologie überhaupt nicht zurückgekommen sein, wenn Böhtlingk nicht mitgeteilt hatte, daß sie die Billigung mehrerer Fachgenossen gefunden hatte.

³⁾ Krellhorn, Gott Nachr 1903, S 307f

⁴⁾ Erwähnen will ich auch, daß Gundert, ZDMG XXIII, 529 und Kittel, Kanāda English Dictionary, S XXI *muktā* als Lehnwort aus dem Dravidischen (tam kanar *muttu*) betrachten. Die Frage nach dem dravidischen Ursprung des Wortes wäre zu erwägen, wenn *muttu* sich aus dem Dravidischen heraus befriedigend erklären ließe. Das ist aber nicht der Fall. Die von Gundert und Kittel vorgeschlagenen Deutungen als des 'ersten' oder 'besten' (der Juwelen) oder des 'eingetauchten' sind unmöglich. Es ist mir daher unzweifelhaft, daß *muttu* umgekehrt aus dem Indo-Arischen entlehnt ist, und zwar in der Prakrit, nicht in der Sanskritform, was wiederum durchaus zu der oben geäußerten Ansicht über die Priorität der Prakritform stimmt.

⁵⁾ Rv III, 45, 4, wo von einer reifen Frucht die Rede ist, wird *pakva* hinzu gefügt. Rv X, 146, 5 wird von einer süßen (*svādu*) Frucht gesprochen. An den anderen Stellen des Rv, wo das Wort oder Ableitungen davon erscheinen, IV, 57, 6, X, 71, 5, X, 97, 15, bedeutet es Frucht im allgemeinsten Sinne.

Ähnliche Bedenken erheben sich gegen die von Kluge in seinem etymologischen Wörterbuch der deutschen Sprache unter *fallen* vorgetragene und von Noreen, Abriß der urgermanischen Lautlehre, S 119, wiederholte Herleitung von *phala* als der reifen, 'abfallenden' Frucht von der im Simplex nur im Dhātupāṭha überlieferten Wurzel *sphal*. Auch Kluge geht von der völlig willkürlichen Voraussetzung aus, daß *phala* ursprünglich die reife Frucht bedeute. Dazu kommt, daß *sphal* nach dem Dhātupāṭha 'Schwanken, Zucken' (*cale, sphurtau*) bedeutet, und wenn auch die Bedeutungsangaben im Dhātupāṭha oft recht vage sind, so ist es doch eine weitere unbewiesene Annahme, daß *sphal* jemals im Sinne von 'abfallen' gebraucht wurde. Ist aber schon der Zusammenhang zwischen den indischen Wörtern ganz unwahrscheinlich, so können natürlich ahd *fallan*, lit *pālu* 'falle', erst recht nichts für die Etymologie beweisen¹⁾

Die Beobachtung indischen Sprachgebrauches führt zu einem ganz anderen Resultate. Ich glaube zeigen zu können, daß *phala* ursprünglich weder die 'geborstene' noch die 'abfallende' Frucht war, sondern dieselbe Bedeutung hatte wie *muktā* nämlich 'Verdickung'.

Dhammapada 71 lesen wir

na hi pāpam kalam kammam sayju khīram va muccati |
dahantam būlam aneti bhasmācchanno va pāvalo ||

Die erste Zeile ist von den meisten Übersetzern mißverstanden. Fausboll übersetzt 'non enim male factum facinus statim lac velut mutatur', und ihm folgen Weber, M. Müller und v. Schroeder, die *na muccati* durch 'wird nicht verändert', 'does not turn', 'nicht verändert sich' wiedergeben. Childers²⁾ meint es lage ein Wortspiel vor 'For as new milk will not curdle so an evil deed cannot be got rid of'. Das richtige hat allein Neumann, der die ganze Strophe übersetzt 'Die jetzt vollbrachte böse Tat gerinnt nicht gleich³⁾ wie frische Milch verzehrend folgt dem Toren sie wie Feuer unter Asche gluhet'. In der Strophe ist nicht von einer Veränderung der bösen Tat in gute Tat etwa durch äußerliche Askese wie v. Schroeder meint, die Rede. Es wird nur betont, daß sich die böse Tat nicht sofort zu greifbaren Folgen verdichte, sondern dem Tater oft erst nach langer Zeit und im nächsten Leben vergolten werde. *muccati* hat also die Bedeutung 'gerinnen, sich verdichten', und es kann keinem Zweifel unterliegen, daß es für *muccati* = sk *murchati* steht, wie schon Morris Journ. Pal. Text Soc. 1884, p. 92, gesehen hat. Es hat hier eine ähnliche Verwechslung der Wurzeln *muc* und *murch* stattgefunden, wie ich sie oben für *muktā* angenommen habe. Daß dem Inder die Vorstellung von einem 'Gerinnen',

¹⁾ Die weiter von Kluge und Noreen herangezogenen Wörter, gr *σφαλλω* lat *fallō*, sind aus lautlichen Gründen fernzuhalten, vgl. Walde, Latein etymol. Wörterbuch, S. 205.

²⁾ Pal. Dictionary, s. v. Vgl. auch JRAS New Series Vol. V, p. 224.

³⁾ *sayju* hat hier noch die alte Bedeutung 'desselbigen Tages'.

einer 'Verdichtung' des *larman* gelaufig war, zeigt auch Śatapathabr X, 5, 3, 8, wo es heißt *tac chrotram larmāsryata | tat prānān abhīsamamurchad imāñ samdegham annasamdeham | akrīṣṇam vai larmarte prānebhyo 'krīṣṇā u vai prānā rte larmānah* 'das Ohr erschuf *larman* Dies verdichtete sich in Verbindung mit den Lebenshauchen zu diesem Körper, diesem Nahrungskörper Unvollständig ist das *larman* ohne die Lebenshauche und unvollständig sind die Lebenshauche ohne das *larman*'

Nun findet sich, wie Fausboll bemerkt hat, an mehreren Stellen auch eine Sanskritversion dieser Strophe Manu IV, 172, Mbh I 80, 2

*nādharmas carito loke sadyah phalati gaur va |
śānair āvartamānas tu kartur mūlāni kṛntati¹⁾ ||*

Mbh XII, 95, 17 18

*nādharmas carito rājan sadyah phalati gaur va |
mūlāni ca praśūkhās ca dahan samadhiḡacchati ||*

Noch genauer wird die erste Zeile der Pali Strophe reflektiert in Mbh XII, 91 21

*yadī nātmanī putresu na cet pautresu naptṛsu |
na hi papam kṛtam karma sadyah phalati gaur va ||*

Die Kommentatoren des Manu erklären das Wort *go* verschieden²⁾ Die einen wie Govindaraja Nārāyaṇa und Nandana nehmen es im Sinne von Kuh und sehen in *gaur va* einen *śādharmyadrśtānta* 'Wie eine Kuh, die durch ihre Milch usw. sofort Vorteil bringt' Andere wie Medhātithi Kullūka und Raghavānanda, meinen *go* könne hier auch Erde bedeuten, und es lage ein *śādharmyadrśtānta* vor 'Wie die Erde die nicht sofort Ertrag bringt' Buhler hat sich in seiner Übersetzung der ersten Ansicht angeschlossen halt es aber nicht für unmöglich daß hier ein Doppelsinn beabsichtigt sei Böhlingk ist in seinen 'Indischen Sprüchen' (3574) umgekehrt der zweiten Ansicht beigetreten

Meiner Ansicht nach sind indessen alle beide Erklärungen viel zu gequält als daß sie Glauben verdienen

Da es sich wie die Übereinstimmung der Sanskrit und der Pali Strophe zeigt sicherlich um einen alten Spruch handelt so ist es glaube ich nicht zu kühn *go* hier direkt dem *khra* der Pali Gāthā gleichzusetzen es also in dem alten vedischen Sinne von Milch zu nehmen Dann aber muß auch *phalati* dieselbe Bedeutung haben wie *mūrchati* also 'gerinnt, verdichtet sich' bedeuten

Diese Bedeutung von *phalati* läßt sich noch in einigen anderen Stellen nachweisen Mbh I, 80 3 in einer Parallele zu der eben angeführten Strophe, heißt es

*putresu vā naptṛsu va na ced ātmanī paśyati |
phalaty eva dhruvam papam guru bhuktam vidadare ||*

¹⁾ An der Stelle des Mahabharata steht *rajan* für *loke* und *avartamāno hi*

²⁾ Siehe Buhler Sacred Books of the East, Vol XXV, p 155f

'In den Söhnen oder in den Enkeln, wenn man es nicht an sich selbst erfährt, verdichtet sich sicherlich die Sünde wie schwer verdauliche Speise im Bauche' Die Grundbedeutung von *phalati* tritt hier meines Erachtens noch deutlicher zutage als in der ersten Strophe, obwohl man das Wort auch hier offenbar schon früh nicht mehr verstanden hat. Sonst wäre die verwässernde Umgestaltung kaum begreiflich, die die Strophe bei Manu (IV, 173) erfahren hat

yadī natmani putresu na cet putresu naptresu |
na tv eva tu kṛto dharmah kartur bhavati nīspalah ||

In späterer Zeit wird *phal* 'gerinnen' speziell in bezug auf Lichterscheinungen gebraucht. Der Inder faßt die Reflexion des Lichtes als ein Gerinnen, ein Fest oder Dichtwerden der einfallenden Strahlen auf. Beispiele (nach dem PW) bieten Raghuv XVI 18

kalāntaraśyamasudhesu naktam
ītas tato rūdhatrnanakuresu |
ta eva muktagunaśuddhaya pa
harmyesu mūrchanti na candrapadāh ||

'Auf den Palästen an denen der Stuck im Laufe der Zeit schmutzig geworden ist und auf denen hier und dort Grasbüschel wachsen werden die Mondstrahlen obwohl sie weiß sind wie Perlenschnüre nicht fest (d h sie werden nicht reflektiert).'

Śakuntala (ed. by Pischel) V 218

chāyā na murchati malopahataprasāde
suddhe tu darpanatāle sulabhavalāṣa ||

'Ein Bild wird nicht fest (nicht reflektiert) auf einer Spiegelfläche, wenn ihre Klarheit durch Schmutz getrübt ist wenn sie aber rein ist, so erscheint es leicht.'

Brhatsamhita IV 2

sahlamaye śaśini rater didhīlayo murchitās tamo nāśam |
ksapayanti darpanodaranīhita va mandirasyāntah ||

Die Sonnenstrahlen vernichten das nachtlche Dunkel dadurch daß sie in dem aus Wasser bestehenden Monde fest (d h reflektiert) werden ebenso wie (die Sonnenstrahlen) in einem Hause (das Dunkel vernichten) wenn sie in das Innere eines Spiegels eingedrungen sind.'

Brhatsamhita XXXIV 1

sammurchitā raśmīroḥ kīraṇaḥ pavanena mandalibhūtaḥ |
nānāvarṇākṛtayaḥ tanvabhre vyomni parivēśāḥ ||

'Wenn bei leicht bewölktem Himmel die verdichteten Strahlen der Sonne und des Mondes infolge des Windes zu einem Ringe werden so (entstehen) die Höfe die mannigfache Farben und Formen haben.'

Und Kiratari V 41 spricht Bharavi von den Lichtmassen der Sonne die sich mit den Strahlenmengen der Silberwände verdichten d h die

Zwei andere Stellen führt das PW aus dem Kommentar zu Hemacandras Abhidhānīc 101 179 an (*sikalāsv arakakarāḥ pratiphalitāḥ, meghapratiphalitāḥ auryarāsmayah*) In allen diesen Fällen liegt aber meines Erachtens nicht, wie das PW angibt, die Wurzel *phal* 'bersten' vor, sondern die nur lautlich damit zusammengefallene Wurzel *phal*, die sich in der Bedeutung mit *murch* deckt Ob sich insbesondere die späteren Autoren dessen noch bewußt waren, muß allerdings zweifelhaft bleiben Es scheint, wie schon oben bemerkt, daß *phalati* 'gerinnt' frühzeitig außer Gebrauch kam — wahrscheinlich wurde es durch *murchati* verdrängt — und ich halte es daher für sehr wohl möglich, daß man im Sprachgefuhle der späteren Zeit *phalati* und *pratiphalati* in der Bedeutung 'reflektiert werden' zu *phal* 'bersten' stellte

Durch die Erkenntnis der Wurzel *phal* 'gerinnen' wird nun mit einem Schlage auch eine ganze Reihe von Wörtern klar, die bisher teils unerklärt, teils falsch gedeutet sind, und von denen die meisten sprachgeschichtlich noch besonders interessant sind, weil sie einen unter dem Einflusse eines ursprünglichen *l* entstandenen Cerebral aufweisen Hierher gehören

1 *phana* m Taitt Brāhm III, 10, 1, 4 nach dem PW etwa 'Rahm' oder 'Schaum' Ein Denominativum dazu ist *phānayati* in der Lāṭy Śrautas 1, 4 10 belegten Bedeutung 'abschaumen, abrahmen, abschöpfen' Das Partizip *phānita* bezeichnet substantivisch gebraucht den verdickten Saft von Pflanzen, insbesondere des Zuckerrohres Belege liefern Śuśruta und das Mahābhārata Daneben erscheint bei Lexikographen und Mahāvastu II, 204, 19, Lalitav 331, 6¹⁾ *phāna*, f 'Melasse' und 'Brei' Dazu weiter *phānṣa* m n 'die beim Ansrühren des Rahmes sich bildenden ersten Butterflocken' Śat Brāhm III, 1, 3, 8, 'Infusum', Kauś S XXV, 18, XXVIII, 14 usw., 'anāyase', Pan VII 2, 18 usw In allen diesen Wörtern tritt die Grundbedeutung von *phal* 'gerinnen dick werden' noch deutlich zutage

2 *phanda*, m, *phānda* n 'Brauch', Ujjvaladatta zu Unādis I, 113 Die von Berneker, IF IX, 363 vorgeschlagene Zusammenstellung des Wortes mit lat *fendicæ* 'Kaldauen, eßbare Tiercingeweide' läßt sich weder lautlich²⁾ noch begrifflich rechtfertigen *phanda phānda* bezeichnet den 'sich verdickenden' Teil des Körpers

3 In derselben Weise erklärt sich auch *phana* m in der bei Śuśruta belegten Bedeutung 'Nasenflügel'

4 Hierher stelle ich ferner die in der epischen und klassischen Literatur überaus häufig vorkommenden Wörter für 'Schlangenhaut', *phata*, m, *phatā*, f, *phana*, m, *phanā*, f Fortunatov, BB VI 217 leitet sie von *phal* 'bersten' ab, Bechtel, Hauptprobleme, S 384, Wackernagel Altind Gr I, 169 und Uhlenbeck vergleichen noch weiter *sphatati*, *sphutati* 'spaltet

¹⁾ Siehe Benart, Mahāvastu II, 534

²⁾ Siehe Uhlenbeck, IF VIII, 214

sich¹⁾ Die Bedeutung spricht aber auch hier entschieden für die Zurückführung auf *phal* 'sich verdicken', es ist jedenfalls schwer einzusehen, inwiefern die Schlangenhaut, die Anschwellung des Schlangenkörpers unterhalb des Kopfes, etwas mit Bersten oder Spalten zu tun haben kann²⁾ Bei Lexikographen und in der späteren Literatur erscheint daneben, aber selten, auch *phuta, phutā* (Pāṇicantra Kosegarten 174, 11), *sphata, sphatā* (Amara I, 8, 9, CII III, 259, Konim zu Abhidhānac 1315), *sphuta, sphutā* (Abhidhānac 1315, Lesart zu Ind Spr 2 3770) Ob man berechtigt ist, die Formen mit *u* direkt auf ein altes **phlto* zurückzuführen, ist mir zweifelhaft *phuta* kann auch erst im Mittelindischen aus *phata* entstanden sein und sein *u* dem vorausgehenden Labial verdanken, vgl die bei Pischel, Gramm der Prakritspr § 104 angeführten Fälle Ebenso ist es mir zweifelhaft, ob wir uns den letzten vier Formen schließen dürfen, daß die Wurzel ursprünglich mit *s* anlautete Da die Formen mit *s* in keinem alten Texte belegt sind, ist es mir wenigstens ebenso wahrscheinlich, daß wir es mit Hypersanskritismen zu tun haben, die in Anlehnung an *sphatati, sphutati* entstanden³⁾

5 So erklärt sich auch *phala, n* in der Bedeutung 'Hoden', die im Epos und bei Sūśruta erscheint und nach Caland, Altind Zauberritual, S 70, vielleicht auch Kauś S XXV, 17 vorliegt

6 Zu diesem *phalati* gehört endlich natürlich auch *phala, n* 'Frucht', als das sich verdickende Gebilde Es ist dieselbe Vorstellung, die auch bei *puspa, n* 'Blume' von *pus* 'dick werden', zugrunde liegt *multāphala* ist also eigentlich eine tautologische Verbindung wie unser Windhund, Stuermpfer usw Wahrscheinlich bezeichnete ursprünglich *phala* auch für sich allein die Perle und als dies ungebräuchlich wurde, wurde der Verdichtung wegen *multā* davorgesetzt, vergleiche das schon oben angeführte *binduphala* 'Perle'⁴⁾

Von *phala* 'Frucht' ist dann wiederum ein Denominativum *phalati* 'bringt Frucht' im eigentlichen und übertragenen Sinne, gebildet Dies liegt unzweifelhaft in solchen Stellen vor wie Hariv III, 46, 17

akāle pādapāh sarie puspanti ca phalanti ca ||

In vielen anderen Fällen aber, wie z B Mbh III, 183, 78

latrāsyā svakṛtām karma cchāyevānugatam sadā |

phalaty atha sukhārho vā dukkhārho vātha jāyate ||

¹⁾ Bechtel gibt allerdings als Bedeutung von *sphatati* 'breitet sich aus' an, aber diese Bedeutung beruht nur auf einer falschen Lesart im Dhatupāṭha, *visarane* für *visarane*

²⁾ Wenn in der klassischen Literatur die *phana* mit einem *phalaka* 'Brett' (von *phal*, 'sich spalten'), verglichen wird (Bhartrhari, Nīṭiś 35), so beweist das natürlich nichts für die Etymologie, da bei jenem Vergleich nur an die sekundäre, nicht an die etymologische Bedeutung von *phalaka* gedacht worden ist

³⁾ Gar kein Gewicht ist auf *sphata*, 'Schlangenhaut' zu legen, das im PW aus dem Śabdārthak bei Wilson angeführt wird

⁴⁾ Vgl Wackernagel, Altind Gr II, 1, 251

oder dem bekannten buddhistischen Verse (Avadānaś I, 80, 86, Divyāvad 131, 191 usw.)

na pranaśyanti karmāni lalpalotīśatair api |

sāmagrīm prāpya kūlam ca phalanti khalu dehīnām ||

laßt es sich kaum entscheiden, ob wir es mit dem ursprünglichen Verbum oder dem Denominativum zu tun haben

In den verwandten Sprachen vermag ich sk *phal* 'gerinnen' mit Sicherheit nicht nachzuweisen. Die alte, von O. Hoffmann, BB XVIII, 155 verteidigte und früher auch von Prellwitz, Et. Wb. d. gr. Spr., angenommene, in der zweiten Auflage des Werkes wieder aufgegebene Zusammenstellung von *phalati*, *phala*, mit *ὀφέλλω* 'mehrere', *ὄφελος* 'Nutzen, Gewinn' wird auch in der neuen Beleuchtung von *phalati* nicht viel wahrscheinlicher*. Die von Bernerker, IF IX, 363 versuchte Heranziehung von lat. *felix* wird von Uhlenbeck, IF XIII, 214 und Walde, Lat. Et. Wb., mit Recht abgelehnt. Ebensovienig kann lat. *folium* hierher gehören, denn von lautlichen Schwierigkeiten ganz abgesehen, ist der ursprüngliche Begriff, der in *phal* lag, eben nicht 'sprießen, hervorkommen', wie Bernerker annimmt¹⁾. Eher könnte man an Verwandtschaft mit gr. *φαλλός* denken. Schon Sutterlin, IF IV, 104, wollte das griechische Wort auf eine Wurzel **phel* 'spalten' zurückführen, die Ableitung von **phel* 'gerinnen, erstarren, dick werden' wurde der Bedeutung nach, wie mir scheint, ungleich besser stimmen. Andererseits wird es aber doch schwer, *φαλλός* von air. *ball* 'membrum', hessisch *bille* 'penis', nd. *bulle*, die auf eine mit *bh* anlautende Wurzel weisen, zu trennen, vgl. J. Schmidt, Idg. Vok. II, 225, W. Schulze, KZ XXIX, 263, Bezzenberger, BB XIX, 248.

Das Śāriputraprakaraṇa, ein Drama des Aśvaghoṣa.

Auf Grund verschiedener Erwägungen habe ich am Schlusse meiner Abhandlung über die Bruchstücke buddhistischer Dramen²⁾ (S. 65) die Ansicht ausgesprochen, daß wir ihren Verfasser in dem Dichterkreise suchen mußten, dessen Mittelpunkt Aśvaghoṣa war. Schneller als es zu hoffen war, ist das bestätigt worden. Ich kann jetzt nachweisen, daß wenigstens eines der uns in jenen Bruchstücken vorliegenden Dramen von Aśvaghoṣa selbst herrührt.

Ich habe auf S. 12 meiner Abhandlung bemerkt, daß das Fragment 116 in zentralasiatischen Charakteren geschrieben sei, und daran die Vermutung

¹⁾ Ich möchte noch bemerken, daß das Wort *phalga*, n. 'Blume', das mit lat. *folium* direkt verglichen zu werden pflegt, im Sk. keineswegs alt und gut bezeugt ist. Wir kennen es vorläufig nur aus der Śabdacandrikā, nach einem Zitat im Śabdakalpadruma.

²⁾ Königlich Preussische Turfan Expeditionen. Kleinere Sanskrit-Texte. Heft 1. Bruchstücke buddhistischer Dramen. Herausgegeben von Heinrich Luders. Berlin 1911.

geknüpft, daß ein ganzes Blatt der ursprünglichen Handschrift verloren gegangen und von dem späteren Restaurator durch ein neues ersetzt worden sei. Diese Vermutung war nicht richtig: es hat sich vielmehr gezeigt, daß das Fragment 116 einer anderen Handschrift angehört. Meine Frau hat unseren ganzen Bestand an Palmblattbruchstücken noch einmal durchgesehen und dabei ein größeres und 17 kleinere Stücke gefunden, die in derselben Schrift wie jenes Fragment geschrieben sind. Einige dieser Stücke paßten direkt aneinander, so daß sich die Zahl der einzelnen Fragmente auf 9 verringerte. Diese 9 und das früher gefundene Fragment 116 ließen sich weiter auf Grund des Textes und der äußeren Beschaffenheit zu drei Blättern zusammenordnen. Von dem ersten Blatte sind uns vier, von dem zweiten und dritten Blatte je drei Stücke erhalten. Keines der drei Blätter ist also vollständig: doch fehlt von dem dritten Blatte nicht allzuviel. Der erhaltene Teil dieses Blattes mißt ungefähr 34,5 cm. In der dritten Zeile der Rückseite steht eine Vainśastha Strophe, von der 6 Aksaras fehlen. Dahinter muß außerdem noch *niskrāntā* oder *iniskrāntā* gestanden haben. 9 Aksaras erfordern ungefähr 5 cm, 11 ungefähr 5,5 cm. Als Gesamtlänge des Blattes ergibt sich also 39,5—49 cm. Auf dieselbe Zahl führt die Berechnung der Länge der beiden anderen Blätter. Das erste Blatt enthält in Z. 2 und 3 der Vorderseite eine Upajāti Strophe; in Z. 1 und 2 der Rückseite eine Śārdūlavikrīḍita Strophe; und in Z. 2 und 3 der Rückseite einen Śloka, die eine Bestimmung der fehlenden Aksaras und dadurch die Berechnung des Abstandes zwischen den einzelnen vier Stücken ermöglichen¹⁾. Das ganze Blatt muß danach 39,5—40 cm lang gewesen sein. Von den drei Stücken des zweiten Blattes dessen Schrift leider stark abgerieben ist, gehören zwei dicht aneinander. Sie messen zusammen ungefähr 15 cm. Auf der Rückseite stehen Reste einer Śārdūlavikrīḍita Strophe. Es fehlen am Ende der zweiten und am Anfang der dritten Zeile 45 Aksaras, die ungefähr 25 cm erfordern. Die Länge des ganzen Blattes muß also 40 cm betragen haben.

Die Schrift ist im wesentlichen identisch mit der Schrift des Revisors der alten Dramenhandschrift, wie ich sie in meiner Abhandlung S. 12ff. beschrieben habe. Nur das *ya* zeigt hier rundere Formen. Die *a* *a* *o* ausgesprochene Ansicht, daß diese Schrift nicht in Indien selbst entstanden, sondern die älteste Repräsentantin der zentralasiatischen Brāhmī sei, wird durch die neuen Fragmente wie mir scheint, vollständig sichergestellt. Deutlicher noch als in der Schrift des Revisors tritt hier der zentralasiatische Charakter in der Ähnlichkeit des *ta* und des *na*, des *ta* und des *ca* hervor. Diese Buchstaben sind hier bisweilen schon ebenso schwer zu unterscheiden wie in der späteren zentralasiatischen Brāhmī. Besonderes Interesse bietet

¹⁾ Die Tafel gibt den Abstand zwischen den einzelnen Stücken nicht genau wieder. Um eine zu starke Verkleinerung zu vermeiden, sind die Stücke etwas näher aneinandergerückt.

das Zeichen des Jihvamūhya (in *naṅklarnadharāya* CI¹, 4 *duhlham* CIV², 3) das mit dem späteren Guptazeichen identisch ist und das Zeichen des Upadhmaṇya (in *sisyath par*³ CI², 2) das hier wie in der Kusana Schrift aus einem Kreise mit eingesetztem Kreuze zu bestehen scheint

Daß man in Zentralasien Palmblätter als Schreibmaterial verwendete ist zunächst auffallend. Ich will nicht bestreiten daß man besonders in den ersten Jahrhunderten n. Chr. auch präparierte Palmblätter aus Indien importiert hat in unserem Falle aber liegt die Sache anders. Die Handschrift, der die drei uns vorliegenden Blätter angehören ist ein Palimpsest. Die alte Schrift ist an verschiedenen Stellen noch sichtbar, am besten auf der Rückseite des ersten und auf der Vorderseite des letzten Blattes. Sie war bedeutend größer als die neue Schrift und scheint aus der Kusana Zeit zu stammen. Wir haben hier also ein tatsächliches Beispiel für das Vorkommen von Palimpsesten das für Indien wie ich a. a. O. S. 12 bemerkt habe durch Āśvaghoṣa bezeugt wird.

Der Inhalt der neuen Blätter ist von großem literargeschichtlichen Werte. Diese drei Blätter sind die Reste einer Handschrift die wenigstens eines der von mir behandelten buddhistischen Dramen enthielt. Ich gebe im folgenden zunächst den Text der neuen Fragmente in zentralasiatischer Schrift (C) und dann den entsprechenden Text der Fragmente der Handschrift aus der Kusana Zeit (K). Der Vergleich mit C zeigt, daß K. 26 64 68 75 101 und zwei kleine noch nicht veröffentlichte Fragmente und K. 23 50 89 112 zu je einem Blatte gehören. Ein kleines noch nicht veröffentlichtes Fragment läßt sich ferner wegen der äußeren Beschaffenheit mit großer Wahrscheinlichkeit zu dem zweiten Blatte stellen. In den Noten zum Texte von C habe ich auch die Ergänzungen angeführt, die sich mit Hilfe von K. machen lassen.

C 1

Vorderseite

- | | | | |
|---|--|----------------------------------|----------------------|
| 1 | y | c = [ā]nyadr[s][i]t[to] de[h] | [dh] |
| | [u] ¹⁾ | | |
| 2 | bhārah a[tha] | śa[ryā] buddhītapasām * rddhayaḥ | [ā]tme ya |
| | nabalena ²⁾ kuryyur * na yogina[m] | | |
| 3 | duḥkaram * aśi | 3) [ś]ari — tasmad * atmasam ā | eya ⁴⁾ la |
| | | [U] | y ⁵⁾ |
| | ulla āryyam ⁶⁾ munīcaryyam * amīnāryyam | | [ry]yam * |

¹⁾ Ergänze B id lha—Upat tya (?)

²⁾ Ergänze nach K. 0, * ca edyaḥ dī nēvaraddhyāna

³⁾ Ergänze 0 so nadraṣya ⁴⁾ Ergänze Buddhah || Upat tya

⁵⁾ Ergänze * amīnāryyam

- 1 ryyam = ūryam [i]ga[ta] bhayaḍam śaranam = a
[ma]ti — Buddha — svāga[ta]m
nauhlarn[n]adhārāya¹⁾ bhavisyate dharmasenapata[ye]²⁾

Rückseite

- 1 Maudga || mōhāndhasya [r]ānakaram³⁾ nastasya sa
[s]ya samiv[ti]karam⁴⁾ mr
Ls ũ n ppr t ʃih l r v nd⁵⁾ [r]i —
• [ka]bodhanakaram ś[r]eya ram — Buddha — svāgatam
[bha] [r]d[dh]ivikalpeśvarāya
sa — tr[bh]iś⁶⁾ = svayatiḥ = parivṛtaḥ śobhate municeṇ
dramāḥ
3 [n] tr[ʃ] [y]ukta va candramāḥ Bu [dh] Upa
ti[s] ⁷⁾ [n]āma ʒ bhhyantaram varṣaśatān na bhavisyat = ity = e
4 [pr] bhhya etān tāvad vśuddhasya
manaso rā⁸⁾
nāsam e lṣāt = parāmmukhibhūtaḥ⁹⁾ pratipadyate śre
5 y[urābhyā]m

C 2

Vorderseite

- 1 lh
2 [nīla]dru[ma] [ganata] vipp[ra] [tasya]¹⁰⁾ śakuner ādīptam
traḥ lym¹¹⁾ y o lva rvaspa [s]
3 reva [lha] [m]¹²⁾ atrptikara[n]ām¹³⁾ = paridāhā
[tmakānam ā] caritaḥ —
4 madhughrtā[meddhyapay] sprstam [yat tat =
prīya]m api dahaty aprīya [h] ity eva viśa
5 [na] eva viśa[y] [śar]v[r]e [pradahaḥ madāy]
[ma] am

¹⁾ Lies nauhlarnna^o (r)²⁾ Lies °senāpataje³⁾ Ergänze teilweise nach K janasya darśana^o⁴⁾ Ich habe dies früher fragend bhyāsāmdiccharam gelesen. Die falsche Lesung erklärt sich daraus, daß die Buchstaben zum Teil abgerieben und verstummelt sind und bei dem Fehlen des Zusammenhanges der Sinn nicht zu erkennen war.⁵⁾ Ergänze jñānapratīṣṭhākaram vande⁶⁾ Lies tribhiḥ ⁷⁾ Ergänze Buddha—Upatīṣya⁸⁾ Ergänze nach K ragam = alpina yatnena⁹⁾ Lies paranmukhī^o¹⁰⁾ Ergänze größtenteils nach K r = daragniparigatam = va niladrumaṇ = gaga natalavippasthāsya¹¹⁾ Ergänze trailokyam¹²⁾ Ergänze sulhanam¹³⁾ Lies °karanām

Rückseite

- 1 y
 2 [ya] [ena] samya[g = a]bhīkṣitam [h] Bhrgu[sa]ttam[o]
 [nibhṛtaṣ = yattā] ai
 3 [k]r[ta]m = bhṛśavasa spr t śiṛśaḥ¹⁾ — Buddha —
 4 dḍhi r [etad] = apa pu [karmmasam]skṛta[yor²⁾] anahan
 kṛta[yor = yuvayor = a ā
 5 [tpa]llā no

C 4

Vorderseite

- 1 ia nno bhāṭāt so [lā] y nopā e[ram h] sat
 [i] [n] = tu³⁾ ya[n]ena jñā[ya]tam hēh
 yy na[h]
 2 rī[ra]nirmuḥtam⁴⁾ ā[ta]sa[m]jñakam buddhi[sau]kṣmyam tat —
 suḥmatvāc = c aiva doṣanam = aṛyāpārac = ca cetasaḥ [i] [d⁵⁾] =
 a[vyuṣa]s = c = aiva mokṣa [pa]ṇkalpyate⁶⁾ — Śāri — van⁷⁾ asya
 dharmasya
 3 thātmagrahe sata⁸⁾ na naitthiḥ nirvṛtiḥ⁹⁾ = bhavati navrā
 tmyādarśanāc¹⁰⁾ ca bhavati tad yatha [nā]śrotaṣo varittamana[sya]
 pra[t]yu [sya] =¹¹⁾ dḍhya asmīn¹²⁾ = uparate = sy = o
 4 prāptam tac = ca yatha nimnagatam = bhavati tat = ādau śrota upa
 ratam vinas[t]am = it[er] [bhava]t[er] [evam = a]s ā m śarī[r]endriy
 buddhiśrotaṣo varittamā[na] ¹³⁾ bhagavat = ādhi[ga]
 5 ie kalyam kṛyata¹⁴⁾ talkṛto = hetukasya n = otpadyate biyadaka[r]
 thi r m¹⁵⁾ as [eva]n = [h] tasmin = na [ya]mān
 [a]smīn¹⁶⁾ it¹⁷⁾

Rückseite

- 1 karmā¹⁸⁾ ksetram = biyam = utpatticetas = trṣṇa kledacchudanaū = c =
 a[p]y = [ava] ya[m]¹⁹⁾ = [k] [s] y [v] j²⁰⁾ = j[ā]yamāno jñānā
 ditye ! — [B] ²¹⁾
 2 vinitayor²²⁾ = va[t]idharmmena kṛtaparikarmmanoh asmat maddhanta

1) Ergänze etwa sprtaṣ yath = ādhi[ga]

2) Ergänze pūvakarmma^o 3) Ergänze idan = tu4) Ergänze śarīra^o 5) Ergänze dirghatvāc6) Ergänze mokṣa = tu pari^o 7) Ergänze bhogavan 8) Lies sat9) Lies nirvṛti 10) Lies navratmyada^o 11) Das ā ist unsicher

12) Lies asmīn 13) Ergänze nach K. omānasya 14) Lies kṛyate (t)

15) Lies nach K. bhodakam pṛthuyar 16) Lies asmīn

17) Ergänze größtenteils nach K. vinasge mulka it[er] niścayah kṛtaḥ

18) Lies karmma 19) Ergänze avandh[ya]m

20) Ergänze nach K. evam lokah saṣṣaraj 21) Ergänze Buddhah —

22) Davor stand nach K. gatena v[er]gget a

prativēdhād = uddhrtarivadhadr[*t*]₁[*śa*]₂lyayof[*h*] ś[*u*]₃[*d*]₄[*dha*]₅manasor =
yura ^h₁) yad - e m dhavādijñū(nasy²) = ā]

3 śīslam duḥkham srotasī nirvāṇasya varitāte la! — atah param jñānam =
īdam yatendriyau nīrantaram bhāvayatū³) vimuktaye śī su bhi-
lṣam⁴) = alhīlām ala nīrāmāy[au pā]tu

4 sarve ॐ || Śāriputraprakaraṇe navamo = nlah 9 āryya Suvarnnāḥsi-
putrasy āryy Aśvaghoṣasya kṛts = Śāradatīputraprakaraṇam samā-
ptam [sa]māptāni c = ānlāni nara gyam anu[ṣṭubhe] ccha

K I

Vorderseite

1 [k]rt sv — M tr ⁵) m
2 y l ñ = ca vāyoh ātmeśvaradh[y]ānabalena
kuryyur nna⁶) [y]
3 ryyam munitaryyam⁷) anivāryyam = a[ryya]⁸) [ya]
dam śa
4 [pā]taye — Maudga⁹) — mohāndhasya¹⁰) janasya na-
stasya¹¹) sa
5 [k] [r] — B d a — s āgatam¹²)

Rückseite

1 [B]u[d]dh[ah] — U[p] [t] [s]y ¹³) [y]
2 [d] [v]uddhasya¹⁴) manaso rāgam alpēna yatnena
vuddhe dḍhyāsa[y] ¹⁵)
3 pari¹⁶) tsais = tsis tsih siajanagata[m] ryyanti
4 [rda]vāgniparigatam iva n[ī]la[d]ru[m]an
gaganatala[v]i
5 [s] ²⁰) i [m] [dh]u[gh]rt [m] [ddh]y ²¹) [dā]nām¹⁹)

¹) Ergänze yuayoh

²) d: ist unsicher I's kann v: sein

³) Lies bhāṭayitum

⁴) Lies bhiṣām

⁵) Unter der Zeile vor tra ist tiṣṭja nachgetragen das zu Upatiṣṭya zu ergänzen ist

⁶) atme^o — nna ist später nachgezogen

⁷) Das erste von mir als undeutlich bezeichnete alṣara ist ein nachgetragenes zentralasiatisches mu Auch n: ist nachgetragen Reste des alten n: sind sichtbar

⁸) Lies āryyam ⁹) Das au ist später nachgezogen

¹⁰) mohu, das dha und das sa sind später nachgezogen

¹¹) Das na, das sa und das sa sind später nachgezogen

¹²) Die Zeile ist später nachgezogen Ergänze °karam — Buddha — svāgatam

¹³) Das u ist später nachgezogen Ergänze Upatiṣṭya

¹⁴) Ergänze vīdu^o Das unter der Zeile nachgetragene, später vielleicht wieder getilgte alṣara scheint in Zeile 1 zu gehören

¹⁵) Ergänze vīuddhe = dḍhyāsa¹⁶) Der s Strich ist später nachgezogen

¹⁷) Die Lesung ist unsicher ¹⁸) Ergänze sukhānam

¹⁹) Das alṣara vor dā ist verstümmelt und unsicher

²⁰) Das sa ist nicht sicher ²¹) Ergänze °ghṛtameddhya^o

K IV

Vorderseite¹⁾

- 1 [dh]y mnan = galam + bhava[ti] ²⁾
 2 isrotaso [v] [m] n sy bhaga[v] ³⁾
 ukasya n = otpadya[ti] ⁴⁾ byodalam⁵⁾ prithivyat
 3 n inas e m [k] [i]ti nīśayah L tah⁶⁾ . [k] [m] [s]
 r b u [p] i ⁷⁾ evam loka[h]
 sasyaraj jāyamāno jñanā[d]
 4 [ga]tena mārge[na] na kṛlaparihar
 manoh[a] [d] [s] i[s] [l] [y]o⁸⁾
 5 r e

Rückseite

- 1 ya[v] y r
 2 tyam = iti a gamānen = ās[m]i śres[th]i[pu]
 i[r]e⁹⁾ [s] s [s] y [s]
 3 d idānin tatṛ a gacchamī¹⁰⁾ parikkramya
 hanto¹¹⁾ lhu amodo ganikakule sabahu
 4 tantidhiti[h] n[ha]s[ta] ¹²⁾ sam[ti]i[hā]
 payanti vandhakim a
 5 n kṛia upā[sa]

Was zunächst die Anordnung der Blätter betrifft so geht aus der Tatsache daß die Worte *niladruman gaganatala*¹⁾ und *madhughrtameddhya*²⁾ in K auf dem ersten in C auf dem zweiten Blatte stehen mit Sicherheit hervor daß C 2 wirklich das unmittelbar auf C 1 folgende Blatt ist. Zu gleich ist damit die Unterscheidung von Vorder- und Rückseite für C 1 C 2 und K I gegeben. Schwieriger ist die Frage wie sich C 4 zu C 2 verhält. Inhaltlich steht C 4 den Blättern C 1 C 2 allerdings sehr nahe. Der Kolophon macht es außerdem zweifellos daß es hinter jene Blätter gehört. Zwischen C 2 und C 4 scheint aber noch ein Blatt gelegen zu haben. Die Blätter C 1 und C 4 tragen nämlich am linken Rande Blattzahlen und zwar

¹⁾ Fast sämtliche Buchstaben dieses Seite sind später nachgezogen.

²⁾ Ergänze *nimnan = galam + bhavati*.

³⁾ Ergänze *buddhisrotaso varitamānasya bhagavatā*⁰.

⁴⁾ Ergänze ⁰*het ukasya n = otpadyate*.

⁵⁾ Die Lesung ist durch C gesichert. meine frühere Lesung ist falsch.

⁶⁾ Ergänze *asmin + vināste mukta iti nīśayah kṛtal*.

⁷⁾ Ergänze *larmma kṣetram + bhjam + utpatt cetā*⁰ ⁸⁾ Ergänze ⁰*drṣṭ śalyayoh*.

⁹⁾ Ergänze ⁰*putrena* ¹⁰⁾ Ergänze *tatr + aiva ga*⁰.

¹¹⁾ Ergänze *mañanto* ¹²⁾ Les ⁰*astanā (ṛ)*.

¹³⁾ Das Fragment von K, das dieses Wort enthält, muß ein Stück vom unteren Rande eines Blattes sein und daher zu K I gehört haben.

nach der älteren Weise¹⁾ auf der Vorderseite. Diese Zahlen sind leider stark abgerieben, doch ist auf C 1 der Rest eines Zehners und darunter eine Ziffer erkennbar, die kaum etwas anderes als eine 7 sein kann. Die Ziffer auf C 4 ist ganz unleserlich. Jedenfalls stand aber auf diesem Blatte nur eine Ziffer, es kann also nur ein Zehner oder ein Hunderter gewesen sein. Ist daher die Lesung des Liners auf C 1 richtig, so folgt daraus, daß C 4 das dritte Blatt hinter C 1 gewesen sein muß, und ich habe es demgemäß bezeichnet. Zwischen den beiden Blättern von K muß dann eine noch größere Lucke vorhanden sein. Ein Vergleich von K I mit der Rückseite von C 1 und der Vorderseite von C 2²⁾ zeigt, daß 8½ Zeilen von C ungefähr 7 Zeilen in K entsprechen. Hinter *madhughṛtāmeddhya*³⁾ in K I^a, 5, C 2^a, 4 hört die Übereinstimmung der beiden Handschriften zunächst auf. Sie beginnt erst wieder mit den Worten *nimnan gataṃ bhavati* in K IV^a, 1, C 4^a, 4. Die Lucke umfaßt also, vorausgesetzt, daß das fehlende Blatt C 3 auch 10 Zeilen enthielt, 19½ Zeilen, denen in K 16 Zeilen entsprechen, die gerade zwei Blätter füllen würden³⁾. Zwischen den beiden Blättern von K lagen also ursprünglich noch zwei Blätter, von denen uns nichts erhalten ist oder deren Bruchstücke sich wenigstens nicht als solche erkennen lassen. Ich habe daher die erhaltenen Blätter als K I und K IV⁴⁾ bezeichnet. Vorder- und Rückseite lassen sich bei K IV und C 4 nach dem Inhalt mit Sicherheit scheiden, bei C 4 kommt als äußeres Kennzeichen noch der Kolophon hinzu.

Der Text von C ist ziemlich nachlässig geschrieben. Es kommt eine ganze Reihe von Schreibfehlern vor, so *dharmasenapataye* 1^v, 4 für *°sena*^o, *atrptikaranām* 2^v, 3 für *°karānām nairātmyādarśanāc* 4^v, 3 für *nairātmya*^o, *larmmā* 4^b, 1 für *larmma*, *sata* 4^v, 3 für *satī*, *bhārayatum* 4^b, 3 für *bhāvayitum*, *kṛiyata* 4^b, 5 wahrscheinlich für *kṛiyate bīyadaka*^o 4^b, 5 für *bīyodaka*^o. Auch *nauhlarnnadhārāya* in 1^b, 4 scheint Schreibfehler für *naularnna*^o zu sein. Allerdings wurde das ein sehr auffallender Fehler sein, und eine absolut sichere Entscheidung ist bei dem Fehlen des Zusammenhangs nicht möglich. Die Verwechslung von *nirvṛti* und *nirvṛti* in *nirvṛti* 4^v, 3 findet sich auch in späteren Handschriften nicht selten. Die falsche Schreibung *trbhīś* für *tribhīś* 1^b, 2 beruht wohl auf lokaler Aussprache und hat zahlreiche Parallelen in den Inschriften. Die Schreibungen *parāmmukhībūtah* 1^b, 4 und *asmim vi(naste)* 4^v, 5 sind zu erklären wie *bhaga(vā)m* und *śrṇvam puspā*^o in K, die ich a a O S 31 besprochen habe.

¹⁾ Vgl. meine Bemerkungen über die Paginierung von indischen Handschriften aus der Kuṣāṇa- und Gupta-Periode a a O S 3.

²⁾ Die Vorderseite von C 1 ist viel weitläufiger geschrieben als alle übrigen Seiten und kommt daher für diese Berechnungen nicht in Betracht.

³⁾ Die Anzahl der Zeilen auf der Seite schwankt in K zwischen 4 und 5, siehe a a O S 2.

⁴⁾ Die römische Ziffer ist gewählt, um Verwechslungen mit den Zahlen der einzelnen Fragmente in meiner Ausgabe zu vermeiden.

Gelegentlich finden sich auch Varianten im Texte von C und K. Die Lesung *nimnagatam* in C 4^v, 4 gegenüber (*ni*)*mnan gatam* in K IV^v, 1 ist unerheblich. Über *bi[ṣo*]ḍalaprithv(ya)r°* in C 4^v, 5 gegenüber *biṣodalam prithvīr°* in K IV^v, 2 laßt sich nichts sagen, da der Zusammenhang unklar ist. Wichtig aber ist die Lesung *anivāryyāniryam* in C 1^v, 3f, wo für K IV^v, 3 nur *anivāryam* bietet. Die Steigerung des Anuprasa in C¹) laßt kaum einen Zweifel, daß hier die bessere Lesart vorliegt. Es bestätigt sich also, was schon nach den zahlreichen späteren Textänderungen in K zu vermuten war, daß K trotz ihres hohen Alters keine sehr sorgfältige Handschrift war. Eine andere Stelle, in der die Handschriften auseinander gehen liegt vielleicht in C 2^v, 3 K I^v, 6 vor C heist *[khū [m = a]rtrp kar[a*]nām paridāhātmalānām*, während K *suḥhān[ā] [dā]nām [s]* hat. Bei der Verstümmelung des Textes in K ist aber ein sicheres Urteil nicht möglich.

Eine fortlaufende Übersetzung des Stückes, das uns in C und K I KIV^v vorliegt laßt sich bei der Luckenhaftigkeit des Textes nicht geben. Über den Inhalt im allgemeinen aber kann kein Zweifel bestehen. Die hier vorliegenden Fragmente enthalten die Szene der Aufnahme des Śariputra und des Maudgalyāyana durch den Buddha. Redend scheinen in der ganzen Szene nur die vier Personen aufzutreten: der Buddha, Śariputra, Maudgalyāyana und die Person, die den Buddha mit seinen drei Schülern in einem Verse verherrlicht, gerade aus diesem Verse geht aber hervor, daß der Buddha noch von einem Mönche begleitet war²).

Zunächst ruht eine Person wahrscheinlich Maudgalyāyana³) die Macht der *śiddhis*, die durch Erkenntnis und Askese erlangt werden. Er schließt mit einer Upajati Strophe⁴)

○ — ○ — — ○ — — — — — ○ — — — — — m ca rāyoh |
atmeśvaradhyānabalena kuryur na yoginam duḥkaram asti (k) i (mest) ||
' und des Windes⁵) durften sie wohl durch die Kraft des Nachdenkens über den Ātman und den Isvara machen, es gibt nichts was einem Yogin schwer fiele.'

Śariputra erwidert kurz: worauf der Buddha zunächst ihn auffordert: den von den Besten zu wählenden Wandel eines Weisen, den edlen und widerstehlich gewaltigen zu wandeln'. Śariputra willigt ein und der

¹) Es ist etwa zu lesen: (ca)ryyam utta(ma)ryyam nūnicaryyam anivāryyam rīryyam āryam.

²) Daß die beiden ungennanten Personen ein Śramaṇa und Kaulin¹) waren, wird später gezeigt werden.

³) Darauf weist das M in K I^v, 1.

⁴) Ich gebe die Strophen in normaler erster Selbsteinbung. Eingeklammerte Buchstaben und Silben sind ergänzt.

⁵) Sicherlich war hier vom Wandel 'auf dem Pfade des Windes', *paranapathana*, wie es Buddha I 85 f. 86 f. die Red. Die Fähigkeit zu fliegen wird in dem allegorischen Drama an erster Stelle unter den *śiddhis* genannt, siehe z. B. O S 17f.

Dann wendet sich der Buddha an die beiden neu gewonnenen Schüler, 'die durch ihre früheren Taten vorbereiteten, von Egoismus freien' Von dem folgenden Gespräche ist aber so gut wie nichts erhalten, da, wie oben bemerkt, hinter C 2 ein ganzes Blatt fehlt und auch die letzte Zeile von C 2 und die erste von G 4 nahezu völlig verloren ist. Wahrscheinlich waren in Rede und Gegenrede philosophische Fragen behandelt. Insbesondere scheint sich der Buddha gegen die Lehre vom Ātman gewendet zu haben, wie sie im Buddhacarita dem Ārada Kālāma zugeschrieben wird. Er schließt seine Ausführungen mit einem Śloka ab: 'Diese Feinheit der Buddha, die vom Körper befreit ist, die als Ātman bezeichnet wird, diese' —

śukṣmatvāc caiva doṣānāṃ avyāpārū ca cetasaḥ |

(d)u(rghatvā)d āyusā caiva moks(as tu) parikalpyate ||

'wird, weil die Unvollkommenheiten gering sind, das Denken ruht und die Lebensdauer lang ist, (fälschlich) für die Erlösung gehalten'.

Śāriputra erwidert in längerer Rede. Er erkennt ruckhaltlos die Argumente des Meisters an: 'Solange man am Ātman festhält, gibt es kein vollständiges Nirvana, durch die Erkenntnis der Ātmanlosigkeit tritt es ein'. Er vergleicht dann das allmähliche Schwinden der Buddha¹⁾ mit dem Versiegen eines Flusses. Die Einzelheiten des breit ausgeführten Bildes werden bei der mangelhaften Überlieferung allerdings nicht klar. Den Schluß seiner Rede bildet wiederum eine Strophe, im Śālini-Metrum

karma kṣetram biyam utpatticetas

trsnā kledacchādanam apy ara(nāh)yam |

evam lokah sasyavarj jayamano

jñanaditye — ∪ — — ∪ — t ∪ ||

'Das Karma ist das Feld, der Same, der Wille zum Leben, der Durst, die Befeuchtung, die sicher wirkt, so wie die Saat entstehend werden die Wesen durch die Sonne des Wissens'.

Noch einmal wendet sich der Buddha an die beiden Schüler, die er preist als 'die nach der Weise der erzogenen durch den Dharma der Asketen gereinigten, die klaren Sinnes sind, da der Stachel der mannigfachen falschen Lehren herausgezogen ist infolge dieses Erfassens der Wahrheit'. Dann spricht er den Segenswunsch²⁾

ataḥ param jñanam idam yatendriyau

nirantaram bhūvaytum vimuktaye |

śi — su bhikṣām akhīlam ala ∪ —

nirāmayaṃ pūtu ∪ — ∪ — ∪ — ||

Um von nun an dies Wissen gezugelten Sinnes ständig zu pflegen mit der Erlösung als Ziel, vollständiges Almosen, frei von Krankheit, schütze euch beide.

Damit treten alle ab.

¹⁾ Buddha ist hier offenbar dasselbe wie Vyākṛāna.

²⁾ Im Vamśastha-Metrum.

Nach dem Kolophon¹⁾ bildet diese Szene den Schluß des neunten und letzten Aktes des Śāriputra- oder Śāradvatīputraprakaraṇa, eines Werkes des Āśvaghoṣa, des Sohnes der Suvarṇakṣī. Suvarṇakṣīputra ist der Beiname, der dem berühmten buddhistischen Dichter auch in dem Kolophon des vor einiger Zeit entdeckten Saundarānandakāvya²⁾ und in dem Kolophon der tibetischen Uebersetzung des Buddhacarita gegeben wird³⁾. An der Identität der Personen ist also nicht zu zweifeln. Der Dichter hat überdies gewissermaßen dem Werke selbst seine Signatur gegeben: der oben erwähnte Śloka *sūlmatvāc caṇa doṣānām* usw. ist ein wörtliches Zitat aus seinem Buddhacarita (12, 73)⁴⁾.

Āśvaghoṣas Bedeutung für die Geschichte der vorklassischen Literatur wird durch den neuen Fund in noch helleres Licht gerückt. Die Tradition ruht seine Vielseitigkeit. Sie stellt ihn ebenso hoch als Gelehrten, der das ganze brahmanische Wissen seiner Zeit besaß, wie als Musiker und Komponisten, der mit seinen Liedern die Leute auf den Märkten von Puspapura so zu bewegen wußte, daß sie die Heimat mit der Heimatlosigkeit vertauschten. Wir kennen ihn als Verfasser von Epen und Erzählungen, die einst ganz Indien las und die zu dem Besten gehören, was uns an Kāvya Poesie erhalten ist, als Metaphysiker, der den Grund zu der Lehre des Mahāyāna legte, die bis auf die Gegenwart einen großen Teil der buddhistischen Welt beherrscht hat, als Theologen, der mit den Waffen einer oft spitzfindigen Dialektik für seinen Glauben kämpfte⁵⁾. Von dem Dramatiker Āśvaghoṣa aber hatten wir bis jetzt keine Kunde. Zu einem Urteil über den Wert seiner Leistungen auf dem Gebiete des Dramas reicht das uns Erhaltene nicht aus. Die Tendenz, zu belehren und zu erbauen, die bei ihm, dem buddhistischen Mönch, allerdings nie ganz fehlt und in der er selbst sicherlich in erster Linie die Berechtigung seiner Dichtung gesehen hat, tritt jetzt durch die Schuld der mangelhaften Überlieferung wahrscheinlich viel stärker hervor, als es der Fall sein würde, wenn wir das ganze Werk vor uns hätten. In der uns erhaltenen Szene war das Vorherrschende des lehrhaften Elementes schon durch den Stoff bedingt. Welch eine falsche Vorstellung wurden wir uns aber vom Buddhacarita machen, wenn uns davon zum Beispiel nur die Begegnung des Buddha mit Arāḍa Kālāma im zwölften Gesange überliefert wäre! An einer Stelle läßt sich aber doch erkennen, daß Āśvaghoṣa ein feines Empfinden für das dramatisch Wirksame besaß. Die Tradition war, daß der Buddha, als er Śāriputra und

¹⁾ Hinter dem eigentlichen Schlusse *saṃāptāni cānāni nava* stand offenbar noch ein Schreibervers.

²⁾ Haraprasād Shāstri, Journ. Proc. As. Soc. Beng. Vol. 5, p. 165 ff.

³⁾ Thomas, Ind. Ant. Vol. 32, p. 350.

⁴⁾ Ähnlich verweist Āśvaghoṣa auch in seinem Sūtrālamkāra zweimal auf das Buddhacarita, siehe S. Lévi's in der nächsten Note angeführte Abhandlung, p. 79.

⁵⁾ Für die Nachweise im einzelnen siehe S. Lévi's ausgezeichnete Abhandlung: 'Āśvaghoṣa, le Sūtrālamkāra et ses sources', Journ. As. S. X, T. 12, p. 57 ff.

Maudgalyāyana von ferne kommen sah, sich an die Mönche in seiner Umgebung wandte und prophezeite, daß sie seine besten Jünger, 'das gesegnete Paar' (*bhadrayuga*), werden wurden. So heißt es Mahāvagga I, 24, 3 *addasa kho bhagava te Sāriputta Moggallāne dūrato 'ra āgacchante | disvāna bhikkhu āmantesi | ete bhikkhave die saṅghakā āgacchanti Koṭito Upatisso ca | etam me sūvakayugam bhavissati aggam bhaddayugan ti*¹⁾ Ebenso erzählt Āśvaghoṣa die Begebenheit in seinem Epos (17, 19²⁾), nur ist der Inhalt der Weissagung hier noch bestimmter 'Aśa Bhagavat der große Rai, von der Schar seiner Schüler umgeben, die beiden von ferne erblickte, sprach er zu den Bhiksus 'Hier kommen meine beiden gesegneten (*bhadra*) Junger, die besten unter den Weisheitsbegabten (*prajñāta*) und unter den Wunderkräftigen (*ṛddhima*)'³⁾ In dem Drama aber laßt er den Buddha die Prophezeiung bei der Aufnahme direkt an die beiden Junger richten. Er hat sich also nicht gescheut, um der Bühnenwirkung willen die Tradition zu verlassen.

Das Stück wird ein Prakaraṇa genannt. Nach den Theoretikern⁴⁾ ist der Stoff des Prakaraṇa dem bürgerlichen Leben entnommen und von dem Dichter frei erfunden, und der Held ist ein Minister, ein Brahmane oder ein Kaufmann stets aber ein fester und ruhiger Charakter (*dhīraprasānta*), der trotz aller Hindernisse das Ziel seines Strebens auf dem Gebiete des Dharma, Artha oder Kama erreicht. Die Heldin gehört den besseren Ständen an (*kulastrī*, *kulajā*) oder ist eine Hetäre. In einem Punkte, in der Stellung und dem Charakter des Helden, stimmt jedenfalls unser Prakaraṇa mit dieser Definition überein. Wieweit der Stoff von dem Dichter selbständig erfunden war, laßt sich nicht sagen, die Anlehnung an historische Ereignisse, wie wir sie in der Schlußszene und, wie wir sehen werden, überhaupt in den letzten Akten finden, schließt nicht aus, daß die eigentliche Fabel des Stückes auf freier Erfindung beruht. Die Frage, wer die Gegenspielerin war, laßt sich nicht beantworten. Die in den Fragmenten von K so häufig

¹⁾ Die Geschichte wird dann noch einmal erzählt.

²⁾ Diese und die S 406 angeführte Stelle aus der tibetischen Übersetzung des Buddhacarita hat mir Hr. Dr. Sieglung freundlichst aus seiner Abschrift des Werkes mitgeteilt.

³⁾ *slob mahi sder bcas de niḍ rgyan ma nas gziḡs nas
bcam idan dran sran chen pos dge alon rnam la gsus
des rab can dan rdzai hphruḡ idan pa rnamḡs kyi gtso
kho bohi mchog gi slob ma hdi gñis hdir lons so*

Vgl. Fo sho lung tsan king 1405f. In Schnefners tibetischer Lebensbeschreibung a a O S 256 tritt der Punkt, auf den es hier ankommt, nicht deutlich hervor.

Darauf wurden sie samt ihren Schülern von Bhagavat aufgenommen, welcher den Śāriputra den vorzüglichsten der mit Weisheit Begabten, den Maudgalyāyana den vorzüglichsten der mit Wunderkraft Begabten, beide aber das glückliche Musterpaar nannte.

⁴⁾ Bhar 18 96ff., Sah 511f., Daś 3, 35ff.

genannte Hetare gehört, wie später gezeigt werden wird, einem anderen Drama an

Das Śāriputraprakarana war in 9 Akte geteilt Auch diese große Zahl von Akten stimmt mit der Praxis der klassischen Zeit überein Die späteren Prakaranas, Mrechakatikā Mālatīmādhava, Mallikāmaruta haben je 10 Akte Bemerkenswert ist übrigens daß hier ebenso wie in den beiden anderen Aktschlüssen von K kein besonderer Titel des Aktes angegeben wird

Für die Sprache und Metrik ergeben die Fragmente von C nichts Neues Daß der Buddha und seine Schüler Sanskrit sprachen, hatte ich schon aus den Resten von K geschlossen (a a O S 30) Nicht unwichtig für die Entwicklungsgeschichte der dramatischen Technik ist aber der Schluß unseres Prakarana Der Ausgang des klassischen Dramas ist an ganz feste Formen gebunden Eine Nebenperson fragt den Helden ob sie ihm noch etwas Liebes erweisen könne¹⁾ Mit der stereotypen Formel *atah param api priyam asti*²⁾ versichert der Held, daß er keinen Wunsch mehr hege als den einen dem er dann in der Prasasti oder Bharatavakya genannten Schlußstrophe Ausdruck gibt³⁾ Dieser Segenswunsch ist gewöhnlich ganz allgemein gehalten, nur selten, wie z B in der Śakuntalā im Mālavikāgni mitra im Mudrārāksasa nimmt er auf die Personen und Verhältnisse des Dramas Bezug Die Prasasti hat nun auch Aśvaghosa und wenn sie auch nicht vollständig überliefert ist so geht doch aus den Dualen *yatendriyau* und *nṛāmayau* mit Sicherheit hervor daß sie nur den beiden Jungern galt Aber sie ist nicht dem Helden in den Mund gelegt und vor allem fehlt die typische Überleitung obwohl sie sich in dem Gespräch zwischen dem Buddha und Śāriputra mit Leichtigkeit hätte herstellen lassen Wir dürfen daraus wohl schließen daß sie in dem vorlassischen Drama noch nicht gebräuchlich war

Es bleibt endlich noch eine Frage zu beantworten Wir haben gesehen daß einige Bruchstücke von K einer Handschrift des Śāriputraprakarana angehören können wir auch die übrigen Bruchstücke von K diesem Drama zuweisen? Für diese Frage ist das Blatt K IV von entscheidender Bedeutung Die eine Seite dieses Blattes enthält wie der Vergleich mit C 4 zeigt den Schluß des Śāriputraprakarana Auf der anderen Seite aber findet sich nichts dem Text von C Entsprechendes obwohl der Text auch dieser Seite zweifellos aus einem Drama stammt Daraus folgt daß diese Seite die Rückseite ist und daß hier ein neues Drama begann Es bestätigt sich also was ich schon aus anderen Gründen vermutet hatte (a a O S 16) daß K eine Sammelhandschrift war Eine Personenangabe ist nun zufällig in K IV^B nicht erhalten, den einzigen Anhaltspunkt für die Be-

¹⁾ Mei t lautet die Formel *atah te bhujah priyam upakaromi*

²⁾ Sie wird nur sehr selten variiert z B im Venusmilitär

³⁾ Im Mudrārāksasa wird jene Versicherung und der Segenswunsch zwischen Candraguṭta und Rāksasa geteilt

stimmung des zweiten Dramas bieten daher die Worte (*ma*)*hanto lhu āmodo ganilāhule*¹⁾ Da hier von einer Hetare die Rede ist, so ist anzunehmen, daß auch die übrigen Fragmente von K, in denen die Hetare Magadhavati auftritt oder erwähnt wird, diesem Drama angehören. Nun erscheint aber die Hetare zusammen mit dem Nāyaka (4, 8, 16, 29, 51), mit Dhānañjaya (8, 16, 29), dem Bösewicht (4, 37), dem Viḍūṣaka (4, 29), Mādha^o (38) und der Dienerin (44), in 16 spricht sie von Somadatta. Es mußten also auch alle Fragmente, in denen diese Personen genannt werden, und damit nahezu das gesamte Material außer den paar Stücken, die durch C als Teile des Śāriputraprakaraṇa beglaubigt sind, aus dem Hetarendrama stammen. Das ist an und für sich nicht unmöglich, ein Umstand spricht sogar entschieden dafür. Der Held, der Nāyaka, wie er in diesem Stück stets genannt wird, kann kaum Śāriputra gewesen sein, sein Name war vielmehr wahrscheinlich, wie ich a a O S 19 bemerkt habe, Somadatta. Auch wird Śāriputra in C in den Bühnenanweisungen immer mit seinem Namen genannt, und es ist nicht anzunehmen, daß K darin von C abwich. Allerdings müssen auch in dem Hetarendrama Śāriputra und Maudgalyāyana aufgetreten sein, denn in 4 wird Maudgalyāyana zusammen mit dem Nāyaka, Magadhavati, dem Bösewicht und dem Viḍūṣaka genannt, und in 10 beginnt eine Rede des Dhānañjaya *Śāradvati*, was sicher zu *Śāradvatiputra* zu ergänzen ist. Im einzelnen wird sich die Zugehörigkeit der Fragmente von K genauer erst bestimmen lassen, wenn der eigentliche Stoff des Hetarendramas nachgewiesen ist, einigen aber glaube ich doch schon jetzt ihren Platz anweisen zu können.

Es scheiden zunächst aus die zu einem Blatte gehörigen Fragmente K 1 und 2. Für den Nachweis, daß diese aus einem allegorischen Drama stammen, verweise ich auf meine frühere Abhandlung.

Zu dem Śāriputraprakaraṇa stelle ich außer den durch C gesicherten Stücken die in K I und K IV vereinigt sind, noch die Fragmente 3, 14, 15, 32, 54, 55, 56, 55.

Das Fragment K 3 kann dem Hetarendrama nicht angehört haben, da es, wie a a O S 24 gezeigt, den Anfang eines Stückes enthält. Wollen wir nicht noch ein viertes Drama annehmen, wozu nicht der geringste Grund vorliegt, so kann dies nur der Anfang des allegorischen Dramas oder des Śāriputraprakaraṇa sein. Außerlich stimmt das Blatt aber mehr mit den Fragmenten des letzteren überein. Und dazu kommt ein zweites. In Z 3 der Vorderseite finden sich die Wortreste [p] [l] [ra]ne, die ich jetzt zu *prakaraṇe* ergänze. In der Prastāvanā des Śāriputra Spīles, das ausdrücklich ein Prakaraṇa genannt wird, dürfen wir dieses Wort erwarten, während das allegorische Drama kaum diese Bezeichnung gehabt haben

¹⁾ Mit dem *breghāsputra* in Z 2 ist viel viel anzufangen, noch weniger natürlich mit dem *upāśa* in Z 5 dessen Ergänzung zu *upāśala* nicht sicher ist.

kann Mir erscheint es daher nahezu sicher, daß uns in K 3 der Anfang des Śāriputraprakaraṇa vorliegt

Die Fragmente K 14, 15 und 32 werden, wie ich nachtraglich erkannt habe, durch die äußere Beschaffenheit, vor allem durch die Ähnlichkeit in der Aderung und dem Verlauf der Blattrippen, wie durch den Inhalt als Teile eines Blattes erwiesen¹⁾ Zwischen 14 und 15 fehlen drei Akṣaras, zwischen 15 und 32 ein bis zwei An 14 und 15 hat sich außerdem noch je ein kleines Stück ansetzen lassen Auf der von mir früher als b bezeichneten Seite von 14 vermag ich jetzt am linken Rande auch Spuren der Blattzahl zu erkennen Diese Seite wurde also die Vorderseite sein Der Text lautet

Vorderseite

- 1 *m[ā]nena sarvatragate²⁾ kha*
[l]u³⁾ [j]ñ [n] [k] [t]ū⁴⁾ [n] = k [t]t [v]y⁵⁾
 2 *v[ā]lavyam⁶⁾ apar[ā]m[ā]rtātham avaptukāmena⁷⁾ satsannikarse khaṭu*
pp[r]jayatitavyam mayā h[ā]⁸⁾ [m] [g] [t] [dh] [m]m [s]
[dh]y m n th m gg mrtam⁹⁾ upalabdham bh[ā]kṣum = āsū-
[ddya]
 3 *[jādar]e[na]¹⁰⁾ s tmatibhīr alab[bb]h[ā]m¹¹⁾ yat rat[ā] āsurat[ā] =¹²⁾*

¹⁾ Dies Blatt ist für die Handschriftenkunde nicht ohne Interesse Die Malinstrophe in Z 2 der Vorderseite läßt erkennen, daß am rechten Ende 13 Akṣaras fehlen, die 7,5—8 cm erfordern Der erhaltene Teil des Blattes mißt 36 cm Das ganze Blatt wurde also höchstens 44 cm lang gewesen sein Das dem Hetarendrama angehörige Fragment 27 und das Fragment 65, dessen Zugehörigkeit nicht zu bestimmen ist, führen aber auf eine Blattlänge von 54—55 cm (a a O S 2) Es ist daraus meines Erachtens nicht zu folgern daß das Śāriputraprakaraṇa ursprünglich eine besondere Handschrift bildete, die erst später mit der Handschrift des Hetarendramas zusammengelegt wurde, denn in K IV beginnt, wie wir sahen, das Hetarendrama auf demselben Blatte, auf dem das Śāriputraprakaraṇa endet Es zeigt nur, daß man sich in der Kusanazeit noch nicht wie in späterer Zeit die Mühe gab, die Palmblätter genau gleichmäßig zu schneiden Auch die Höhe der Blätter differiert ja nicht unerheblich, wie ich a a O gezeigt habe Das Blatt, dem Fragment 7 angehörte ist wahrscheinlich noch kürzer gewesen als unser Blatt Der erhaltene Teil ist 10 cm lang In der zweiten Zeile der Vorderseite beginnt eine Śārdūlavikṛitastrophe, die in der dritten Zeile endet Es fehlen 53 Akṣaras, die gegen 30 cm erfordern Die Länge des Blattes betrug danach nur 40 cm

²⁾ Das zweite ra ist später nachgezogen, tra ist später eingefügt

³⁾ Das kha ist später nachgezogen ⁴⁾ Ergänze jñānaketū^o (t)

⁵⁾ Ergänze kartavyam ⁶⁾ Das Wort ist später nachgezogen

⁷⁾ mavaptu ist später nachgezogen Lies avaptu^o

⁸⁾ mayā h[ā] ist später nachgezogen

⁹⁾ Ergänze ōgatadharme śādhya māne = tha mārgge tad = amrtam

¹⁰⁾ Das jā ist nicht sicher, ich halte es aber für wahrscheinlicher als nā, wie ich früher las

¹¹⁾ Der Annivāra ist später nachgezogen Ergänze sthūmatibhīr = alabbhyaṃ

¹²⁾ zu ist später nachgezogen Ergänze yat = surat[ā] = c = āsurat[ā]

ca—ri jhāya e[ti] jīlassa¹⁾ vacanam sumiya apu
ru mukhavannena añ[ñ]jam rīya²⁾

brāhmaca [yy] ³⁾

[gatay]au⁴⁾

Rückseite

lam = prayā⁵⁾

m = [e]yan = m[e]⁶⁾ ta

[nā]śanama[ll] [a]gnir = hi m[e] śaranam [ā]padī sin
dhur = usne⁷⁾ [m] [g] h āro = ddhvanī m h t [m] s [p]pr ⁸⁾

3 upadeso⁹⁾ edisassa bambhanayanassa¹⁰⁾ anuggahako¹¹⁾ bh [ti]
[r] ¹²⁾ — kiñ ca varnnāware [m] = padīṣtam¹³⁾ = āturbhīyo
na rogappraś[ś] [n]jaya¹⁴⁾ bhavati kim varnnan¹⁵⁾ = ta
4 t na dahanakarmā¹⁶⁾ bhavati¹⁷⁾ āho nīkṛtavarunen¹⁸⁾ = ākhyatam =
usnaparigatay¹⁹⁾ = oḍaḥan na prahlāda[m] ²⁰⁾ t

t e e t

5 itamahēn ād ²¹⁾ = abam

Wir haben hier einen Dialog zwischen dem Vidūsaka und einer Sanskrit
sprechenden Person, die ich früher nicht habe bestimmen können. Jetzt
sehe ich, daß es Śariputra ist. Die Personenangabe in Zeile 3 der Rück-
seite ist allerdings verstümmelt, aber die Buchstabenreste lassen doch
deutlich erkennen, daß Śarī dastand. Auch der Inhalt der Szene läßt sich
jetzt angeben. Śariputra sagt: „Wer der muß überall das Banner

¹⁾ Ergänze iḍi — bho upajjhaya etassa pavajjatasā

²⁾ vacanam — rīya ist später nachgezogen. Ergänze apuruvamulha^o

³⁾ Les brahmacariya^o. Der ā Strich ist d. utlich

⁴⁾ Ergänze gīṭayaurana^o (?) ⁵⁾ tamprajā ist später nachgezogen

⁶⁾ nma ist später nachgezogen

⁷⁾ agnir — usne ist später nachgezogen n āpadī ist nicht sicher

⁸⁾ m — ppr ist größtenteils später nachgezogen. Ergänze murgayā und ma
hatamasa pīraciṣṭe

⁹⁾ u und das o von so sind später nachgezogen

¹⁰⁾ ssa bambhana ist später nachgezogen

¹¹⁾ ha ist später nachgezogen

¹²⁾ Ergänze bhāti — Śarī. Die Ergänzung zu bhōti: t n ist möglich

¹³⁾ Ergänze varnāware = āgādham = upadīṣtam

¹⁴⁾ turbhīyo und ro ist später nachgezogen. Ergänze opprasamāṇa

¹⁵⁾ Der i Strich von ki und m a sind später nachgezogen

¹⁶⁾ Das r und der ā Strich: t später nachgezogen

¹⁷⁾ Der i Strich: t später nachgezogen

¹⁸⁾ dlo der i Strich von ni und mne = nī später nachgezogen

¹⁹⁾ Les oḍaṭṭay = o^o

²⁰⁾ Auch die Lesung dā i t möglich. Der Sinn spricht aber für da. Ergänze
prahlādam = ā vāhā

²¹⁾ Ergänze on ahendrād

des Wissens (?)¹⁾, wer unermeßlichen Gewinn zu erwerben trachtet, der muß sich Muhe geben bei den Guten Denn ich' — und nun geht die Rede in Verse über²⁾ —, 'ich habe, während ich den Dharma der ubte, am Wege einen Mönch getroffen, von dem ich die Unsterblichkeit erlangte, die trotz ihres festen Willens nicht Götter noch Teufel zu erlangen vermögen'

○ ○ ○ m ○ g(a)t(a)dh(ar)mme s(ā)dhya(m)(ā)n(e)th(a) m(ār)gg(e)
(tad a)mrtam upalabdham bhikṣum āsāddya — — |
○ ○ ○ ○ ○ — — — — — jadarena

s(th)itamatibhr alabbh(y)am yat (su)raṁs (c)āsurāṁs ca ||

Der Vidūsaka erwidert 'O Meister, seit du die Rede jenes Mönches vernommen hast, (zeigst du) eine Gesichtsfarbe wie nie zuvor (und) gleichsam anderes ' Es folgt eine Lucke Hier muß der Vidūsaka dem Śāriputra vorgehalten haben, daß es ihm als Brahmanen nicht ziemte, die Lehre eines Mannes aus der zweiten Kaste anzunehmen Śāriputra weist ihn zurück, man müsse das Heil ergreifen, von wessen Hand es auch geboten wurde Er spricht zunächst in Versen³⁾

— — — — — m iyan me
t — — — — — nāśanamall — — — — — |
agnir hi me śaranam āpadi sindhur use
m(ā)rgg(a)h środdhīṁ m(a)h(ā)t(a)m(a)s(ā) ppr(ar)iste ||

denn das Feuer bietet mir Schutz wenn es kalt ist⁴⁾ der Strom in der heißen Jahreszeit und der Weg des Heils wenn die Reise ins Dunkle geht' Und als der Vidūsaka noch einmal bemerkt '(Diese) Lehre scheint (mir) für solche Brahmanen wie wir es sind⁵⁾ nicht⁶⁾ gerade günstig zu sein da bricht Śāriputra leidenschaftlich los 'Wie, bringt etwa eine Arznei den Kranken keine Heilung, wenn sie von einem Manne aus niedrigerer Kaste verordnet ist' brennt etwa nicht, oder bringt etwa das Wasser dem von Hitze Gequalten keine Erquickung wenn ein Mann von geringer Kaste es ihm angezeigt hat?'

Ich habe früher (n n O S 21) den Vers über die Erlangung der Unsterblichkeit auf das Erlebnis des Buddha bezogen Das erweist sich jetzt wo der Zusammenhang des Textes klar ist, als falsch Śāriputra spricht von seiner Begegnung mit Āśvajit, durch den er die erste Kunde von der Lehre des Buddha erhielt Die darauf folgende Bemerkung des Vidūsaka stimmt genau zu der Tradition Im Mhāyagga (f, 23, 6) wird geschildert,

¹⁾ Der Satz von *omānena* — *karttāyā* stimmte im Bau offenbar genau mit dem folgenden Satze *aparimūḍa* — *ppra-jatitāyā* überein

²⁾ Mālini Strophe ³⁾ Vasantatilakā Strophe

⁴⁾ Das muß meines Erachtens der Sinn sein Die Lesung *āpadi* ist unsicher

⁵⁾ Das scheint der Sinn von *edha* zu sein Der Vidūsaka stellt sich in seinem Selbstgefühl als Brahmane auf eine Stufe mit Śāriputra

⁶⁾ Die Ergänzung der Negation wird durch den Sinn gefordert

wie Maudgalyāyana den Śāriputra erblickt, als er von der Unterredung mit Āśvajit zurückkommt 'Deine Miene, Freund', sagt er zu ihm, 'ist hell, deine Farbe klar und rein, hast du etwa die Unsterblichkeit gefunden? (*uppasannāni kho te āruso indriyaṇi | parisuddho chaṭṭanno pariyoḍāto | lacce nu tvaṃ āruso amatam adhigato*) In seinem Buddha carita gibt Āśvaghoṣa den alten Bericht getreu wieder. Hier (17, 16) sagt Maudgalyāyana zu Śāriputra 'O Bhikṣu, durch welche Wahrheit gleichsam ein anderer geworden, nahnst du ruhig und froh? Hast du etwa heute die Unsterblichkeit (*amṛta*) gefunden? Dieses heitere (*prasanna*) Antlitz ist nicht ohne Ursache!'. Die zum Teil wörtliche Übereinstimmung mit der Stelle im Drama fällt hier sofort ins Auge.

Es kann darnach keinem Zweifel unterliegen, daß jene Szene aus dem Śāriputraprakaraṇa stammt. Offenbar schloß sich die Unterredung mit dem Vidūsaka unmittelbar an die Begegnung mit Āśvajit an. Dann begab sich Śāriputra zu Maudgalyāyana, teilte ihm seine Erlebnisse mit, und beide suchten nun den Buddha auf, worauf die Aufnahme in den Orden erfolgte, wie sie uns in der Schlußszene vorhegt.

Das Blatt ist aber nicht nur für die Rekonstruktion des Stückes wertvoll. Fast noch wichtiger ist, daß es beweist, daß der Vidūsaka in dem Śāriputraprakaraṇa auftrat und uns überdies zeigt, welche Rolle er hier spielte: er ist der Begleiter des Śāriputra genau so wie er im Nataka den König oder in der Mrechakatika den Cārudatta begleitet. An und für sich ist natürlich die Idee, einem nur der Hoffnung auf Erlösung lebenden Bettelmönch — denn das war Śāriputra schon, ehe er in den buddhistischen Orden trat — die lustige Person zum Gefährten zu geben, absurd. Wenn es doch geschieht, so beweist das, daß die Verbindung des Vidūsaka mit dem Helden, er mag sein, wer er will, zu Āśvaghoṣas Zeit schon ein so festes Gesetz der Bühne war, daß der Dichter sich ihm nicht entziehen konnte. Für den guten Geschmack Āśvaghoṣas spricht es aber, daß er wenigstens in der feierlichen Schlußszene, wo der Stifter der Religion selbst auftritt, die lustige Person ferngehalten hat¹⁾.

Zum Śāriputraprakaraṇa lassen sich weiter mit ziemlicher Sicherheit die Fragmente K 54—56 stellen. Fragment 56 ist durch zwei Stücke vergrößert worden, so daß der Text jetzt lautet:

a 1

ddhatah — [K] ndi²⁾ — bhagavan et kh³⁾

¹⁾ *dge alon de , d gaṅ giṅ g'an blin gyur pa ste
briṅ yan yan dag dgaṅ zin ne bar soḥ
khyed ljaṅ lchi med ci ig de rin thob pa ste
d'in ni rab tu daṅ hdi gyan teḥgs med ma yan*

Die zweite Zeile hat zwei Silben zu wenig. Vgl. Fo sho hung tsan king 1401f.

²⁾ In der ganzen Schlußszene kommt bekanntlich kein Prakrit vor. Daß der Vidūsaka hier fehlte, ist daher sicher.

³⁾ Ergänze *kauṇḍi*.

⁴⁾ Wahrscheinlich ist *etau khali* zu ergänzen.

² (caratām ||)¹⁾ l[ɪ]ñc[ɪ]d aty la²⁾ ɪl[ɪ] [paś] ā[m]ɪ³⁾
³ [y]
b ¹ [k] [m] [l] [s] [d]r[s] ⁴⁾ l n [y]
² [g]au[ra]ve[n] ⁵⁾ mānau nyast [d] ⁶⁾ n t
³ (vanasya ||)⁷⁾ dāha h ślām so⁸⁾ bhū-
s ara⁹⁾

In 54b¹ lese ich jetzt

śkarot[ɪ] ɪ[du] jñ[ā]nasya jñā[n]

vidu ist zu *viduso* oder einem anderen Kasus des Wortes zu ergänzen, und die Zeile enthält ebenso wie 56b₃ Reste einer Śārdūlavikṛita Strophe, die a a O S 29 nachzutragen sind

Die äußere Beschaffenheit macht es wahrscheinlich, daß die drei Fragmente demselben Blatte angehören, wenn sich auch die Lage der einzelnen Stücke zueinander nicht bestimmen läßt. Die Gründe, die mich veranlassen, es dem Śāriputraprakaraṇa zuzuweisen sind die folgenden. Śāriputra und Maudgalyāyana werden in 54 erwähnt¹⁰⁾. Zweimal, in 55 und 56, wird in den Personenangaben Kaundinya genannt. Es ist ferner der Buddha anwesend, denn in 55 redet Kaundinya eine Person mit *bhāgavan* an, dem speziellen Titel des Buddha. Das Wort kommt außerdem noch einmal im Text von 54 vor. Es handelt sich hier also um eine Szene, in der der Buddha Śāriputra, Maudgalyāyana und Kaundinya auftreten. Das erinnert sofort an die Schlußszene in der wie wir oben sahen, der Buddha zusammen mit Śāriputra, Maudgalyāyana und einem dritten dort nicht genannten Schüler erscheint. Vom historischen Standpunkte läßt sich gegen die Annahme, daß Kaundinya der Aufnahme des 'edlen Paares' beizuhilfen, nichts einwenden, denn Kaundinya war bekanntlich schon geraume Zeit vorher der Junger des Buddha geworden. In der Schlußszene muß aber noch eine fünfte Person aufgetreten sein, die den Śloka *tribhūh śreyāh parivṛtaḥ* usw. sprach, da dieser weder dem Buddha noch einem der drei Junger selbst in den Mund gelegt sein kann. Auch diese Person ist in den Fragmenten erwähnt. In 54b₂ steht *tau Śāriputra Maudgalyāyanau śramanān*, in 54a₂ *tataḥ pravṛtānti śramanā* i, wo ich das letzte Wort jetzt zu *śramanā Śāriputra Maudgalyāyanāu* ergänzen möchte. Jedenfalls trat also ein Śramana auf, der das Freundespaar geleitete. Ihm dürfen wir auch unbedenklich jene Strophe zuweisen, da er als buddhistischer

¹⁾ *caratām* ist von dem Späteren unter der Zeile nachgetragen. Wohin es gehört, ist nicht ersichtlich.

²⁾ Ergänze *āgacchata* (*).

³⁾ Ergänze *paśyāmi*.

⁴⁾ Ergänze *kamalasadṛśa*.

⁵⁾ Das *au* und das *e* sind später nachgezogen.

⁶⁾ Die Reste weisen eher auf *da* als auf *ma*.

⁷⁾ *vanasya* ist von dem Späteren über der Zeile nachgetragen. Wohin es gehört, ist nicht ersichtlich.

⁸⁾ Das *so* ist unsicher.

⁹⁾ Lies *bhāṣarāḥ*.

¹⁰⁾ Man beachte auch den Dual *omānau* in K 56.

Mönch sich des Sanskrits bedienen mußte. Nehmen wir alles zusammen, so werden wir kaum fehlgehen, wenn wir das Blatt, aus dem die Fragmente 74—76 stammen, dicht vor das Blatt K I setzen. Es enthielt die der Aufnahmeszene vorausgehende Szene. Der Buddha steht im Gespräch mit Kaundinya da. Da erscheint Śāriputra und Maudgalyāyana, geführt von einem Mönch. Kaundinya erblickt sie zuerst und macht den Buddha auf sie aufmerksam (56a₂ (*āgaccha*)*ta śi paśyāmi*).

Zum Śāriputraprakaraṇa gehört endlich auch das Fragment K 65. In b₂ habe ich hinter der Śārdūlavikrīḍita Strophe ein *śa* gelesen. Es ist aber auch der Rest eines *a* Striches sichtbar und der untere Teil eines darauf folgenden *ra*. Dahinter ist eine kleine Lucke. Die Ergänzung zu der Personenangabe Śārī — ist daher sicher. Das Fragment enthält also das Gespräch des Śāriputra mit einer Sanskrit redenden Person, und dieses Gespräch betrifft den Buddha und die buddhistische Lehre. Es ist von der Wiederkehr des unreinen Aufenthaltes im Mutterleibe die Rede, von dem Kreislauf, den der Buddha beseitigt hat, von dem herrlichen Manne, der eine Stütze der Ruhe ist. Den deutlichsten Fingerzeig geben die Worte *abhinivesayitā*¹⁾ *śreyasī grhīto bhavān* 'du bist gefunden als ein Einführer in das Heil'. Das können nur die Worte sein, die Śāriputra an Āśvajit richtete, als er ihm den Heilsweg wies. Das Blatt enthielt also die Szene, in der Śāriputra und Āśvajit sich begegnen.

Es mag noch ein oder das andere Bruchstück hierher gehören, so von größeren K 7, 20, 21, von kleineren 58, das die Personenangabe Śārī enthält, und 90, wo Maudgalyāyana auftritt und wahrscheinlich auch der Vidyāsaka, der eine Person mit *upayhāya* anredet, aber ein sicherer Nachweis läßt sich nicht führen, und für die Rekonstruktion des Dramas haben daher jene Fragmente keinen Wert. Soweit wir das Śāriputraprakaraṇa verfolgen können, schließt es sich, von Kleinigkeiten abgesehen, durchaus an die Tradition an. Wir dürfen aber nicht vergessen, daß alles, was uns erhalten ist, dem letzten oder den beiden letzten Akten angehört, von dem, was den Inhalt der ersten 7 oder 8 Akte ausmachte, wissen wir nichts.

Die Tatsachen, die den Fragmenten des allegorischen und des Hetaren dramas zu entnehmen sind, habe ich in meiner früheren Abhandlung S 16ff zusammengestellt. Daß diese beiden Stücke von Āśvaghoṣa verfaßt sind, läßt sich nicht beweisen, die Vermutung, daß die Handschrift die gesammelten dramatischen Werke Āśvaghoṣas enthielt, liegt aber doch so nahe, daß ich es wage, sie auszusprechen.

Als Anhang mögen hier noch einige Nachträge zu meiner Ausgabe des Textes der Dramen Platz finden. Den fortgesetzten Bemühungen meiner

¹⁾ Im Text steht davor (*śaśī* was mir unklar ist. Die Verbesserung zu *śāśī* ist natürlich unsicher.

Frau ist es gelungen noch nach der Drucklegung kleinere Stücke mit den veröffentlichten Fragmenten zusammenzusetzen wodurch teils der Text bereichert teils die Lesung gesichert oder auch berichtigt wird wie ihr auch die schon erwähnte Ergänzung der Fragmente 14 15 und 56 verdankt wird Ich gebe im folgenden einzelne Zeilen oder, wo es nötig ist die ganzen Fragmente in der Form wie sie jetzt vorliegen

Nr 6 Vorderseite 1 [a] v
2 100 villo na
3 30 vyādhimara

Rückseite 1
2 niloppal¹⁾
3 tavyam²⁾ aho
4 n t h [y]

Unter der 30 ist der winzige Rest eines Einers sichtbar Die Pral ritform niloppal(a) ist unter den Anonymen a a O S 52 nachzutragen

Nr 7 Vorderseite 3 [dhū]c ca na bbhrasyati — vīdu — yadī evam
la

Rückseite 1 [dh] brhadrathen atirathena nirmutam avalan
krita

Ursprünglich hatte der Schreiber °ruthena nī° geschrieben wie ich auch gelesen hatte Er hat aber wie es scheint selbst das u Zeichen gelöscht °dhuc ca na bbhrasyati ist der Schluß der in Z 2 beginnenden Śīrdulavi kridita Strophe die Zeile der Rückseite der Rest einer Vamśastha Strophe

Nr 12 a 3 atha bhavati rane m b ān apan en iya [i] ³⁾
b 1 iya — naya — dhik abh ksu[k]i yam a u th[i] ⁴⁾

Nr 13 Das Fragment 103 gehört unmittelbar links vor 13

a 3 [kā] — bhattā iya ⁵⁾ mhi — Dhanam — gat = asi Soma
dattassa śvaśurakulam — ceti — bha⁶⁾
4 [p]a[k]o b h [k]i [t]olo⁷⁾ iā tti — Dhanam — susnigdhu
sampratī pa[k]i tih atha snānodak[ā]
b 1 y m = a[n]u[s]i th [y] [t] [t] ⁸⁾ — brāhma — bho = ta
tha — nīkrantah — nāya — vasya gaccha [v] ⁹⁾
2 tat = aiva gac[ch]amī — Dhānam — arthasiddhaye —
vīdu — bho Dhanañjaya siggham mittāmittham

¹⁾ Das Wort i t später nach gezogen

²⁾ Das ta ist später hinzugefügt

³⁾ Ergänze bbhrāntapa cendriyāśco

⁴⁾ Ich ergänze jetzt abhikṣuliyam = anuṣṭitam

⁵⁾ Ergänze iyam

⁶⁾ Ergänze bhattā der Buchstabenrest stimmt dazu

⁷⁾ Über palo und lo sind von dem Späteren zwei Wörter geschrieben die wahrscheinlich Glossen zu den darunter stehenden Wörtern sind Das erste en leto auf lale das zweite woi auf lo Ist bahukilālo zu ergänzen und dies Schreibfehler für bahukilālo?

⁸⁾ Ich ergänze jetzt anuṣṭhiyān = āla

⁹⁾ Ergänze tram

Die Erkenntnis der Zusammengehörigkeit dieser beiden Fragmente ist sehr wertvoll, da dadurch die von mir vorgeschlagene Ergänzung von 17 zu 17am bestätigt und die Erklärung des *bhattā* als Vokativ gesichert wird. Diese beiden Formen gehören aber zu den Hauptzeugen für den Śaurasenī-Charakter des hier vorliegenden Prakrits (a a O S 48). Ich habe die Worte *bhatta* 17 früher mit Vorbehalt der Hetare zugewiesen. Der Zusammenhang zeigt jetzt, daß sie der Dienerin zukommen, und daß der Buchstabenrest am Anfang der Zeile a₂ von einem *ka* stammt, das zu *ceṭikā* zu ergänzen ist. Damit ist die Frage, ob die Dienerin Alt Śaurasenī spricht, entschieden (a a O S 52).

- Nr 16 a₁ t [l] [t] lh [s] s t i — nirvārṇa[ya] 1)
 2 grāmam + prasthītā — nāya — esa paṇthā gamyatām —
 b₃ dretvā ca prīti + āgatā duḥkhe khalī + āntare varite ro[s]
 4 1 ā 1 nam 2) — ayan + kṛta

- Nr 29 a₁ ryyākula ajṛīka 3)
 b₄ [ga]jcehali — gami — lahi 4)

Der Ājivika Mönch wird in demselben Fragment in b₁ erwähnt. Die Prakritform *lahi(m)* ist a a O S 43 nachzutragen.

- Nr 46 Dieses Fragment wird durch ein kleines Stück mit Nr 97 verbunden

- a₁ [n]thā — upā — evam tāva brāhma[n]
 2 d + pati 4) bhaga[ma]hato ya n
 3 to ayan + tassa pa
 b₁ vopasamarasasya 4)
 2 t tkayya[k] [yū]
 3 ti may + ābhīkṣitam mada 1[1]

Die Zeile a₂ ist der Rest einer Śārdūlavakṛdita Strophe. Die Prakritwörter von a₂ und b₂ sind unter den Anonymen a a O S 53 nachzutragen. Übrigens gehört das Fragment wahrscheinlich demselben Blatte an wie Nr 47, und die Worte in 46 a₂ und 47 a₂ sind Teile derselben Strophe.

- Nr 53 a₁ [kan]thabaddhe 5) kanthavittit n sa vutt[e] —
 2 [ā]rjitena 6) sūta sāmāgacchay[ī] dv
 b 1) 1 nantena ca tan + na c + ārechaṭa tatā + tad + dhetu

1) Ergänze nirvārṇayati

2) Ergänze — Dhānaya

3) Die Zeile ist später nachgezogen. Ergänze ryyākula ajṛīka

4) b₁ ist später nachgezogen. Ergänze lahi

5) Ergänze upati

6) Unter sa 1 t ya getilgt

7) kan ist nicht sicher

8) Ergänze Somaḍattena (t)

9) Die ganze Seite ist später nachgezogen. von der ursprünglichen Schrift sind nur noch Spuren sichtbar

- 2 *parivārū hasantī dhīrodatta¹⁾*
 3 *asasthūlā ca Maga[dh]a [i]r²⁾* 1

Die Worte der Seite n sind Alt Māgadhi. Es ist also auch die erste Zeile nicht unter die Anonymen, sondern in die Liste a n O S 35 zu stellen. Die Ergänzung und Erklärung der ersten Zeile ist bei dem Fehlen des Zusammenhanges schwierig. Sollte etwa *lantharittitālāne samvulle = lantharestitālānak samrittak* zu lesen sein?²⁾

Epigraphische Beiträge.

I Die Inschriften von Bhattiprōlu

Im Jahre 1892 fand Alexander Rea bei der Ausgrabung des Stūpa von Bhattiprōlu drei Reliquienbehälter mit Inschriften, die für die Geschichte der indischen Schrift und Sprache von hervorragender Bedeutung sind. Einen musterhaften Fundbericht gab Rea selbst, Arch. Surv. Ind., N. Imp. Ser., vol. XV (South Indian Buddhist Antiquities) S. 7ff., die Inschriften veröffentlichte Bühler Ep. Ind., vol. II S. 323ff., nachdem er schon in einem kurzen Aufsätze in der Academy, vol. XLI S. 521f.³⁾ und WZKM. Bd. VI, S. 148ff. auf ihre Wichtigkeit hingewiesen hatte. Später haben sich nur Pischel (NGGW, phil. hist. Kl. 1893 S. 215) und Fleet (JRAS 1905 S. 99ff.) mit einigen von ihnen beschäftigt, ohne mich glaube zu abschließenden Resultaten zu gelangen. Auch ich erhebe keineswegs den Anspruch, alle Rätsel, die uns die Inschriften bieten, gelöst zu haben, immerhin glaube ich ihre Lesung und Deutung so weit fördern zu können, daß meine Neuauflage auf Grund der Phototypen in der Ep. Ind. gerecht fertig erscheint.

Das Alphabet, in dem die Inschriften auf den Steinkisten geschrieben sind, ist bekanntlich eine Varietät der Brahmi, in der Bühler die Drāviḍ wiedererkannt hat. Dieses Alphabet enthält zwei Zeichen für Zischlaute. Das erste hat die Form eines Brāhma *la* mit einem nach links gewendeten Haken am unteren Ende der Vertikale, das zweite besteht aus einer Vertikale mit nach rechts gewendeten Haken am unteren Ende und einem links angesetzten schräg nach unten verlaufenden Strich. Ich werde im folgenden die erste Form als *Kreuzhakenform*, die zweite als *Hakenstrichform* bezeichnen. Nach Bühler hat die Kreuzhakenform den Lautwert *sa*, die Hakenstrichform den Lautwert *ṣa*. Danach wurde das *sa* in folgenden Wörtern erscheinen:

¹⁾ Diese Worte sind von dem Späteren nachgetragen, wo sie einzeln stehen sind, ist nicht ersichtlich. *La = dhīrodatta* (?)

²⁾ Ergänze *Maga[dh]a* statt

³⁾ Wo es abgedruckt JRAS. 1892, 602ff.

- 1 *sivalāca*¹⁾ = Sk. *śivalāca*²⁾ (?)
Buddhasarirānam = Sk. *Buddhasarirānām*
- 3 *Viśako* = Sk. *Viśvalah*
Thorasasi = Sk. *Sthaulasīrśah*
Samano = Sk. *Śramanah*
Satugho = Sk. *Śatrughnah*
Suto = Sk. *Śrutah*
Samanadāso = Sk. *Śramanadāsah*
*Gosālo*³⁾ = Sk. *Gośālāh*
- 4 *Samanadāsa*⁴⁾ = Sk. *Śramanadāsa*⁵⁾
sarirāni = Sk. *śarirāni*
- 5 *gothīsamano* = Sk. *gosthīśramanah*
- 7 *samano* = Sk. *śramanah*
- 8 *Keso* = Sk. *Keśah*
Seto = Sk. *Śratrah* (oder *Śresthah*⁶⁾)
Sonutaro = Sk. *Śravanottarah*⁷⁾
Samano = Sk. *Śramanah*
Samanadāso = Sk. *Śramanadāsah*
Sāmako = Sk. *Śyāmalah*
- 1 *majusam* = Sk. *majjūsām*⁸⁾ (oder *maḍḍūsām*)
majusa = Sk. *majjūsā*
- 3 *Thorasasi* = Sk. *Sthaulasīrśah*
Thoratiso = Sk. *Sthaulatīsyah*
Tiso = Sk. *Tīsyah*
- 6 *majūsā*⁹⁾ = Sk. *majjūsā*
pāsānasamugo = Sk. *pāsānasamudgah*
- 8 *Tiso* = Sk. *Tīsyah*
- 9 *majūsa* = Sk. *majjūsā*

Das *ca* wurde sich anderseits in folgenden Wörtern finden

- 1 *Kurasa* (zweimal) = Sk. *Kurasya*
*phālīgasamugam*¹⁾ = Sk. *phālīkasamudgam*
Banataputasa = Sk. *Banataputrasya*
saptulasa = Sk. *saptakasya*
- 3 *Kośako* = Sk. *Kaśakalah* (?)²⁾

¹⁾ Bühler *Siva[ga]* *ca* Die vorgesetzten Zahlen beziehen sich auf Bühlers Anordnung der Inschriften

²⁾ Bühler *Goślakānam*

³⁾ Bühler falschlich *Suraragottarah*

⁴⁾ Die Form *majjūsā* ist bei Lexikographen überliefert

⁵⁾ Bühler *majjūs[am]*

⁶⁾ Bühler *phālīga*⁷⁾

⁷⁾ Die Etymologie dieses Namens ist ganz unklar. *Karasa* ist der Name eines Rasi, *Kośa* der Name eines Priestergeschlechtes. *Kośako* könnte aber auch auf *Kośakāh* (von *krud*), *Kośakah* (zu *kośa*) oder *Karśakoh* (zu *karasa* Panzer, Pflanzennamen) zurückgehen, wenn auch kein dieser Wörter als Personennamen belegt ist. Bühler führt *Kośako* zweifelnd auf *Kośakoh* zurück.

- Samanadāso* = Sk *Śramanadāsah*
Upasathaputo = Sk *Upavasathaputraḥ*
 4 *Samanadāsa*^o = Sk *Śramanadāsa*^o
Budhasa = Sk *Buddhasya*
 6 *sā*¹⁾ = Sk *sā*
*Sā saputo*²⁾ = Sk - *putraḥ*
Sihagothyā (?) = Sk *Simhagosthyāḥ* (?)
tesam = Sk *tesām*
*phaligasamugo*³⁾ = Sk *sphāṭikāsamudgaḥ*
pāsānasamugo = Sk *pāsānasamudgaḥ*
 8 *Sabhilo* = Sk *Sabhikāḥ*
Samanadāso = Sk *Śramanadāsah*
 9 *samugo* = Sk *samudgaḥ*
*samayena*⁴⁾ = Sk *samayena*
*amsi*⁵⁾ = Sk *āsit*

Wenn wir von der Form *tesam* und dem Namen *Kosalo* absehen, wurden sich also für den Dialekt, in dem diese Inschriften abgefaßt sind, folgende Lautregeln ergeben 1 Sk *ś* wird zu *s*, 2 Sk *ṣ* wird zu *s*, 3 Sk *ṣ* wird zu *s* Gegen die erste Regel wäre nichts einzuwenden, da sich Sk *ś* an und für sich ebensogut zum zerebralen wie zum dentalen Zischlaut entwickeln könnte Allein daß in einem Dialekt *ś* zu *s* und *ṣ* zu *s* werden sollte, ist geradezu undenkbar Die sprachlichen Tatsachen beweisen viel mehr, daß die Lautwerte falsch bestimmt sind In Wahrheit ist die Kreuzhakenform *sa*, die Hakenstrichform *śa* Bei der Annahme dieser Werte ergibt sich die einfache Regel, daß *ś* zu *s* wird Auch die beiden Ausnahmen bereiten keine Schwierigkeiten Neben ursprünglichem **tesam* lag natürlich *tāsam* unter dem Einflusse dieser Form kann **tesam* zu *tesam* umgestaltet worden sein Noch weniger Gewicht wird man dem Eigennamen *Kosalo* beilegen, vorausgesetzt, daß die angenommene Etymologie überhaupt die richtige ist Es ist im Gegenteil fast mehr als wir erwarten dürfen, daß die übrigen Eigennamen sämtlich zu der Regel stimmen

Bestätigt wird die Richtigkeit meiner Auffassung durch die Inschrift auf einem Kristallprisma, das sich in einem der Reliquienbehälter vorfand Diese Inschrift stammt zweifellos aus derselben Zeit und derselben Gegend wie die übrigen Inschriften sie ist aber in Brāhmī geschrieben Sie enthält vier Wörter, die für uns in Betracht kommen *mātugamasa* = Sk *mātrgrāmasya*, *suvaṇa*^o = Sk *suvarṇa*^o, *śamanudeśānam* = Sk *śramanoddeśānām* und *ayasakam* = Sk **ayaskam* oder **āyasakam* Ein Beispiel für den zerebralen Zischlaut fehlt Danach wurden also *ś* und *ṣ* in diesem Dialekt in ihrem ursprünglichen Lautstande bewahrt geblieben sein, und man könnte daran denken, auch der Hakenstrichform der Drāviḍi den Laut-

1) Buhler *ṣa*2) Buhler *Sa i[ṣa] puto*3) Buhler *phaliga*^o4) Buhler *kama yena*5) Buhler *am[k]*

wert *śa* zuzuweisen. Allein dem widerspricht doch die Form des Buchstabens, und eine andere Annahme liegt in der Tat näher. Ich stimme mit Buhler überein, wenn er meint, daß das *śa* der Brāhmī und das *sa* der Drāviḍi denselben Laut bezeichnen, und zwar einen Zischlaut 'which comes near to, but is a little thicker than, the Sanskrit palatal *śa*'. Unter Berücksichtigung der Schreibungen in der Drāviḍi und in der Brāhmī können wir also für diesen Dialekt die Lautregel genauer so formulieren: ursprüngliches *s* bleibt bewahrt, ursprüngliches *ś* und *ṣ* fallen in einen Laut zusammen, der in der Mitte zwischen *ś* und *ṣ* liegt.

Buhler ist zu seinen Wertbestimmungen natürlich durch die Ähnlichkeit des *sa* der Drāviḍi mit dem *sa* der Brāhmī von Gīrnār und Śiddāpura verleitet worden¹⁾. Allein den sprachlichen Tatsachen gegenüber kann dieser Ähnlichkeit keine Beweiskraft zugesprochen werden. Die Brāhmī der Mauryazeit und die Drāviḍi gehen unzweifelhaft auf eine gemeinsame Grundlage zurück, ebenso unzweifelhaft ist es aber, daß die Drāviḍi eine, wahrscheinlich nach Jahrhunderten zu bemessende, unabhängige Entwicklung gehabt hat. Sie hat für *gha* ein ganz selbständiges Zeichen, das unmittelbar durch Differenzierung des *ga* geschaffen ist, wie *cha* aus *ca*, *dha* aus *da*, *pha* aus *pa*, und das mit dem Brahmi *gha* gar nichts zu tun hat. Ganz selbständig ist ferner das *la*, das offenbar durch Differenzierung aus einem linkslaufenden *la* gebildet ist²⁾, während das Brahmi *la* aus *da* entwickelt ist und zwar mit Rücksicht auf die Entstehung des Lautes³⁾. Auch zwischen den Zeichen für *la* in der Brāhmī und in der Drāviḍi vermag ich keine Ähnlichkeit zu entdecken, ob beide auf denselben Ursprung zurückgehen wie Buhler meint⁴⁾ ist jedenfalls ungewiß. Das *ma* der Drāviḍi gleicht der auf den Kopf gestellten Form der Brāhmī. Drei Zeichen, *da*, *dha* und *bha* erscheinen in der Stellung der linkslaufenden Schrift. Auch *ca* und *ja* unterscheiden sich beträchtlich von den entsprechenden Brahmi Zeichen und sind wahrscheinlich älter⁵⁾. Dazu kommt die Verschiedenheit in der Bezeichnung des *a* und *ā*. Unter diesen Umständen würde sich kaum viel einwenden lassen, wenn einer behaupten wollte, daß die Ähnlichkeit zwischen dem *sa* der Drāviḍi und dem *sa* der Brāhmī von Gīrnār und Śiddāpura auf Zufall beruhe. Eine andere Erklärung ist aber doch wahr-

¹⁾ Ind. Paléographie, S. 38 sagt Buhler über das Zeichen das ich *sa* lese: 'Daß dasselbe ursprünglich den Lautwert *ṣ* hatte scheint mir sicher. Denn erstlich drückt es unzweifelhaft einen Zischlaut aus; zweitens ist die Drāviḍi so gut wie die Brāhmī ein ursprünglich für das Sanskrit erfundenes Alphabet; drittens finden sich von den drei Zischlauten des Sanskrit der palatale in 37, XIII—XIV, und der dentale in 40 [hes 39] XIII—XV'. Von diesen drei Gründen ist nur der erste richtig. Der zweite beruht auf einer unbewiesenen Annahme. Der dritte ist falsch, denn das *sa* kommt nicht in der Drāviḍi, sondern nur in der Brāhmī des Kustallprismas vor.

²⁾ Buhler, Ind. Pal., S. 13.

³⁾ JRAb. 1911, S. 1081ff.

⁴⁾ A. a. O. S. 324. Ind. Pal., S. 9. Origin of Brahmi Alphabet², S. 46.

⁵⁾ Origin of Brahmi Alphabet², S. 46.

scheinlicher Es ist zu beachten, daß nach Buhler die Kreuzhakenform die Grundform ist, aus der sich sämtliche Zeichen für *sa* und *śa* entwickelt haben¹⁾ Diese auf das semitische Samech zurückgehende Grundform ist aber doch sicherlich zunächst für *sa* verwendet worden Als sich dann später in der Drāviḍi zur Niederschrift eines Dialektes, wie es der von Bhattiprolu ist, das Bedürfnis nach einem Zeichen für den *sa* Laut stellte entlehnte man der Brāhmī ein Zeichen, ohne sich darum zu kümmern, daß dieses eigentlich einen anderen Lautwert besaß Eine sichere Entscheidung dieser Frage scheint mir allerdings zur Zeit unmöglich zu sein Erst wenn weitere Inschriften in Drāviḍi gefunden werden sollten dürfen wir hoffen, über ihr Verhältnis zur Brāhmī genauer unterrichtet zu werden

Mit der regelmäßigen Verwendung von zwei Zischlauten stehen die Inschriften von Bhattiprolu unter den Inschriften in Alt Prakrit völlig allein In den zahlreichen Inschriften von Amarāvati und Jaggayyapēta, die nur wenige Meilen von Bhattiprolu entfernt sind, findet sich nichts Ähnliches Man könnte versucht sein, diese Verschiedenheit chronologisch zu erklären Man mußte annehmen, daß *ś* und *ṣ* zunächst zu einem zwischen diesen beiden Lauten liegenden Zischlaut geworden sei und daß sich dieser später zu *ś* weiterentwickelt habe Die erste Stufe wurde durch den Dialekt der Bhattiprolu Inschriften die zweite durch den der Amarāvati und Jaggayyapēta Inschriften vertreten sein Allein dem widerspricht daß auch in den ältesten Amarāvati Inschriften die zeitlich mit den Bhattiprolu Inschriften ungefähr zusammenfallen, nur ein *ś* erscheint So bleibt nur die Annahme lokaler Differenzierung übrig Nun hat sich wenn wir von sporadischen Erscheinungen absehen die alte Verschiedenheit der Zischlaute überhaupt nur im Alt Prakrit des nordwestlichen Indiens erhalten²⁾ Ich bin daher geneigt den Dialekt von Bhattiprolu diesen Dialekten anzugleichen und in den Leuten, die den Stūpa errichteten, Kolonisten aus dem Nordwesten zu sehen

Wenden wir uns nun zu den Inschriften selbst Der erste Reliquien behälter besteht aus einem schwarzen Stein mit einer Höhlung die oben viereckig und mit einem erhöhten Rande versehen ist, nach unten zu aber kreisförmig wird Den Deckel bildet ein zweiter, etwas weniger dicker Stein mit einem viereckigen Ausschnitt, der über den erhöhten Rand der Höhlung des unteren Steines übergreift Um diesen Rand herum laufen Inschriften, die Buhler als I A I B und II bezeichnet hat Hier liegt zunächst ein Fehler in der Anordnung vor Wie schon Fleet gesehen hat, ist Buhlers I B

¹⁾ Ind. Pal., S. 135

²⁾ Ob sie auch für den Dial. kl. von Mathurā anzuerkennen ist, bedarf der genaueren Untersuchung Die Frage wird durch die Bestrebungen zu sanskritisieren, die in den Inschriften zutage tritt, sehr erschwert Auch ist es von vornherein wahr scheinlich daß die Bevölkerung von Mathura in der Kusānazeit mit fremden Elementen vermischt war

die zuerst eingemeißelte Inschrift Das ergibt sich deuthch daraus, daß die letzten beiden *akaras* von Buhlers I A nach oben umbiegen um das Zusammenstoßen mit dem Anfang von I B zu vermeiden Wir müssen also Buhlers I B als Nr 1 bezeichnen Sie lautet mit Einsetzung der neuen Lautwerte

Banaraputasa Kurasa sapitukasa majusa

‘Die Kiste des Kura des Sohnes des Banava, samt seinen Eltern’ Buhler übersetzt *sapitukasa* ‘associated with his father’, die folgende Inschrift macht es aber wie ebenfalls schon Fleet bemerkt hat, notwendig *pita* hier als *elasesa* für *mālapita* zu fassen

Die zweite Inschrift lautet nach Buhler (I A) *Kurapituno ca Kura mā[ti]u ca Kurasa ca¹⁾ Śivas[sa] ca majusam panatī phāligasamugam ca Budhasarīranam nikhetu* ‘By the father of Kura the mother of Kura Kura (himself) and Śiva (Śiva), (has been ordered) the preparation of a casket and (has been given) a box of crystal in order to deposit some relics of Buddha (Buddha) Pischel hat mit Recht an dem Kompositum *majusampanatī*²⁾ und an dem Nominativ *samugam* Anstoß genommen Das Kompositum könnte nur *majusapanatī* oder *majusāpanatī* lauten und in den anderen Inschriften erscheint zweimal der Nominativ *samugo* Er will daher *majusampanatī* als zwei Wörter fassen und hinter *Śivasa ca* einen Punkt setzen ‘(Ein Geschenk) des Vaters des Kura und der Mutter des Kura und des Kura und Śiva Sie kaufen einen Korb und eine Kristallbüchse, um Reliquien des Buddha hineinzulegen’ Diese Deutung bedeutet insofern einen Fortschritt, als so die Formen *majusam* und *samugam* eine befriedigende Erklärung finden Unmöglich ist nur das *Śivasa ca* Wenn ein Śiva an dem Geschenk beteiligt war so hätte er doch auch in der ersten Inschrift erwähnt werden müssen Die spricht aber nur von Kura und seinen Eltern Bedenklich ist auch das Fehlen des Anusvara in *panatī*, wenn auch zugegeben werden muß daß in der Schreibung des Anusvara große Willkür herrscht Fleet hat Pischels Aufsatz nicht gekannt Er liest anstatt *ca Śivasa ca majusam panatī* ‘*capita lācamajusam panatī*’ und übersetzt ‘Of the father of Kura and of the mother of Kura and indeed of Kura himself (this) quartz receptacle (is) the humble offering and the crystal casket (is the separate humble offering) of him making a deposit of relics of Buddha’ Was zu nächst die Lesung *capita luca*³⁾ betrifft, so hat Fleet unzweifelhaft darin recht daß das vorletzte *akara* ein *la* und nicht *sa* (*ca*) ist⁴⁾ Ich kann aber nicht zugeben daß das zweite *akara* *pi* ist es ist ein so deutliches *si* wie nur

¹⁾ Dieses und das folgend *ca* sind durch ein Versehen in der Ausgabe in d r Ep Ind fortgefallen Auch *panatī* und *phāliga*^o sind dort wohl nur Druckfehler

²⁾ Der Anusvara ist hier ganz deutlich Ich gebrauche in d r Besprechung die Wörter in der neuen Transkription

³⁾ Selon Buhler sagt von *Śivas[sa]* looks like *Śivaka* as the lower curve of the *sha* has not been formed properly

gesetzter Richtung. Ich habe schon bei meiner Behandlung der Manikiala Inschrift¹⁾ bei der die Dinge ganz ähnlich liegen darauf hingewiesen daß sich diese geringe Sorgfalt in der Anordnung aus dem Charakter der Inschriften erklärt. Auf der Innenseite der Reliquienbehälter angebracht waren sie für gewöhnlich überhaupt nicht sichtbar. Sie waren also gar nicht dazu bestimmt gelesen zu werden sondern vertreten die Stelle der Urkunden die wir in Kirchturmköpfen oder Grundsteinen von öffentlichen Gebäuden einzuschließen pflegen.

Ich lese demnach die Inschrift (Nr 2 B I A II)

*Kurapituno ca Kuramatu²⁾ ca Kurasa ca sirakacamayusam panati
plahigasamugam ca Budhasaritanam nikhetu Utaro Pigahaputo
k mitho*

Für den Vater des Kura und die Mutter des Kura und Kura kauft eine Kiste aus *sirakaca* und eine Kristalldose zur Niederlegung von Buddha Reliquien Utara (*Uttara*) der jüngste Sohn des Pigaha (*Pigraha*³⁾)

Eine ähnliche Angabe über die Person die die Kiste besorgte findet sich wie wir sehen werden auf dem zweiten Behälter. Unsicher bleibt nur das Wort *sirakaca*. Ich sehe darin den Namen des Materials aus dem die Kiste verfertigt ist⁴⁾ allein ich kann das Wort sonst nicht nachweisen. Unwahrscheinlich ist aber die angenommene Bedeutung nicht. *kaca* bedeutet Glas schwarzes Salz (*lacamala lacalavana lacasambhara lacasau varcala*) *kacamani* Kristall oder Quartz *sira* ist der Name einer Reihe von glückbringenden Stoffen wie Steinsalz (*saindhava*) Meer salz (*samudra rana*) Borax (*śīṭataḥ lana*) Myrobalanen (*umalaka*) Silber (*tara*) Sandel (*candana*) Eisen (*loḥa*) Tagara. Eine dem *sirakaca* analoge Bildung scheint *śivadhātu* der Name des Opals oder Chalzedons zu sein⁴⁾. Der Name *sirakaca* wurde also einen Stein bezeichnen der als glückbringend galt und daß man den Reliquienbehälter aus einem solchen verfertigte wäre begreiflich. Über Vermutungen kommen wir freilich vorläufig nicht hinaus.

Auf das Verhältnis der Angaben der Inschrift zu dem tatsächlichen Befunde werden wir später eingehen. Zunächst müssen wir uns mit der Inschrift beschäftigen die Buhler als A bezeichnet hat. Meiner Ansicht nach bezieht sich die e Inschrift auf den Inhalt des Reliquienbehälters der aus einer Menge verschiedenartiger Gegenstände besteht. In der Steinkiste fand sich eine runde Dose wiederum aus schwarzem Stein. In dieser stand eine kleine runde Dose aus Kristall oben und unten flach und mit eingebuchteten Seiten. Sie enthielt ein Stückchen Knochen die eigent-

1) JRS 1909 S 660

2) Das *ma* hat kein Vokalzeichen *stir* genommen man müßte also *sa* lesen

3) Leier gibt Rea das Material nicht an sondern spricht nur von black stone

4) *Śivadhātu* könnte aber auch den Namen des Gottes enthalten wie *śivajyotiḥ*

liche Reliquie Unter der Kristalldose lagen neun kleine Blumen aus Gold, vierzehn hohle Goldkugeln, vier kleine Blumen aus Kupfer, neunzehn durchlocherte Perlen ein Kugeln aus Amethyst und endlich 24 Silbermünzen die in der Form eines Svastika gelegt waren Um die Steindose herum lagen ein Kupferring, mehrere Stückchen Kupfer, ein Kugeln, zwei Doppelperlen, zwei Trisuln und vier Blumen aus reinem Golde, ein hohles Kugeln und ein Doppelkugeln aus Gold, sieben kleine dreieckige Stückchen Gold, die ursprünglich eine Blume bildeten, und zwei halbkugelförmige Schalen aus einem braunen Metall die aneinander passen und offenbar eine Dose bildeten Beide Schalen hatten in der Mitte der Außenseite je einen kleinen goldenen Knopf, nur der eine war aber noch in der Schale befestigt, der andere lag lose daneben Eine der Schalen wies im Inneren Spuren von einer Art Harz auf Das interessanteste Stück endlich ist ein langlicher sechseckiger Kristall¹⁾ mit leicht konvexen Seiten, in der Längsrichtung durchbohrt und mit einer Inschrift versehen Diese Inschrift ist wie schon erwähnt, in Brahmi Schrift Von der Schrift der Asoka Inschriften unterscheidet sie sich nur in drei Zeichen in dem *ca* dem *da* und dem *Anusvara* Das *ca* mit seiner Verlängerung der Vertikale und das *da* mit der Öffnung nach rechts gleichen den entsprechenden Drävīda Zeichen, der *Anusvara* wird nicht durch einen Punkt sondern durch einen horizontalen Strich ausgedrückt Das letztere ist vielleicht nur ein Notbehelf, zu dem das eigenartige Material zwang ein Punkt wurde auf dem Kristall kaum sichtbar sein

Auf der einen Schmalseite des Kristalles ist eine Linie vom Mittelpunkt zu einer Ecke gezogen und Rea meint daß sie den Anfang der Inschrift bezeichnen solle Danach wurde die Inschrift *śamanudeśānam ca* beginnen allein das ist wegen des *ca* ausgeschlossen Außerdem läuft auf der anderen Schmalseite eine Linie vom Mittelpunkt auf die Mitte der Längsseite die das Wort *yathīyo* trägt Damit kann dem Sinne nach die Inschrift sehr wohl begonnen haben, und ich habe es daher an den Anfang gestellt, wenn es auch sehr zweifelhaft bleiben muß, ob die Linie die ihr zugeschriebene Bedeutung hat

Ich lese die Inschrift (Nr 3, B A) nach der vorzüglichen Photogravüre in Rea's Werk

- 1 *yathīyo*¹
- 2 *Gopyā*² *agadānam*³
- 3 *mātugāmasa Nandapurāhi*⁴
- 4 *śivanamāhā*
- 5 *śamanudeśānam*⁵ *ca*
- 6 *Gilānakarasa*⁶ *ayasakam*⁷

¹ Buhler liest *śaṣṭhīyo* und bemerkt die linke Hälfte des *sa* sei anormal Nach der Photogravüre kann es keinem Zweifel unterliegen, daß das erste *alapa ya* ist

¹⁾ Nach den Untersuchungen von Warth ein Beryll, siehe Rea a a O S 61

Der Graveur hat erst die linke Hälfte des Buchstabens gezogen, dann die rechte und hat dabei nicht genau die Mittellinie getroffen. Ebenso hat er das *ya* von *Gopyā* gezogen, während er bei dem *ya* und dem *ya* von *ayasakam* zuerst den Halbkreis gezogen und dann die Vertikale eingefügt hat. Das Vokalzeichen des letzten *alāra* ist nicht ganz sicher, es könnte auch *ye* gelesen werden. ² Buhler liest *gohiyā*.

Nach der Photogravure ist aber *pa* wahrscheinlicher als *hi*. Der *ā* Strich ist in der Photogravure undeutlich. ³ Buhler glaubte, zwischen dem *a* und dem *ga* noch einen Buchstaben zu erkennen. Die Strichelchen, die dort sichtbar sind, können meines Erachtens kein Buchstabe sein.

⁴ Die Linie, die den Anusvara bezeichnet, läuft schrag und berührt mit dem linken Ende die Grundlinie des *na*. ⁵ Ich sehe den Anusvara in dem kleinen horizontalen Strich, der die Spitze der Vertikale des *na* berührt. Für einen *ā* Strich ist er viel zu kurz.

⁶ Buhler liest *Gilānakerasa*, aber weder in der Photogravure noch in der Zeichnung ist ein *e* Strich an dem *ka* zu sehen. In der Zeichnung hat das *ra* oben einen horizontalen Strich nach links, unten einen kleinen Haken nach rechts, die Photogravure zeigt aber, daß ein ganz regelrechtes *ra* vorliegt. Die Lesung *re*, die Buhler für möglich hält, ist ausgeschlossen. ⁷ Buhler liest *ayasaka*, der Anusvara ist aber in der Photogravure ganz deutlich.

Für die Interpretation wichtig ist die Beobachtung, daß die einzelnen Zeilen sehr verschieden lang sind. Zeile 1 füllt z. B. nicht einmal die Hälfte des verfügbaren Raumes, in Zeile 3 hat dagegen das letzte *alāra hi* nur die Hälfte der normalen Größe, um es noch am Ende der Zeile unterzubringen. Daraus geht mit Sicherheit hervor, daß der Text nicht, wie es später üblich ist, ohne Berücksichtigung der Wortzusammengehörigkeit fortlaufend geschrieben ist, sondern daß Wort und Zeilenschluß zusammenfallen. Damit ist wenigstens ein Anhaltspunkt für die Wortabtrennung gegeben.

Buhler übersetzt 'An *A-ga*, — gift by the women from Nandapura (?) and by the Śrāṇianeras from Suranamāha, in the *Ayasakasathi gohi* of *Gilānakera* (?) und bemerkt, daß die Worte von *gilānakerasa* bis *gohiyā* unverständlich seien. Richtig ist sicherlich seine Fassung der Wörter *mātugāmasa* und *samanudeśānam ca*. Auch der Zweifel an der Auffassung von *Nandapurāhi* ist unberechtigt. Der Ablativ auf *-āhi* von *a* Stämmen ist in Maharashtra häufig¹⁾ und kommt gelegentlich auch in Ardhamagadhi und Śaurasenī vor²⁾. Da sich in Magadhi auch Lokative auf *-āhi*, im Apabhramsa Lokative auf *-āhi* finden³⁾ könnte *Nandapurāhi* allenfalls auch als Lokativ gefaßt werden. Für den Sinn kommt nichts darauf an, ob man 'von N' oder 'in N' übersetzt. Ein Stadtname *Suranamāha* ist dagegen sehr unwahrscheinlich. Das Wort kann kaum etwas anderes sein als Sk. *suranamasa*, mit dem Übergang des Zischlautes in *h*, wie er namentlich nach langem Vokal häufig ist⁴⁾. *Suranamasa* oder *°māsaka* ist im Sk. nach dem PW ein bestimmtes Gewicht, hier müssen wir für *suranamāha* wohl die ursprüngliche Bedeutung 'Goldbohne' annehmen. Jedenfalls scheint es mir sicher zu sein, daß mit den *suranamahū* die Goldkugelnchen⁵⁾

1) Fischei, Grammatik der Prakrit Sprachen § 363

2) Nach Fischei in Ś als falsche Form anzusehen

3) Fischei a. a. O. § 366a

4) Fischei a. a. O. § 262—264

5) Eventuell auch die kleinen Goldblumen

gemeint sind, die um die Steindose und unter der Kristalldose lagen Die Werte von *mātugāmasa* bis *ca* betrachte ich als zusammengehörig Die Wertstellung ist ähnlich wie in I *majusam panatī phālīgasamugam ca* In Zeile 6 ist *Ġilānakarasa* offenbar Eigennamen, *ayasakam* dagegen muß wieder einen der in dem Behälter gefundenen Gegenstände bezeichnen Ich kann das Wort nur mit Sk *ayas* verbinden, *ayasaka* könnte einer Sk Form **ayaska* oder **āyasaka* entsprechen *Ayas* ist ein unbestimmter Ausdruck, es kann Kupfer, Erz oder Eisen bezeichnen Ist meine Ableitung richtig, so kann es nur auf den Kupferring, die Kupferstücke, die Kupferblumen oder die Dose aus 'braunem Metall' gehen Es bleiben die beiden ersten Zeilen *Agadānam* entspricht sicherlich Sk *agradānam* 'die Hauptgabe'¹⁾ Das davor stehende *Gopiyā* muß Eigennamen sein Den Gegenstand der Gabe bildet also *yathīyo* Das aber kann nur zu Sk *yasti* gehören, und man kann höchstens zweifeln, ob man es als Nom Pl von *yathī* oder als Nom Sing von *yathīya* = Sk *yastika* fassen soll Ich ziehe das erstere vor und nehme das Wort im Sinne von 'Perlenschnur, die einen Edelstein in der Mitte hat'²⁾ Die eine Perlenschnur bildeten offenbar die neunzehn Perlen und der Amethyst, die unter der Kristalldose lagen³⁾, die zweite wird aus den Perlen und dem Kristall selbst bestanden haben, die um die Steindose herumlagen Wie die Durchlöcherung zeigt, war der Kristall ursprünglich sicherlich bestimmt gewesen, an einer Kette getragen zu werden

Ich übersetze die Inschrift demnach

'Die Perlenschnüre sind die Hauptgabe der Gopi Die Geldkugeln (sind die Gabe) der Frauen von Namdapura und der Novizen (Die Gabe) des Ġilānakara ist das Kupfer'

Der zweite Reliquienbehälter ist eine ähnliche Steinkiste wie die vorher beschriebene, die Öffnung ist hier aber kreisrund Inschriften, die geätzt waren, laufen um den erhöhten Rand der Öffnung herum und füllen die Vertiefung im Deckel und den Rand um diese Vertiefung Die Steinkiste war fast ganz mit Erde gefüllt Sie enthielt keine Steindose wie die erste Steinkiste, sondern nur eine Kristalldose, die geöffnet dalag Von der Reliquie war nichts mehr erhalten Dagegen fanden sich wieder zahlreiche Goldblumen, Perlen, Korallen, Kristallkugeln, Kupferstücke usw Das wertvollste sind Reste eines aufgerollten Silberbandes mit einer dreizehigen Inschrift, deren Buchstaben mit einer Nadel eingestochen sind Leider ist das Metall so brüchig, daß eine Aufrollung des Bandes und damit die Lesung der Inschrift unmöglich erscheint

¹⁾ Vgl auch den Gebrauch von *aggadāna* im Pali und *aggadakkhineyya* als Beiwort Buddhas

²⁾ Varahamihira, *Brhatsamhitā* 81, 36 *cīḍaṇṇī nāma yatheṣṭasamāhīyā hasta pramāṇā manīpratyakāḥ | samyojyā yā manāṇā tu madhye yastīti sū bhūṣanavibhīṣitā ||*

³⁾ Sie sind, aufgereiht, bei Rea Tafel I, photographiert

Die Inschrift (Nr. 4, B III) in der Vertiefung des Deckels lautet

- 1 *gothi*
- 2 *Hirañavaragharā*¹
- 3 *[Vu]gūlako K[ā]lako*²
- 4 *Viśalo Thorasi*
- 5 *Ṣamano Odalo*
- 6 *Apaka[ro]*³ *Komudo*⁴
- 7 *Anugaho Kuro*
- 8 *Satugho Jetako Jeto*⁵ *Ālino[ka]*⁶
- 9 *Varuno Pugalako Kosalo*
- 10 *Suto Pāpo*⁷ *Kabho* ⁸ *Ghāleko*⁹
- 11 *Samanadāso Bharado*
- 12 *Odālo*¹⁰ *Thorasi*¹¹ *Tiso*
- 13 *Gilāno*¹² *Jambho*
- 14 *Puta[ro]*¹³ *Ābo*¹⁴
- 15 *Gālava* ¹⁵ *Janako*
- 16 *Gosālo Kānamkuro*¹⁶
- 17 *Upasathaputo Utaro*
- 18 *Karahaputo*¹⁷

¹ Dies ist Buhlers Lesung, die aber keineswegs sicher ist¹⁾ Nach der Phototypie wäre auch *Hirañavaragharo* möglich ² Buhlers Lesung Das *tu* ist in der Phototypie schwer erkennbar und unsicher, ebenso das *ā* von *kā* Das *ha* zeigt eine merkwürdige Gabelung an der Spitze ³ Buhler *Apaka* , das *ro* ist aber wahrscheinlich ⁴ Buhler *Samudo*, aber der Haken des ersten Zeichens ist ganz unsicher, während der *o* Strich vollkommen deutlich ist Man könnte also höchstens *Somudo* lesen aber ein solcher Name ist kaum denkbar ⁵ Buhler *Potako* [*Pfoto*, aber die beiden *je* sind unerkennbar ⁶ Buhler *Ālino*, aber der *ā* Strich ist in der Phototypie nicht zu erkennen, und das *ka* kann überhaupt nicht als sicher gelten ⁷ Nach der Phototypie wäre auch *Sāpo* möglich ⁸ Buhler *Kabherakh[ro]*, aber das zweite *akṣara* kann nicht *bhe* sein, wie ein Vergleich mit dem *bha* in 11 zeigt, sondern nur *bho* Die darauffolgenden beiden *akṣaras* sind ganz unsicher ⁹ Buhler [*Gāle*]*lo*, in der Phototypie ist das *gha* ganz deutlich ¹⁰ Buhler *Oḍalo*, aber das *dā* ist vollkommen sicher ¹¹ Nach der Phototypie wäre auch *Gilano* möglich ¹² Buhler fragend *Puḍara* Ein *da* ist ausgeschlossen, das letzte *akṣara* ist unsicher ¹³ Buhler [*Bjū*]*bo*, aber das *ā* ist unerkennbar Der Längestrich ist in der Mitte der Vertikale angesetzt ¹⁴ Drei oder vier *akṣaras* sind unleserlich ¹⁵ Buhler *Gosālakānam Kāra* Das *o* von *lo* ist völlig sicher In der Phototypie vermag ich am Ende des *lu* nur einen Strich zu entdecken ¹⁶ Buhler *Kārahaputo* In der Phototypie ist kein Längestrich sichtbar

Buhler hat nur *Upasathaputo* und *Karahaputo* als nähere Bestimmungen zu den vorausgehenden Namen gefaßt, die übrigen Namen aber als selbständige Personennamen behandelt Ein Name wie *Thorasi* macht aber durchaus den Eindruck eines Patronymikons Er entspricht genau einem Sk. *Sthaulasira*, dem nach Pān 6, 1, 62 gebildeten Patronymikon

¹⁾ Vor allem deshalb, weil *hiraṇya* in Nr. 5 durch *hiraṇa* vertreten ist

von *Sthūlaśiras*¹⁾ Es liegt also nahe, *Viśalo Thorasi* in Zeile 4 als Bezeichnung einer einzigen Person zu betrachten. Das gleiche gilt für die beiden folgenden, *Samano Odalo* und *Apakaro Komudo* und den vorausgehenden *Vuḡālo Kālaho*. *Odalo* ist Sk *Audalah*, Patronymikon zu *Udala*, das *Āśval Śrautas* 12, 14, 2 und im *Pravarādhyāya* erwähnt wird, *Komudo* ist Sk *Kaumudah* Patronymikon zu *Kumuda*, einem häufigen Namen, und *Kālaho* kann wenigstens der Form nach eine Ableitung von *Kalaha* sein, wenn dieser Name auch sonst nicht belegt ist. Von Zeile 7 an zeigt aber die Liste keineswegs mehr einen regelmäßigen Wechsel zwischen Personennamen und Patronymikon. Unter dem Namen von *Anuḡaho* bis *Jeto* sind sicher keine Patronymika, erst das sich anschließende *Ālinala* könnte wieder Patronymikon sein, und wenn Buhlers Lesung *Ālinalā* richtig sein sollte, könnte es sich auf *Jetala* und *Jeta* beziehen, deren Namen darauf schließen läßt, daß sie Brüder waren. Unter den folgenden Namen ist Patronymikon vielleicht noch *Ghāleko* und höchstwahrscheinlich noch *Thoratiso*, das einem Sk *Sthaulatīsyah* entsprechen würde. Auffällig ist, daß sich in der Liste drei Namen finden, *Satugho*, *Bharado* und *Janalo*, die der Rāma Sage angehören. Sie kommen sonst in den Inschriften bis zum 5. Jahrhundert n. Chr. nicht vor. Beweisen können sie an und für sich natürlich nur die Bekanntschaft mit der Sage, nicht das Bestehen von Valmīkis Gedicht. Der merkwürdige Name *Kānamkura* erinnert an die Beinamen der Pallavas auf *ankura*²⁾ und ist vielleicht mit Haplelogie aus *Kānalānkura* entstanden. Ich verstehe die Inschrift also folgendermaßen:

'Der Komitee (besteht aus) *Hiraṇvaghavā* (? *Hiranyavyāghrapud*?), *Vuḡālo Kalaha* (*Udgadhaka Kalaha*), *Viśalo Thorasi* (*Viśvaka Sthaulatīsyah*), *Samano Odalo* (*Śramana Audala*), *Apakaro* (?) *Komuda* (*A Kaumuda*), *Anuḡaho* (*Anugraha*), *Kura Satugha* (*Satrughna*), *Jetala* (*Jayana* aka) (und) *Jeta* (*Jayanta*), den *Ālinala* (?) *Varuna Pīgalaka* (*Pīngalaka*), *Kosaaka* (*Karavaka* ?) *Suta* (*Śruta*) *Papa* (?) *Kabha* (*Kambha*), *Ghuleka*, *Samanadasa* (*Śramanadāsa*), *Bharada* (*Bharata*), *Odālo Thoratisa* (*Uddālo Sthaulatīsyah*), *Tisra* (*Tīsyah*), *Gilāna* (*Glana*), *Jambha Putara* (?) *Āba* (*Āmra*), *Gālava*, *Janaka Gosala* (*Gośāla*), *Kānamkura* (*Kānalānkura* ?) dem Sohne des *Uposatha* (*Uparasatha*), *Uṭara* (*Uttara*) dem Sohne des *Karaha*.

An rechten Rande der Vertiefung des Deel als steht ferner (Nr. 5, B V)

1 *gothīsamana Kubo*

2 *hiraṇakāra gūmanīputa Būbo*

Das erste kann nur heißen: 'Der Asket des Komitees ist *Kubā* (*Kumbha*). Der *gothīśramana* scheint ein Beamter des Komitees gewesen zu sein. Über seine Funktionen wissen wir nichts.

¹⁾ *Sthūlaśiras* ist als Name im 4. Bd. im *Mbh.* belegt.

²⁾ *Naṇḍakura*, *Tarundakura*, *Laṭṭakura*, *Buḍḍhānkura*. South Ins. Inscr. I, 3 4, II 341, Ep. Ind. VI 320 VIII 145.

Die zweite Zeile gibt Böhler wieder 'Būba, the son of the village-headman Hiranakāra (*Hiranyakāra*)'. Bei dieser Übersetzung sieht man den Zweck der Inschrift nicht ein. Auch ist *Hiranakāra* ein auffallender Eigennamen. Ich möchte eher glauben, daß *hiranakāra* Lese oder Schreibfehler für *hiranākāro* ist, und daß dieses Wort hier die Bedeutung Schatzmeister, Bankier hat, die auch *hairyāka* zukommt. Es wäre also zu übersetzen

'Der Schatzmeister ist Būba, der Sohn des Dorfschulzen.'

Mit der zum Teil schwer lesbaren Inschrift am linken Rande (Nr 6, B IV) weiß ich ebensowenig etwas anzufangen wie Böhler. Soweit sich aus der Phototypie erkennen läßt, steht da

*Samajñajdasato hita a Budhasa śarirāni mahiyānukam-
mā*

Für *mahiyā*^o könnte auch *mapiyā*^o gelesen werden. Sicher ist nur, daß hier von den Buddha Reliquien die Rede ist.

Am Rande der Öffnung des Behälters selbst stehen zwei Inschriften. Die erste (Nr 7, B VI) lautet

*sā goṭhī nigamaṇṭṭānam¹ rājapamukha Sū sapuṭo Khubirako
rājā Sihagoṭhīyā pāmukho tesam amnam majus(ā)² phaligaśamugo³
ca paśānasamugo ca*

¹ Böhler *gaṭṭhīnigama*^o das *a* von *sā* und das *o* von *go* sind vollkommen deutlich.

² Böhler *maj(ā)śam*. Das *a* von *sa* ist nicht ganz sicher, da an der betreffenden Stelle ein Riß durch den Stein geht, ein Anuvāsa ist aber sicher nicht vorhanden.

³ Böhler *phāliga*^o.

Ich übersetze 'Dieses Komitee der Angehörigen des *nigama* (Gilde oder Dorf) hat den König als Vorsitzenden König Khubiraka (*Kuberaka*), der Sohn des Sā (*sa*¹), ist der Vorsitzende des Siha (*Siṃha*)² Komitees. Denen (gehört) das andere, die Kiste und die Kristalldose und die Steindose.'

Böhler mußte, um einen Sinn zu erhalten, *rājapamukhā* als Fehler für *rājapāmukhānam* ansehen 'by the sons of the Śāgathī *nigama*'. Bei der neuen Lesung ist jede Textänderung unnötig. Der erste Satz enthält die allgemeine Bestimmung solange die *goṭhī* besteht, ist der *rājā* der Vorsitzende. Der zweite Satz gibt die zur Zeit der Inschrift bestehenden Verhältnisse an. Die richtige Erklärung von *amnam* hat schon Pischel gegeben.

Die zweite Inschrift (Nr 8, B VII) lautet nach Böhler *Samano Chaghañña[puṭo] Utaro Ārāmutara* 'Samana (*Śramaṇa*) the son of Chaghañña (? *Jaghanya*)' *Utara (Uttara)*. Zwei Buchstaben sind

¹ Da in den übrigen Inschriften *puta* stets mit dem Vatersnamen im Kompositum verbunden erscheint, ist es wahrscheinlicher, daß auch hier das *sa* vor *puta* nicht die Genitivendung ist sondern zum Namen gehört.

² Dieser Name des Komitees ist sehr selten und fortschreitende Erkenntnis wird vielleicht einmal zu einer ganz anderen Erklärung von *siha* führen.

meines Erachtens von Buhler verkannt worden. Das sechste *ak̐sara* ist kein *ñā*, da der Haken rechts dafür viel zu hoch angesetzt ist und außerdem der *a* Strich fehlen würde. Es kann nur ein *khā* sein. Das dreizehnte *ak̐sara* kann ferner kein *rā* sein. Wenn der Winkel in der Mitte der Vertikale das *ā* Zeichen wäre, dürfte nicht am Kopfe der Vertikale noch ein *a* Zeichen stehen. Meiner Ansicht nach kann das Zeichen nur *ñā* sein. Die beiden letzten von Buhler nicht gelesenen Zeichen sind sicherlich *yati*, der Querstrich an der rechten Seite des *ya* ist offenbar nur zufällig, und das *i* von *ti* ist kursiv wie in *ṇigama*^o und in *Thoratiso* in Nr. 4. Ich halte auch das viertletzte *ak̐sara* für *ti*, es kann aber auch *ta* gelesen werden. Ich lese demnach die Inschrift

Samano ca Ghakhāputo Utaro āñam=utrayati

Die Inschrift als Ganzes bereitet Schwierigkeiten, doch scheinen mir die letzten Worte klar. 'Utarā führt den Auftrag aus'. Da *amnam* in Nr. 7 zeigt, daß *ny* in diesem Dialekt zu *nn* (*nn̐*) wird, kann *āñam* nicht etwa auf *anyam* zurückgeführt werden. Es muß vielmehr Sk *āñām* entsprechen. *Utrayati* fasse ich als *uttrayati*, mit Nichtbezeichnung der Lingo wie in *°sarirānam* in Nr. 2, *sarirān̐* in Nr. 6. Zur Bedeutung vergleiche man die Ausdrücke *tilatadamda* und *athasamtirana* in den Aśoka Inschriften (SE 4 FE 6). Wer vorzieht, *utarayati* zu lesen, muß es als unvollkommenes Schreibung für *uttrayati* erklären. Im Sk wurde man dafür *avalārayati* sagen¹⁾. Die Angabe, daß Utara den Auftrag der *gosthī* ausführte, erinnert sofort an die Inschrift auf dem ersten Reliquienbehälter, wonach Utara, der Sohn des Pīgaha die Steinkiste und die Kristalldose für Kura und seine Eltern kaufte. Da es wegen des *amnam* in Nr. 7 feststeht, daß die beiden Schenkungen miteinander in Zusammenhang standen, so kann an der Identität des Utara in Nr. 7 und Nr. 8 kaum gezweifelt werden. Ist das aber der Fall, so können die hier dem Utaro vorangehenden Worte nicht direkt zu Utaro gehören, denn er wurde hier als der Sohn der Ghakhā bezeichnet sein. Auch die äußere Form macht es ganz unwahrscheinlich, daß wir hier eine fortlaufende Inschrift vor uns haben. Zwischen *°puto* und *Utarō* ist eine Lücke und das *u* steht viel tiefer als das vorausgehende *to*. Die Worte *Samano ca Ghakhāputo* müssen also besonders gefaßt werden. Nun kann man zweifeln, ob man *ca Ghakhāputo*, wie ich es tue, oder *Cagha khāputo* lesen soll — weder *Ghakhā* noch *Cagha khā* läßt sich vorläufig als Name belegen oder erklären —, in jedem Fall bleibt der Zweck der Inschrift, wenn man sie als selbständige Inschrift faßt, dunkel. Ich kann sie daher nur als eine Ergänzung zu *Utarō āñam utrayati* betrachten, die der Steinmetz vor jene Worte setzte, weil es dahinter an Raum fehlte²⁾.

¹⁾ Über den Wechsel von *utt̐* und *aratt̐* vgl. auch Jacobi, *Parasūtoparvan*, S. 9 und Hertel, *ZDMG* 61, 499.

²⁾ Man beachte, daß schon von *ḍnamu*^o ab die Zeichen immer klein *r* und gedruckt werden.

Über die Willkur, die in dieser Hinsicht herrschte, habe ich schon oben gesprochen. Ich übersetze demnach

'Utara (*Uttara*) führt den Auftrag aus und Samana (*Śramaṇa*), der Sohn der Ghakhā'

Merkwürdig ist, daß die Inschriften auf den beiden Reliquienbehältern nicht mit dem tatsächlichen Befund übereinstimmen. Nach Inschrift Nr 7 sollte der zweite Behälter aus einer Kiste, einer Kristalldose und einer Steindose bestehen, in Wahrheit ist eine Steindose nicht vorhanden. Andererseits spricht die Inschrift Nr 2 auf dem ersten Behälter nur von einer Steinkiste und einer Kristalldose, tatsächlich aber hat sich hier auch eine Steindose gefunden, in der die Kristalldose eingeschlossen war. Wir müssen uns mit der Feststellung dieses Widerspruches begnügen. Ob hier ein einfaches Versehen des Steinmetzen vorliegt oder ob man mit irgendwelcher, ehrlicher oder unehrlicher, Absicht den Inhalt der Steinkiste nachträglich vertauscht hat, läßt sich nach mehr denn 2000 Jahren kaum ermitteln.

Der dritte Reliquienbehälter ist eine ganz ähnliche Steinkiste wie die zweite. Geweihte Inschriften sind in der Höhlung des Deckels und um die Öffnung des unteren Steines angebracht. In der Kiste fand sich wiederum eine Kristalldose, offen und voller Erde, und daneben eine ganz kleine Dose aus Beryll, die drei Knochensplitter enthielt. Ursprünglich hatte die Berylldose in der Kristalldose gestanden. Um die Dosen herum lagen wieder die üblichen Beigaben aus Gold, Kupfer, Perlen und Edelsteinen.

Die Inschrift auf dem Deckel ist nicht einheitlich. Ein Blick auf die Phototypie zeigt, daß zunächst nur die mittlere Kolumne von Namen eingemeißelt war. Die Namen, die rechts und links davon stehen, sind in bald größeren, bald kleineren Buchstaben geschrieben und stehen vielfach außerhalb der Zeile. Sie erweisen sich dadurch als später hinzugefügt. Ich lese (Nr 9 B VIII)¹⁾

1	<i>Vacho Cagho</i>	<i>negamū</i>	
2	<i>Jeto Jambho</i>	<i>Tiso</i>	
3	<i>Reto Acino</i>	<i>Sabhiko</i>	
4	<i>Alkhagho</i>	<i>Kelo Keṣa</i>	<i>Māho</i>
5	<i>Seto</i>	<i>Chadikofgho</i>	<i>Khabūlo</i> ¹
6	<i>Sonutaro</i>	<i>Samano</i>	
7	<i>Samanadāso</i>	<i>Sāmalo</i>	
8	<i>Kāmuko Citako</i> ²		

¹⁾ Buhler *Chadiko Okhabulo*. Das vierte *akṣara* ist undeutlich, aber sicher kein *o*. Die Verbindung dieses *akṣara* mit dem weit davon getrennten *Khabūlo* ist ganz unmöglich. ²⁾ Buhler *Citako* nach der Phototypie ist wahrscheinlicher als *f*.

³⁾ Die Mitglieder des *nigama* (Gilde oder Dorf) (sind) *Vacha* (*Ḍatsa*), *Cagha* (*Jeta*), *Jambha* (*Jayanta*), *Reta* (*Rairata*), *Acina* (*Acurna*?) *Kela*,

⁴⁾ Die Namen der später hinzugefügten Kolumnen 1 und 3 setze ich in die Reihe, der sie zunächst stehen.

Kesa (*Keśa*), Chadikogha, Sonutara (*Śraṇanottara*), Samanadāsa (*Śramaṇadāsa*), Kāmuka, Citaka (*Citraka*), Alhagha (*Alsaghna*), Seta (*Śvastra* oder *Śrestha*?), Tisa (*Tisya*), Sabhika, Maha (*Māgha*), Khabūla, Samana (*Śramaṇa*), Sāmaka (*Śyāmaka*)²

Um den Rand der Hölilung steht (Nr 10, B IX)

*Arahadinānam gothiyā majūsā ca samugo ca tena samayena*¹ *Kubirako rājā amsi*²

¹ Buhler *tena lama yena* ² Buhler *am/ll/* Die richtige Lesung, die keiner weiteren Begründung bedarf, hat, wenn ich nicht irre, schon Senart gegeben. Leider konnte mir auch Hr. Senart selbst nicht angeben, wo das geschehen ist.

Die Kiste und die Dose (gehört) dem Komitee der Arahadinās (*Arhad dattas*). Zu dieser Zeit war Kubiraka (*Kuberaka*) König.

Buhler faßt *Arahadinānam* als Pluralis majestatis, die Bedeutung des Namens wird dadurch nicht klarer. *Samugo* müssen wir offenbar auf die Kristalldose beziehen. Daß die Berylldose in der Inschrift nicht besonders erwähnt wird, braucht nicht wunderzunehmen, da sie winzig klein ist.

II Die Inschrift von Ara

Die im folgenden behandelte Kharosthī Inschrift wurde in einem Brunnen in einem Nala namens Ara, zwei Meilen von Bāgnulāb, gefunden. Sie befindet sich jetzt im Museum zu Lahore. R. D. Banerji hat sie zuerst zu unserer Kenntnis gebracht. In seiner Veröffentlichung (*Ind. Ant.* 1908 S. 58f.) hat er die Erwartung ausgesprochen, daß mir eine vollständige Entzifferung des Textes gelingen würde. Ich bedauere, dieser Erwartung nicht entsprechen zu können, die letzte Zeile der Inschrift bleibt mir unverständlich, obwohl die Schrift hier teilweise ganz klar ist. Den übrigen Teil der Inschrift aber glaube ich mit Hilfe eines Abklatsches, den ich der Gute Fleets verdanke¹, so weit lesen zu können, daß höchstens über die beiden Namen in der vierten Zeile noch ein Zweifel bestehen kann.

Um zu zeigen, was ich meinem Vorgänger verdanke, setze ich seine Lesung hierher. Auf jeden Punkt, in dem ich von ihm abweiche, einzugehen, halte ich für überflüssig, in den meisten Fällen muß eben der Augenschein entscheiden. Nur das eine sei hier schon bemerkt. Banerji meint, die Inschrift sei am linken Ende verstümmelt, es fehlten die Schlußworte aller Zeilen mit Ausnahme der ersten. Diese Annahme ist völlig un begründet. Nur die letzte Zeile ist eventuell unvollständig. Banerji liest

¹ *Maharajasa rajatirajasa devaputrāsa pa(?)thadharasa*

² *Vasīṣṭhaputrāsa Kanīskasa samvatsaraē cā catari(?)*

³ *am* XX, XX, I, *Cetasa māśasa diva* 4, 1 *atra divasam* Nami-lha

¹ Es ist derselbe, nach dem die Phototypie im *Ind. Ant.* hergestellt ist. Wenn Banerji angibt, es wären nur Abklatsche der Inschrift aus Lahore zugesandt, so befindet er sich im Irrtum. Jedenfalls ist kein Abklatsch dieser Inschrift aus Lahore in meine Hände gelangt.

- 4 *na pusa puria pumana mabarathi Ratakhaputa*
 5 *atmanasa sabharya putrasa anugatyarthae sarva*
 6 *rae himacala Khipama*

Ich lese

- 1 *Maharajasa rajatirajasa devaputrasa [la]i[sa]rasa¹*
 2 *Vajheskaputrasa* Kaniskasa sambatsarae² ekacapar[1]*
 3 *[sae]³ sam 20 20 1 Jethasa masasa di 20⁴ 4 1 1[se] divasakunam*
 lha[n]je⁵
 4 *lupe [Da]saterana⁷ Posapuriaputrasa mataraputarana puya*
 5 *e Namda[sa] sabharyas[sa]⁸ sa]putrasa anugarthae sarva*
 [pa]na⁹
 6 *[ja] tisa hitae¹⁰ ima cala | khipama¹¹ **

¹ Auf die Lesung dieses Wortes werden wir zurückkommen ² Das zweite *akṣara* kann meines Erachtens nur *je* sein, die Lesung *si* ist jedenfalls ausgeschlossen. Über die Lesung des dritten *akṣara* kann man zunächst verschiedener Ansicht sein. Auf *śka* weisen die Namen Kaniska I *śaiśka* *Huviska* und die Tatsache, daß in der Zeda Inschrift genau das gleiche Zeichen in dem Namen Kaniskasa erscheint¹⁾. Für *spa* spricht anderseits, daß die Ligatur *śka* hier in dem unmittelbar folgenden Kaniskasa einen anderen Ansatz des *ka* zeigt. Wenn man aber bedenkt, daß in der Kharoṣṭhi Schrift dieselben Zeichen auf demselben Stein oft sehr verschiedene Formen zeigen, so wird man sich doch für *śka* entscheiden. ³ Die richtige Lesung des Jahresdatums habe ich schon JRAS 1909 S. 652 gegeben. Die Ligatur *tā* ist nicht neu, wie Banerji meint. Sie findet sich wenn man von unsicheren Fällen absieht in *sambatsaraye* in der Taxila Inschrift des Patika (Ep Ind 4 54, Buhler *sameat saraye*) und in der Mahājan Inschrift (Jour. As IX, 4 514 Senart *sambatsaraye*) und in *bhettsi* und *matkana* im MS Dutreuil de Rhins, wie Franke schon vor zehn Jahren erkannt hat (Pal. und Sanskrit S. 96f). ⁴ Das *i* von *ri* ist undeutlich. ⁵ Hinter dem Zeichen für 20 ist ein Loch im Stein. ⁶ Das *n* ist abgebrockelt. Der *e* Strich ist unten angesetzt wie in *de* in Zeile 1 in sämtlichen *e* und wahrscheinlich auch in *re* in Zeile 4. ⁷ Das *da* ist unsicher. ⁸ Das *sa* am Ende des Wortes und das folgende *sa* sind nicht ganz deutlich, aber vollkommen sicher. ⁹ Das *akṣara* hinter *sarva* ist völlig zerstört und das *pa* unsicher. Ist *sarvasapana* zu lesen? ¹⁰ Das *i* ist nicht sicher. ¹¹ Hinter *khipama* sind drei oder vier *akṣaras* unleserlich.

“(Während der Regierung) des Mahārāja Rājatirāja Devaputra Kaisara Kaniska des Sohnes des Vajheska im einundvierzigsten Jahre — Jahr 41 — am 25 Tage des Monats Jetha (*Jyāṣṭha*) in diesem Zeitpunkt des Tages der gegrabene Brunnen der Dasaveras der Posapuris Söhne, zur Verehrung von Vater und Mutter, um einen Gefallen zu erweisen dem Namda samt seiner Gemahlin und seinem Sohne und allen Wesen (?) Zum Wohle dieser (?)”²⁾

Die Inschrift berichtet also die Herstellung des Brunnens in dem sie gefunden ist, durch eine Anzahl von Personen die sich Dasaveras nennen, wofern der Name richtig gelesen ist und die weiter als *Posapuriaputra*

¹⁾ Ich urteile auf Grund eines Abklatsches.

²⁾ Der Schluß ist mir nicht verständlich.

charakterisiert sind. Da es nachher heißt, daß das Werk zur Verehrung von Vater und Mutter unternommen wurde, so kann Dasavera nur der Familienname sein mit dem sich hier eine Anzahl von Brüdern bezeichnet. Den Ausdruck *Posapuriaputra* wird man zunächst geneigt sein als 'der Sohn des Posapura' zu verstehen. Allein *Posapura* wäre doch ein sehr merkwürdiger Personenname. Ich glaube daher, daß *putra* hier im Sinne von 'Angehöriger' zu verstehen ist wie in *ṛṅamaputa* oben S. 226¹⁾ und daß *Posapura* eine Ableitung von dem Stadtnamen *Posapura* = *Purusapura*, dem heutigen Pesbāwar, ist. Die Form *posa* ist bekanntlich im Pali belegt. *khane*²⁾ ist jedenfalls eine Ableitung von *khan* in der Bedeutung 'gegraben'. Ob man darin ein Adjektiv oder ein Partizipium = Sk. *khātā* zu sehen hat, mag dahingestellt sein. *khane kupe* scheint im Gegensatz zu 'natürlichem Brunnen, Quelle' gebraucht zu sein. Der Ausdruck ist von Interesse, weil er uns erlaubt, eine Stelle in der rätselhaften³⁾ Inschrift von Zeda richtig zu deuten. Dort stehen hinter dem Datum sam 10 1 *Asadasa masasa* dr. 20 *Utaraphagune* 18 *ṛṣe* *ṛṣunam* Zeichen, die Senart⁴⁾ *[bha]nam u[ka]* *casa ma* *ṛṣa Kanṛṣasa* *raja[m]* *[dadabha]/da[na]mulha* Boyer⁵⁾ *ṛṣanam usphamu* *casa mardakasa* *Kanṛṣasa* *rajam* *[to]ṛṣadalabha* *danamulha* liest. Nun zeigt der Abklatsch deutlich, daß die ersten drei *akṣaras* dieser Stelle genau dieselben sind wie die ersten drei auf das Datum folgenden *akṣaras* in unserer Inschrift. Sogar das *e* von *ne* ist genau so unten angesetzt wie hier⁶⁾. Daß das darauffolgende Zeichen weder *la* noch *spha* ist, sondern *e*, wird man jetzt kaum noch bestreiten⁷⁾. Die folgenden Worte lese ich *Veradasa mardakasa*. Sie sind in dem Abklatsch ziemlich klar bis auf das zweite *akṣara*, das auch *ro* sein könnte. Von den auf *rajam* folgenden fünf *akṣaras* kann ich zur Zeit nur sagen, daß sie auf keinen Fall *toṛṣadalabha* sein können. Es ergibt sich also die Lesung *khane kue* *Veradasa mardakasa* *Kanṛṣasa* *rajam* *danamulha* *. Die Form *kue* anstatt *kupe* findet sich auch in der Paja Inschrift⁸⁾ und in der Muchai Inschrift⁹⁾.

Weit wichtiger als der eigentliche Inhalt der Inschrift ist das Datum. Die zahlreichen datierten Inschriften der Kusana Zeit machten bisher wenigstens was die Reihenfolge der Herrscher betrifft, keine Schwierigkeit.

¹⁾ Andere Beispiele ZDMG 58. 693f.

²⁾ Ich behalte die übliche Transkription der beiden *na* Zeichen bei, ohne damit ausdrücken zu wollen, daß ich sie für unbedingt richtig halte.

³⁾ Ich kann der Inschrift dieses Beiwort auch nach der Behandlung, die ihr Boyer hat angedeihen lassen, nicht versagen.

⁴⁾ JA VIII 15. 137.

⁵⁾ JA X, 3. 466.

⁶⁾ Es scheint, daß sowohl Senart wie Boyer den rechten Haken des *ku* als Teil des vorausgehenden Zeichens betrachtet haben. Anders weiß ich mir die Lesung *nam* u nicht zu erklären.

⁷⁾ JRAS 1909. 647ff.

⁸⁾ Ind. Ant. 37. 65.

⁹⁾ Ind. Ant. 37. 64. JRAS 1909. 664.

Sie ergaben für Kaniska die Jahre 3—11, für Vāsiska 24—28, für Huviska 33—60, für Vāsudeva 74—98 * Hier finden wir plötzlich einen Kaniska im Jahre 41. Man könnte, um den Widerspruch zu erklären, vielleicht behaupten, daß aus den Worten der Inschrift gar nicht hervorgehe, daß Kaniska im Jahre 41 noch auf dem Thron war. *Kaniskasa sambatsarae elacaparisaē* heißt wörtlich 'im Jahre 41 des Kaniska', und man könnte darin den Sinn suchen 'im Jahre 41 der von Kaniska gestifteten Ära'. Nun ist es wohl selbstverständlich, daß die Verbindung der Jahreszahl mit dem Namen des Königs im Genitiv ursprünglich das Jahr der Regierungszeit des betreffenden Königs bezeichnete, allein ich brauche keine Beispiele dafür anzuführen, daß man später in derselben Weise auch den Namen des regierenden Königs mit der Jahreszahl der fortlaufenden Ära verbunden hat. Und das muß auch hier der Fall sein. Kaniska erhält hier seine sämtlichen Titel, es wird sogar die Angabe seiner Abstammung hinzugefügt. So spricht man nicht von einem längst verstorbenen König, zumal wenn man den Namen des regierenden Königs verschweigt. Diese Erklärung erscheint mir daher ausgeschlossen. Eine zweite Möglichkeit bietet die Annahme, daß Kaniska mit Vāsiska und Huviska gleichzeitig regierte. Banerji hat sie sich zu eigen gemacht. Danach mußte Kaniska zwischen S 10¹⁾ und 24 die Regierung Indiens dem Vāsiska übertragen haben, der später in Huviska einen Nachfolger erhielt, und sich selbst auf die Regierung der nördlichen Teile seines Reiches beschränkt haben. Wahrscheinlich ist das bei dem Schweigen aller anderen Quellen nicht. Man sollte doch vor allem erwarten, daß in den Titeln des Vāsiska und des Huviska die Andeutung eines gewissen Abhängigkeitsverhältnisses zutage treten werde. Allein in den Inschriften von Isāpur und Sīnei führt Vāsiska den Titel *mahārāja rājātrāja devaputra sūhi*²⁾. Daß für Huviska bis S 40 nur die Titel *mahārāja devaputra* inschriftlich belegt sind, * wird ein Zufall sein. In der Inschrift der Naga Statue von Chargāon von S 40³⁾ und in der Inschrift der Wardak-Vase von S 51⁴⁾ heißt er *mahārāja rājātrāja* in der Mathura Inschrift von S 60⁵⁾ *mahārāja rājātrāja devaputra*. Sollte unter diesen Umständen nicht die Annahme näher liegen, daß der Kaniska unserer Inschrift gar nicht mit dem bekannten Kaniska identisch ist? Ich will kein Gewicht darauf legen, daß Kaniska hier einen Titel führt, der ihm sonst nicht beigelegt wird. Die Bezeichnung als des Sohnes des Vājheska aber, die ebenfalls sonst nie erscheint, macht mir wenigstens durchaus den Eindruck, als ob sie hinzugefügt wäre, um diesen Kaniska von einem anderen Herrscher gleichen Namens zu unterscheiden. Nun klingt der

¹⁾ Dies ist das Datum einer Inschrift im Britischen Museum, die aus der Gegend von Mathurā stammen muß, siehe Ep. Ind. II, 239ff.

²⁾ JRAS 1910 1313 1 p. Ind. II, 369.

³⁾ Vogel, Catalogue of the Archaeological Museum at Mathura, S. 88.

⁴⁾ JRAS XX, 255ff. ⁵⁾ Ep. Ind. I 386.

handelte Die Kusana Könige aber borgen ihre Titel aus der ganzen Welt zusammen Sie nennen sich *mahārāja* Das ist der echt indische Titel Sie heißen *rājātrāja* Das ist offenbar die Übersetzung des mittelpersischen Königstitels *šānāno šao*, der auf den Münzen des Kaniska, Huviska und Vāsudeva begegnet Der dritte Titel, *devaputra*, ist, wie man längst erkannt hat, die Übersetzung des chinesischen *tiên tzu* 'Sohn des Himmels' Dazu kommt hier der Name des römischen Casars Man kann fragen wozu diese Haufung? Auch darauf laßt sich die Antwort geben sie soll den Träger dieser Namen als den Herrn der Welt bezeichnen *Mahārāja* ist der König von Indien, der Herrscher des Sudens Ihm gegenüber steht der *rājātrāja*, der König der nördlichen Linder Daß Iran genau genommen nordwestlich von Indien liegt, braucht hier, wo es sich natürlich nur um die ungefahren Himmelsrichtungen handelt, nicht zu stören¹⁾ Der *devaputra* bezeichnet den Herrscher des Ostens Ihm gegenüber steht der *kaisara*, der Herr des Westens So ist der Kusana König ein *sarvaślokaśvara*, wie der Titel auf den Münzen der beiden Kadphuses lautet Diese Ideen können indisch sein Ich brauche nur an den *divijaya* zu erinnern, der das Ideal und die Sehnsucht jedes Hindu Herrschers ist Sie können aber auch vom Osten übernommen sein Wir finden dieselbe Verteilung der Welt jedenfalls auch in China, wenn auch erst in etwas späterer Zeit 'Dans le Ien feou ti (Jambudvīpa)', sagt ein chinesischer Übersetzer aus dem Ende des vierten Jahrhunderts den ich nach S Lévi's Übersetzung²⁾ zitiere, 'il y a 4 Fils du Ciel (*tiên tzeu*) A l'est il y a le Fils du Ciel des Tsai (les Tsai orientaux 317—420), la population y est très prospère Au sud, il y a le Fils du Ciel du royaume Tien teliou (Inde), la terre produit beaucoup d'éléphants renommés A l'ouest, il y a le Fils du Ciel de Ta ts'in (l'Empire Romain), la terre produit de l'or, de l'argent, des pierres précieuses en abondance Au nord ouest il y a le Fils du Ciel des Yue tchi, la terre produit beaucoup de bons chevaux' * Die Stelle ist geradezu ein Kommentar für die Bedeutung der Königstitel unserer Inschrift

Wir haben oben gesehen daß über die Persönlichkeit, die hier *laśara* genannt wird, Zweifel bestehen Für die chronologischen Schlüsse, die wir aus dem Gebrauch dieses Titels ziehen können, ist das gleichgültig Niemand wird leugnen wollen, daß unsere Inschrift aus der Kusana Periode stammt und daß ihr Datum S 41 in die Reihe jener Daten gehört die von 3 bis 98 laufen Der Beginn der Ära, die dieser Rechnung zugrunde liegt, ist unbestimmt Die zuerst von Cunningham aufgestellte Theorie, daß die Kusana Ära mit der Malava Vikrama Ära von 57 v Chr identisch sei, hat in Melet einen energischen Vertreter gefunden O Franke hat sie zu stützen versucht Ich selbst habe ihr zugestimmt Das Wort *kaisarasa* stößt sie um Daß schon im Jahre 16 v Chr ein zentralasiatischer oder

¹⁾ Siehe aber die nachher aus dem Chinesischen angeführte Stelle

²⁾ JA IX, 9 24, Note

indischer Herrscher den Namen *Casar* als Titel annehmen konnte, ist natürlich undenkbar. Mit der Möglichkeit, den Beginn der Ara und damit Kaniska in die vorchristliche Zeit zu versetzen, fällt zugleich aber auch die Möglichkeit, die Königsreihe von Kaniska bis Vāsudeva vor Kujula-Kadphises zu setzen¹⁾, dessen Eroberungen nach Chavannes²⁾ und Franke³⁾ jedenfalls in das erste nachchristliche Jahrhundert fallen. In diesem Punkte stimme ich jetzt durchaus Oldenberg zu, der das ganze Problem neuerdings wieder eingehend behandelt hat⁴⁾. Die genauere Fixierung der Ara hängt vor allem von der Frage ab, ob wir den König der *Ta Yue chi Po t'iao*, der im Jahre 229 n. Chr. einen Gesandten nach China schickte, mit Vāsudeva, dem Nachfolger des Huviska, identifizieren dürfen⁵⁾. Dann könnte die Ara frühestens um 130 n. Chr., allerspätstens 168 n. Chr. beginnen. Keiner der Gründe, die Oldenberg gegen diesen Ansatz anführt, ist zwingend. Andererseits ist aber auch die Zurückführung von *Po t'iao* auf Vāsudeva, wie Chavannes bemerkt, nur zulässig, nicht notwendig und auch die Möglichkeit, daß ein späterer Vāsudeva gemeint sei, ist nicht von der Hand zu weisen. So wird vorläufig wohl kaum ein consensus omnium zu erreichen sein. Die Entscheidung wird verschieden ausfallen je nachdem man die Beweiskraft jener chinesischen Angabe bewertet. Unsere Inschrift hat aber die Grenzen des Möglichen erheblich eingeengt, und das ist ein Ergebnis, dessen Wert unter den obwaltenden Verhältnissen nicht gering anzuschlagen ist.

Nachschrift

Nach Niederschrift dieses Aufsatzes ging mir das Juli-Heft des JRAS zu, das die erste Hälfte einer Abhandlung von J. Kennedy, 'The Secret of Kanishka', enthält. Der Verfasser tritt für die Fleet-Frankesche Theorie ein. Soweit ich sehe, enthält die Abhandlung nichts, was das klare Zeugnis unserer Inschrift entkräften könnte. Auf Einzelheiten einzugehen ist dies nicht der Ort, nur über das eine Argument, auf das der Verfasser das Hauptgewicht zu legen scheint, möchte ich doch auch hier schon ein Wort sagen. Kennedy sagt so (S. 667): Wir müssen aus anderen Gründen Kaniska entweder 100 Jahre vor 50 n. Chr. oder nach 100 (genauer 120) n. Chr. datieren. Nun sind die Legenden auf seinen Münzen griechisch. Der Gebrauch des Griechischen als Sprache des täglichen Lebens hörte aber in den Ländern östlich vom Euphrat teils vor, teils bald nach dem Ende des ersten Jahrhunderts n. Chr. auf. Also kann Kaniska nicht in das zweite Jahrhundert n. Chr. versetzt werden, sondern muß der vorchristlichen Zeit angehören. — Vor mir liegen ein paar ausländische Münzen, darunter eine schweizerische

¹⁾ Fleet, JRAS 1903, S. 334, 1907, S. 1048, Franke, Beiträge aus chinesischen Quellen zur Kenntnis der Turkvölker und Skythen Zentralasiens, S. 93ff.

²⁾ T'oung Pao, S. II, Vol. 8, S. 191 A 1. ³⁾ A. a. O. S. 72.

⁴⁾ Zur Frage nach der Ara des Kaniska. NGW. Phil. hist. Kl. 1911, 427ff.

⁵⁾ T'oung Pao, S. II, Vol. 5, S. 489.

Nickelmunze von 1900 und ein Penny von 1897 Die Inschrift auf der ersteren lautet CONFOEDERATIO HELVETICA, auf dem Penny steht VICTORIA DEI GRA BRITT REGINA TID DEF IND IMP Ich bedauere schon jetzt die Historiker des vierten Jahrtausends, die daraus den Schluß ziehen werden, daß um 1900 das Lateinische die Sprache des taglichen Lebens in den Bergen der Schweiz und auf den britischen Inseln war

Die Śakas und die 'nordarische' Sprache.

Der *ḷṣatrapa* und spätere *mahāḷṣatrapa* Castana, der *Τισατραβός* des Ptolemäus bezeichnet sich in den Brāhmī Legenden seiner Münzen mit einem Beinamen, den man als *Ghsamotikaputra* zu lesen pflegt¹⁾ Der Name seines Urenkels erscheint in den Brāhmī Legenden der Münzen in doppelter Form Auf den älteren heist man ihn *Dāmaghsada*, auf den jüngeren steht *Dāmajada*²⁾ Die letztere Form steht auch auf den Münzen der Söhne des *Dāmajada*, des *Jivadāman* und des *Satyadāman*³⁾ Das letzte *alsara* dieses Namens wurde von Bhagvānlāl Indrajī *da* gelesen, allein Rapson bemerkt⁴⁾ daß das Zeichen sich nicht von der *mātrkā* des ersten *alsara* unterscheide Es kann also nur *da* gelesen werden Den gleichen Namen tragen noch zwei spätere Mitglieder der Dynastie Auf ihren Münzen findet sich nur die Namensform *Damajada*⁵⁾

Beide Namen, *Ghsamotika* wie *Dāmaghsada* oder *Dāmajada*, sind un zweifelhaft nicht indisch, das angebliche *ghs* muß also ebenso wie das *j* zum Ausdruck eines Lautes verwendet sein der dem Indischen fehlt Schon Bhagvānlāl Indrajī hat *ghs* und *j* als Versuche erklärt, ein *z* oder ein *ʒ* wiederzugeben Beide Deutungen haben ihre Anhänger gefunden F W Thomas hat in seinem Aufsatz 'Sakastana'⁶⁾, der sich in seinem letzten Teil mit der Etymologie der indoparthischen und indoskythischen Namen beschäftigt, *Ghsamotika* mit *αλ ξαγαννα* 'mächtig', skyth. Σια(φ)ωαο(ς) zusammenbringen wollen (S 211) und Konow hat es vor kurzem als Ableitung von **ṣamavant* 'geduldsam' erklärt⁷⁾ In dem zweiten Bestandteil von *Dāmaghsada* hat andererseits Rapson das persische *zada* 'Sohn' wiederfinden wollen⁸⁾ Da es sich hier um Namen handelt, deren Deutung

¹⁾ *Ṛājya ḷṣatrapasa Ghsamotikaputrasa* , *ṛājya mahāḷṣatrapasa Ghsamotikaputrasa Caṣṭanaṣa* Bhagvānlāl Indrajī JRAS 1890 S 643f Rapson, JRAS 1899 S 370ff, Rapson Catalogue of the Coins of the Andhra Dynasty, usw S 72ff

²⁾ *Ṛājya mahāḷṣatrapasa Rudradāmaputrasa ṛājya ḷṣatrapasa Dāmaghsadana ṛājya mahāḷṣatrapasa Rudradāmana putrasa ṛājya ḷṣatrapasa* (oder *ṛājya mahāḷṣatrapasa*) *Dāmajadaśriya*, Bhagvānlāl Indrajī a a O S 648, Rapson a a O S 374, Rapson, Cat S 80ff

³⁾ Rapson, Cat S 83ff 95

⁴⁾ JRAS 1899, S 374 Cat S CXXXIII

⁵⁾ Rapson Cat S 115f, 137ff

⁶⁾ JRAS 1906 S 181ff

⁷⁾ Gött Gel Anz 1912 S 556

⁸⁾ JRAS 1899, S 374

naturgemäß ganz unsicher ist so haben solche etymologischen Versuche für die Feststellung des Lautwertes der Zeichen gar keinen Wert. An und für sich könnte *ghs* ja wohl einen *x* Laut von welcher Färbung auch immer bezeichnen auffallend bleibt nur daß man zur Bezeichnung eines solchen Lautes nicht einfach das dem Indischen gelaufene *ks* benutzt haben sollte zumal in *ksatrapah* = *xšātrapāva* ein Beispiel dafür vorlag. Ganz unglaublich aber ist es daß dieser Laut in *Damajada* durch *j* bezeichnet sein sollte dessen indischer Lautwert von *x* völlig verschieden ist. Wenn man anderseits *ghs* und *j* als Vertreter eines *z* ansieht so bereitet das *j* allerdings keine Schwierigkeiten da es bis auf den heutigen Tag in den indischen Alphabeten zur Bezeichnung eines *z* dient und so schon in alter Zeit verwendet wurde wie z. B. die Schreibung *Jihomasa* = ΖΕΙΩΝΙΣΟΥ auf Münzen beweist¹⁾. Allein unvereinbar mit dieser Auffassung erscheint die Schreibung *ghs* da diese Konsonantenverbindung doch nicht die geringste Ähnlichkeit mit einem *z* besitzt.

Das Dilemma aus dem wir so nicht herauskommen weist darauf hin daß eins der beiden Zeichen falsch gelesen ist. Natürlich kann es sich dann nur um das *ghsa* handeln. Nun bin ich leider nicht in der Lage die Lesung an Originalen nachzuprüfen da das Berliner Münzkabinett keine einzige Münze mit den fraglichen Namen besitzt. Auf den Reproduktionen der Münzen in Rapsons Catalogue glaube ich aber deutlich ein *ysa* anstatt des *ghsa* zu erkennen. Die Zeichen für *ya* und *gha* sind sich in den Inschriften des westlichen Indiens während der ersten Jahrhunderte n. Chr. zum Teil sehr ähnlich wie ein Blick auf Tafel III von Buhlers Indischer Palaographie zeigt und auf Münzen sind ähnliche Buchstabenformen natürlich noch schwerer zu unterscheiden. Im allgemeinen aber läßt sich behaupten daß das *gha* eine gerade Basis hat auf der die drei Vertikalen ziemlich senkrecht stehen²⁾ während das *ya* aus einem Halbkreis oder Bogen mit einer Vertikale in der Mitte besteht. Später wird beim *ya* das linke Ende nach innen umgebogen. Nun ist aber die Grundlinie des ersten Zeichens in der fraglichen Ligatur immer rund. Deutliche Beispiele bieten bei Rapson besonders die Nummern Pl. I E I J B 281. Man vergleiche z. B. das Zeichen in *λ J B* mit dem sicheren *ya* von *Jayadūmasa* in 265. Es wurde danach also *Isamotika* und *Damaysada* zu lesen sein. Daß das in der Tat der Fall ist wird durch Buhlers Zeugnis wie mir scheint zur Gewißheit erhoben. In seiner Abhandlung Die indischen Inschriften und das Alter

¹⁾ Rapson Ind. an. Coins Plate II Nr. 3. Die indische Inschrift ist in Kharosthi.

²⁾ In *gha* findet sich auf den Münzen der westlichen Ksatrapas in dem Namen des Samghadāman. Nach der Abbildung die dem Aufsatz von Newton On Recent Additions to our Knowledge of the Ancient Dynasties of Western India JBBRAS Bd. IV S. 1 ff. beigegeben ist (Nr. 7) hat es etwa die Form die Buhler auf Tafel III unter 10 XIV gibt. Auf der Tafel zu Bhagavati Inlay-Abhandlung (Nr. 9) und in Rapsons Catalogue Plate XII Nr. 378 vermag ich die Form des *gha* nicht zu erkennen.

der indischen Kunstpoesie', S 48¹⁾) nennt er den Vater des Castana Ysamotika und bemerkt dazu in einer Anmerkung 'Eine sehr schön erhaltene Münze, auf welcher dieser Name ganz deutlich lesbar ist, wurde mir vor einigen Jahren von Dr Burgess gezeigt. Dr Bhagvānlāl liest den Namen Ghsamotika'. Böhlers Lesung scheint mir unbedingt sicher, weil sie von einem Manne herrührt, der unbestritten zu den besten Kennern indischer Paläographie gehörte, und weil sie in bewußtem Gegensatz zu der Lesung des Pandits aufgestellt ist²⁾ Wenn sie, soweit ich sehe, vollständig unbeachtet geblieben ist, so liegt das offenbar daran, daß eine Ligatur *ysa* bis jetzt völlig undenkbar zu sein schien. Allein das hat sich jetzt geändert. In der von Leumann als 'nordarisch' bezeichneten Sprache ist *ys* der gewöhnliche Ausdruck für ein stimmhaftes dentales *z*. Das Zeichen findet sich sehr häufig in Lehnwörtern aus dem Sanskrit, wo es inlautendes indisches *s* vertritt, und in einheimischen Wörtern, wo es iranischen *z* so wohl im Inlaut wie im Anlaut entspricht. *praysāta* = *prasāda*, *aysura* = *asura*, *vāysa* = *bisa*, *balysa* 'Erhabene', *ysānua* 'Knie', *ysama* *śandā* 'Erdboden', *paysān* 'kennen' usw.³⁾ Denselben Lautwert hat das Zeichen sicherlich auch in den Namen der Ksatrapas. *Ysamotika* steht für *Zamotika*, *Damaysada* für *Dāmazada*, und zu dem letzteren stimmt, wie schon bemerkt, durchaus die Schreibung *Dāmajada*.

Die Übereinstimmung in der Bezeichnung des *z* durch *ys* in den Texten der 'nordarischen' Sprache und auf den Münzen der westlichen Ksatrapas kann nun meines Erachtens unmöglich auf einem Zufall beruhen. Es erscheint mir ausgeschlossen, daß zwei verschiedene Leute an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten unabhängig voneinander auf diesen höchst merkwürdigen Einfall gekommen sein sollten⁴⁾. Die Bezeichnung eines *z* durch *ys* kann nur einmal erfunden sein, entweder in Indien, als man aus der Brāhmī ein Alphabet für die Sprache der fremden Eroberer schuf, oder in Zentralasien. Nun fällt die Regierungszeit des Castana, für die der Gebrauch des *ysa* bezeugt ist, in das zweite Viertel des zweiten Jahrhunderts n. Chr. Die Handschriften in 'nordarischer' Sprache sind um

¹⁾ Sitzungsberichte der Kais. Akad. der Wiss. in Wien Phil. Hist. Cl., Bd. CXII, Nr. XI.

²⁾ Ich möchte hier auch auf das Faksimile der Legende einer angeblichen Münze des Ysamotika bei Thomas, JRAS 1881, S. 526 verweisen. Das erste *akṣara* ist hier ein so deutliches *ysa* wie nur möglich. Rapsen wird wahrscheinlich recht haben, wenn er die Münze für eine Münze des Castana hält, auf der nur der Name des Vaters lesbar war (Cat. S. 71) aber irgendwelcher Korrektur der Lesung wie er JRAS 1899 S. 370, meint, bedarf es meiner Ansicht nach nicht.

³⁾ Ich entnehme diese und die folgenden Beispiele Leumanns Werke 'Zur nordarischen Sprache und Literatur' und der Abhandlung von Konow 'Zwei Handschriftenblätter in der alten arischen Literatursprache aus Chinesisch-Turkistan' oben Jahrg. 1912 S. 1127 ff.

⁴⁾ Leumann a. a. O. S. 40 meint, man habe dem *y* einen mit 'türkischen' Einfluß auf das *z* zugeschrieben.

viele Jahrhunderte jung, und es ist unwahrscheinlich daß überhaupt eine buddhistische Literatur in dieser oder irgendeiner anderen zentral asiatischen Sprache vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts n Chr existierte. Da kann es wohl als sicher gelten daß das 'Nordarische' die Ligatur *ys* der Schrift, die für die Sprache der westlichen Ksatrapas in Indien üblich war, entlehnt hat.

Die westlichen Ksatrapas aber waren nach allem, was wir ermitteln können Śakas. Diese Behauptung gründet sich auf die Tatsache, daß Castana und seine Nachfolger eine Ara gebrauchten die als die Śaka Ara bezeichnet wird. Allerdings kommt dieser Name in den Inschriften und auf den Münzen der Dynastie selbst nicht vor. Er ist urkundlich zuerst bezeugt durch die Höhlen Inschrift des westlichen Calukya Mangaleśvara Ranavikrānta zu Bādami, die am Vollmondtag des Kārttika datiert ist 'als 500 Jahre seit der Krönung des Śaka Königs verlossen waren'¹⁾ In der Literatur ist der Name aber, wie Fleet gezeigt hat²⁾ schon 505 n Chr bei Varahamihira belegt der einfach von der 'Śaka Zeit' (*Śakakāla*) spricht. Nach Fleet ist dieser Name erfunden worden als im fünften Jahrhundert die Astronomen aus gewissen Gründen auf die hier nicht eingegangen zu werden braucht, die Ara der westlichen Ksatrapas für ihre Rechnungen adoptierten. Er behauptet der Ursprung der Ara sei damals vergessen gewesen man wußte nur, daß sie von gewissen Fremden gestiftet worden deren Nachkommen hinduisiert worden waren. Dann fährt er fort³⁾ 'Now the leading foreign tribes who down to that time had invaded India were the Yavanas the Palhavas and the Śakas. And there is a general grammatical rule (Pāṇini 2 2 34) which requires that, in composition with *Yavana* or *Palhava* the base *Śaka* must stand first as containing fewer vowels in agreement with which Patañjali in his comments on Pāṇini 2 4 10 gives *Śaka Yavanam* as an instance of certain Dvandva compounds which form neuters singular. The rule apparently did not apply to more than two bases treated all at once. But, the compound *Śaka Yavanam* having been established, it was natural enough in prose at least, in adding a mention of the Palhavas to place the base *Palhava* last and so we find the term *Śaka Yavana Palhava* in one of the Nāsik inscriptions (EI 8 60 line 5). In this way under the effect of a grammatical rule, the Śakas acquired a special prominence in the traditions of the Hindus. And thus, when a name was wanted by the astronomers for the era of A D 78, the name of the Śakas presented itself and was given to it'.

Ich bedaure, diesen Ausführungen keine Beweiskraft zubilligen zu können. Die Annahme von der alles andere abhängt daß der Ursprung der Ara in Vergessenheit geraten sei, entbehrt jeglicher Begründung. Sie

¹⁾ *Śakanpratiṛdyābhigekasamvatsareṣu atikrānteṣu paśu kateṣu*, Kielhorn, List of Inscriptions of Southern India, Nr 3.

²⁾ JRAS 1910 S 818ff.

³⁾ Fbda S 823f.

ist um so unwahrscheinlicher als Fleet selbst die Adoptierung der Āra durch die Astronomen in die erste Hälfte des fünften Jahrhunderts setzt also nur wenige Jahrzehnte nach 388 dem Jahre für das der letzte *Isatrapa* Rudrasimha III bezeugt ist¹⁾ Warum sollten nun diese Fürsten vergessen haben welchem Volke sie und ihre Vorfahren angehörten wenn sie sich auch später mehr oder weniger dem Volke unter dem sie lebten assimiliert hatten? Im Gegenteil gerade diese Dynastie scheint den größten Wert auf die Pflege der Familientraditionen gelegt zu haben Auf den Münzen wird stets dem Namen des *Isatrapa* der Vatersname hinzugefügt etwas was in dieser Zeit in Indien keineswegs selbstverständlich ist und in den Inschriften werden die Ahnen des regierenden Fürsten zum Teil bis auf den Ururgroßvater angegeben²⁾ Oder warum sollten jene Astronomen nichts mehr über die Nationalität der Stifter oder Fortsetzer der Āra gewußt haben namentlich wenn sie wie Fleet selbst und offenbar mit Recht annimmt entweder in Ujjayini oder in Bharukaccha lebten also in der früheren Hauptstadt der Dynastie oder in einer Stadt die sicher zu ihrem Gebiet gehörte hatte?

Ist aber die Annahme hinfällig daß man im fünften Jahrhundert den Ursprung der *Ksatrapas* vergessen hatte so fällt damit auch die Theorie Fleets über die Entstehung des Namens der Āra Aber auch abgesehen davon scheinen mir die beiden von Fleet angeführten Komposita doch nicht zu genügen um zu beweisen daß die Śakas die Rolle die sie in den Traditionen der Hindus spielen im Grunde der Kürze ihres Namens verdanken Die Stelle der Inschrift *Salayavanapalharanisudanasa* ist völlig belanglos Wie Fleet selbst andeutet ist die Regel Pan 2 2 34 für mehrgliedrige Komposita gar nicht obligatorisch Aus dem ersten Varttika zu der Regel geht deutlich hervor daß man auch Komposita wie *mrdaḡaśaṅkhatunava* für korrekt ansah man half sich mit der Erklärung daß das ein Kompositum aus *mrdaṅga* und *śaṅkhatunava* sei Danach hätte der Verfasser der Inschrift ebensogut auch *ṭavanasaṅkhatunava* oder *Pallavaśaṅkhatunava* bilden können in Zeile 1 2 sagt er z B ebenso *Himavatameru madaraparatasamasarasa* während er wenn er streng die Paninischen Regeln hatte befolgen wollen *Merumadarahimavataparatasamasarasa* hätte sagen müssen³⁾ Außerdem dürfen wir doch nicht vergessen daß die Inschriften im Prakrit ist die Regeln die die Kompositen im Prakrit beherrschen sind aber vielfach durchaus nicht dieselben wie für das Sanskrit Es bleibt also als einzige Stütze für Fleets Ansicht das Kompositum *Salayavanam* im Mahābhāṣya zu Pan 2 4 10 In jener Regel lehrt Panini daß man Namen von Śudras die nicht ausgeschlossen sind (*aniravasiṭa*) zu

¹⁾ Rapson Catalogue S. CVLIX

²⁾ Z B in Nr 96¹ meiner I. etc

³⁾ Man vergleiche wie Śaka im Kompositum mit anderen Volkennamen z B in der Bratsamplā behandelt ist Er steht bald voran (13 9 10 1 18 6) bald in der Mitte (9 21) bald am Ende (3 14 21 17 20)

einem neutralen Dvandva komponiere. Der Ausdruck 'nicht ausgeschlossen' bereitet Schwierigkeiten. Im *Mahābhāṣya* wird gefragt: 'Wovon nicht ausgeschlossen?' Antwort: 'Von Āryavarta nicht ausgeschlossen.' Frage: 'Was ist Āryāvarta?' Antwort: 'Östlich von Ādarsa westlich vom Kalaka walde nördlich vom Himavat südlich von Pāryātra.' Erwiderung: 'In dem Falle kommt *Kiskindhagandhakam*, *Śakayavanam* *Śauryakrauñcam* nicht richtig zustande.' Aus dieser Stelle geht doch mit Sicherheit nur hervor, daß den Indern zu Patañjalis Zeit als fremde Völker, die damals außerhalb Āryavartas lebten, die Śakas und die Yavanas bekannt waren. Da die Regel mit der Stellung der Glieder im Kompositum gar nichts zu tun hat, so hatte Patañjali, wenn in der Vorstellung der Inder ein anderes Volk mit den Yavanas verbunden gewesen wäre, ruhig den Namen dieses Volkes wählen können. Wenn er gerade *Śakayavanam* anführt, so kann man daraus doch höchstens noch schließen, daß die Śakas neben den Yavanas schon damals den Indern als die Hauptrepräsentanten fremder Völker galten.

Für die Zugehörigkeit des Caṣṭana und seiner Nachfolger zum Śaka Volke lassen sich außer den Namen der Ara, aber auch noch andere Tatsachen anführen. Die Puranas kennen unter den fremden Dynastien die den Andhras folgenden Dynastie von 18 oder 16 Śakas. Welche Dynastie soll denn das sein, wenn es nicht die westlichen Ksatrapas waren? Samudragupta nennt in der Allahabad Inschrift als die Völker, die seine Gunst durch Geschenke zu erlangen suchten, die Daivaputra, Saḥa, Saḥānusāhis, Śakas, Murundas, die Samihalas und andere Inselbewohner. Welche Śakas waren dies, wenn es nicht die westlichen Ksatrapas waren? Samudraguptas Nachfolger Candragupta II. machte der Herrschaft der Ksatrapas endgültig ein Ende¹⁾. Davon erzählt Bāṇa im *Harsacarita* (S. 199 f.): 'Der König der Śakas wurde, als er in der Stadt des Feindes mit der Frau eines anderen Mannes eine Liebschaft angefangen hatte, von Candragupta, der sich als seine Geliebte verkleidet hatte, ermordet.' Ob diese romantische Geschichte wahr ist, braucht hier nicht untersucht zu werden. Jedenfalls ist hier wieder von einem Śakafürsten die Rede, der mit höchster Wahrscheinlichkeit mit Rudrasimha III. dem letzten Ksatrapa identifiziert werden muß.

Wenn man Fleets Ausführungen liest, bekommt man fast den Eindruck, als ob es überhaupt keine Śakas im westlichen Indien gegeben habe. Demgegenüber scheint es mir gut auf ein paar inschriftliche Zeugnisse hinzuweisen. In der Nasik Inschrift Nr. 1135 meiner Liste wird Usavādāta, der Sohn des Dinika und Schwiegersohn des Nahapāna, ausdrücklich als Śaka bezeichnet²⁾. Die Nasik Inschrift Nr. 1137 ist eine Urkunde über die

¹⁾ Vgl. Rapson a. a. O. S. CLII.

²⁾ Daß vor Śaka in der Inschrift ein Lücke ist, kann an der Tatsache nichts ändern.

Schenkung der Śakanikā¹⁾ Viṣṇudātā, der Tochter des Śaka Agnivarman. Die Nāsik-Inschriften Nr 1148 und Nr 1149 berichten von den Stiftungen des Śaka (oder Saka) Dāmacika Vudhika, eines Schreibers, des Sohnes des Viṣṇudata, die Junnar Inschrift Nr 1162 von der Stiftung des Śaka Āduthuma. Daß vom Ende des ersten Jahrhunderts n. Chr. ab Śakas im westlichen Indien saßen, ist danach zweifellos. Ebenso zweifellos ist, daß Uśavadata, der jedenfalls den späteren westlichen Ksatrapas nahesteht, wenn wir auch verwandtschaftliche Beziehungen zu Orīstana nicht feststellen können, ein Śaka war. Das alles sind gewiß nur sekundäre Momente, die aber doch geeignet sind das Ergebnis, das auf Grund anderer Tatsachen gewonnen ist, zu stützen.

Es fragt sich nun, ob sich auch über jene Übereinstimmung in dem Gebrauch des *ya* für *z* hinaus Beziehungen zwischen dem 'Nordarischen' und der Sprache der Śakas nachweisen lassen. Man wird die Berechtigung, wenigstens diese Frage zu stellen, nicht bestreiten, wenn man den Charakter der 'nordarischen' Sprache bedenkt. Das 'Nordarische' ist unzweifelhaft, wie Konow neuerdings nachgewiesen hat²⁾ eine iranische Sprache. Aber diese Sprache ist mit unzähligen Lehnwörtern aus dem Indischen durchsetzt. Es sind, wie das bei der Art der vorliegenden Texte begreiflich ist, größtenteils Wörter aus der buddhistischen Terminologie oder Wörter für Dinge, die speziell indisch sind, wie *udumbara* 'Feigenbaum', *leattra* 'Sonnen-schirm', *ggūllāra* 'gotra' usw. Es gibt aber auch eine ganze Reihe von Lehnwörtern, die sich kaum in eine dieser beiden Kategorien einordnen lassen, wie z. B. *ladana* 'wegen' (Sk. *kṛcna* oder vielmehr Pr. **kṛtena*, **kṛdena*) *lāna* 'Augenblick', *gyada*, *jada* 'töricht', *duḥlāra* 'schwierig', *saṃaya* 'Vertrag', *salāva* 'Rede' (Sk. *samlāpa*) *rāraṇa* 'Wunde' (Sk. *ṛraṇa*) *ataraṇa* 'undankbar' (Sk. *akṛtāṇa*) usw. Natürlich können diese Wörter wie etwa die im Deutschen gebrauchten *per*, *Moment*, *stupid*, *diffizil*, *Kontrakt* usw. auf rein literarischem Wege eingedrungen sein. Leichter würde sich diese massenhafte Aufnahme indischen Sprachgutes aber doch erklären, wenn wir annehmen durften, daß das 'Nordarische' sprechende Volk längere Zeit auf indischem Boden saß. Das aber würde für die Śakas zutreffen. Nun läßt sich weiter zeigen, daß von den vorher erwähnten Śaka-Namen wenigstens zwei, *Isamotika* und *Uśavadāta* Lauteigentümlichkeiten zeigen, die im 'Nordarischen' wiederkehren. *Isamotika* läßt sich ohne Schwierigkeiten von dem in *ysamaśśanda* 'Friedboden' belegten *ysama* 'Erde' ableiten. Daß ein **ysamarat*, die schwache Form von **ysamarant* zu **ysamant* oder, da *au* und *o* auch sonst in der Schreibung beständig wechseln³⁾ **ysamol* werden mußte, wird durch das von Konow a. a. O. angeführte *lāsamauttātā* 'Mitleid', das auf ein **lāsamant* aus **lāsamarat* führt, erwiesen. Das *la* am Ende des Namens könnte auf Indisierung beruhen. Der Name des Schwieger-

¹⁾ -anikā ist Feminin-suffix

²⁾ Coll. Gel. Anz. 1912 S. 351ff.

³⁾ Leumann a. a. O. S. 43f.

sohnes des Nāhapāna erscheint in den Inschriften fünfmal (Nr 1131 bis 1135 meiner Liste) in der Form *Usaradāta*, einmal (Nr 1099) finden wir *Usabhadāta*, zweimal (Nr 1097 und 1125)¹⁾ *Usabhadata*. Man hat diesen Namen gewöhnlich als Prakritform von *Rasabhadatta* betrachtet. Damit würde sich *Usabhadata* als defektive Schreibung für *Usabhadatta* sein kann, ohne weiteres vereinigen lassen. Schon in *Usabhadāta* macht aber die Länge des ā von *dāta* Schwierigkeiten, in *datta* pflegt sonst Verlängerung des Vokals unter Vereinfachung der Doppelkonsonanz nicht einzutreten. Nicht erklärlich aus dem Prakrit ist aber die Form *Usaradāta*, da hier auch noch ein Übergang von bh in r angenommen werden mußte für den sich kein Beleg beibringen läßt. Auch das s stört hier, es fällt schwer, es aus dem Streben nach Sanskritisierung zu erklären, da man nicht einsieht, warum dann nicht der ganze Name zu *Rasabhadat(t)a* sanskritisiert wurde. Berücksichtigt man weiter, daß *Usaradāta* am häufigsten belegt ist, so scheint es mir klar, daß dies der eigentliche, und zwar ein nichtindischer Name ist, und daß *Usabhadāta* *Usabhadata* mehr oder weniger fortgeschrittene Prakritisierungen sind. *Usaradāta* aber läßt sich aus dem Nordarischen²⁾ befriedigend erklären. Die Schwierigkeit die das r von *usara* bereitet, schwindet wenn wir *usara* als nordarisches Lehnwort aus Sk *rasabha* betrachten da intervokalisches bh im 'Nordarischen' regelrecht durch r vertreten wird wie *anidharma* = Sk *abhidharma* zeigt. Ebenso ist das s ein im 'Nordarischen' gewöhnlicher Laut. *Dāta* aber ist im Nordarischen³⁾ belegt im Sinne von *dharma*. *Usaradāta* wurde also einem Sk *Rasabha dharma* entsprechen.

Dinika der Name des Vaters des *Usaradatta* gehört wahrscheinlich zu av *daena* phil *din*. Dies Wort ist im 'Nordarischen' allerdings bisher nicht belegt nach Analogie von *ksira* Land aus ar **ksaitra* hina Heer⁴⁾ aus ar **sainā* mußte es **dina* lauten. Für *Castana* und *Dāmaysada* vermag ich vorläufig keine Erklärung vorzuschlagen ebenso wenig für *Aduthuma*⁵⁾. Der letztere Name ist aber trotzdem für unsere Frage von Interesse. Während alle anderen Saka Namen *Castana* und *Dāmaysada* nicht ausgeschlossen deutlich iranisches Gepräge tragen würde man *Aduthuma* wegen des zerebralen *d* zunächst kaum für iranisch halten denn zerebrale Verschußlaute sind außer in indischen Lehnwörtern den bis dahin bekannten iranischen Sprachen fremd. Das 'Nordarische' aber besitzt obwohl es eine iranische Sprache ist, tatsächlich zerebrale Verschußlaute oder wenigstens Verschußlaute, die den indischen zerebralen Verschußlauten so ähnlich waren daß sie durch die Zeichen für diese ausgedrückt werden konnten. Beispiele für *d* in einheimischen Wörtern bieten *bāda* 'Zeit', *hadā* 'Tag' usw. Wenn also *Aduthuma* Sakisch ist — und da sich

¹⁾ Daß der in Nr 1037 genannte *Usabhadatta* mit ihm Fürsten dieses Namens identisch ist, ist allseits nicht zweifelhaft.

²⁾ Alle übrigen Namen von Sakas sind in hoch

der Mann ausdrücklich als Śaka bezeichnet und der Name sicher nicht indisch ist, können wir es kaum bezweifeln — so laßt sich der Schluß daß das Śakische mit dem Nordarischen identisch ist, kaum abweisen

Die Herrschaft der Śakas war wahrscheinlich nicht auf das westliche Indien beschränkt, wir finden auch im Norden, in Mathura und in Takṣaśilā Dynastien von Kṣatrapas, die sicherlich Iranier und wahrscheinlich Śakas waren. Das umfangreichste Denkmal dieser sogenannten nördlichen Kṣatrapas ist die Kharosthi Inschrift auf dem von Bhagvānāl Indrajī entdeckten Löwenkapital von Mathurā¹⁾. Sie berichtet von gewissen Schenkungen die die Hauptgemahlin des *mahākṣatrapa*²⁾ Rajula (Rājula) und vielleicht einige ihrer Verwandten an den buddhistischen Orden machten. Die Inschrift enthält die Formel *sarvasa sakastanasa*³⁾ *puyae*. In der von Bühler herausgegebenen Arbeit Bhagvānāl Indrajī's über die Inschrift⁴⁾ ist das übersetzt 'in honour of the whole Sakastana' (S 540). In der Einleitung wird bemerkt daß *Sakastana* für *Śakasthāna* stehe mit dentalem anstatt des palatalen Zischlautes und Verlust der Aspiration des *h* (S 528). Das Wort bedeutet also 'das Land der Śakas' (S 530). Aus dem Umstand daß die Stiftungen zu Ehren des ganzen Sakastana gemacht wurden wird geschlossen daß die Stifter Śakas waren (S 531). Seitdem sind die in der Inschrift genannten Fürsten und ihre Verwandten von den meisten Historikern als Śakas bezeichnet worden. Es sind wenn wir von Prinzen die nicht zur Regierung gekommen zu sein scheinen absehen der *mahākṣatrapa* Rajula (Rājula) sein Sohn der *ksatrapa* Śodasa⁵⁾ (Śodāsa) der Sohn* der Hauptgemahlin Kharaosta der *mahākṣatrapa* Kusulaa Padika der *ksatrapa* Moyaḥi Mijila der *ksatrapa* Khardaa. Padika ist identisch mit dem Pafika der Kupferplatte von Taxila aus dem Jahre 78⁶⁾ die als seinen Vater den *ksatrapa* Laaka Kusuhuka nennt. Rājula erscheint unter der Namensform Rājūvula auch in der Mora Inschrift Nr 14 meiner Liste sein Sohn unter der Namensform Śodasa⁷⁾ und mit dem Titel *mahākṣatrapa* in zwei Mathurā Inschriften Nr 59 und 82 meiner Liste von denen die erste das Jahresdatum 72 trägt. Von Rājula Śodāsa und Kharaosta sind uns auch Münzen erhalten die zum Teil für die sprachliche Frage wie wir sehen werden von Bedeutung sind.

¹⁾ Zuletzt herausgegeben von F. W. Thomas Ep Ind IV S 135ff

²⁾ Ich gebrauche diesen und andere Titel in der im Sanskrit gebräuchlichen Form ohne Rücksicht auf die Schreibungen die in den Inschriften erscheinen

³⁾ Thomas schreibt *sakastanasa*. Es kann keinem Zweifel unterliegen daß das angebliche *ka* nur eine Abart des gewöhnlichen *ka* ist und ich ziehe es vor, um Mißverständnisse zu vermeiden es durch *ka* wiederzugeben

⁴⁾ JRAS 1894 S 525ff

⁵⁾ Einmal auch *Sodasa*

⁶⁾ Ep Ind IV S 54ff

⁷⁾ In Nr 82 *Somdasa* das wahrscheinlich nur andere Schreibung für *Śodāsa* ist vgl S 231 Anm 5

stand, der die Inschrift trägt selbst das Objekt der Stiftung ist. Niemand wird aber behaupten wollen, daß das Löwenkapital die Gabe des Sarva sei. Zweitens kommt die Verbindung eines Wortes im Genitiv mit *puyae* in den nördlichen Inschriften oft genug vor. Ich wußte aber nicht, daß der Genitiv in dieser Verbindung jemals etwas anderes wäre als der von *puyae* abhängige objektive Genitiv. Das Wort *puyae* verlangt geradezu die Angabe des Gegenstandes oder der Person, die verehrt werden soll; sie kann nicht fehlen, wie das bei der Auffassung Barths der Fall sein würde¹⁾. Zu diesen formalen Gründen kommen sachliche hinzu. Fleet verbreitet sich nicht über die Frage, wer denn dieser Sarva eigentlich sein soll. Barth hat eine Antwort zu geben versucht. Er ist der Ansicht, daß ein Teil der Inschriften, die den Stein bedecken, erst in späterer Zeit als das Kapital durch ein Erdbeben oder eine andere Ursache zu Boden gestürzt war, von verschiedenen Leuten und bei verschiedenen Gelegenheiten eingegraben sei. Einer dieser Leute soll Sarva gewesen sein. Barth läßt ihn entweder einen Söldnerführer im Dienste eines indischen Fürsten sein oder einen Kaufmann, der Pferde und Kamele über den Kilaiber einzuführen pflegte oder sich vielleicht in Mathurā niedergelassen hatte oder schließlich einen einfachen buddhistischen Pilger. Man wird es dem verehrten Verfasser, der so oft sein besonnenes Urteil in ähnlichen Fragen bewiesen hat, nicht verübeln, wenn er hier auch einmal einen Flug ins Land der Phantasie wagt. Wir haben nicht den geringsten Anhaltspunkt für die Annahme, daß der Stein schon in alter Zeit am Boden lag und von gelegentlichen Besuchern zur Verewigung ihrer Namen benutzt wurde. Wenn das der Fall gewesen wäre, mußten sich auch Inschriften in Brāhmī auf dem Stein finden, denn die in Mathurā gebräuchliche Schrift war die Brāhmī und die Löwen-Inschrift ist bis jetzt die einzige Mathurā-Inschrift in Kharosthī, die eben dadurch verrät, daß sie von landfremden Leuten herrührt*. Wenigstens aber mußte man dann doch erwarten, daß sich jene angeblich späteren Inschriften von der ursprünglichen durch die Schriftzüge unterscheiden. Das ist nicht der Fall. Die Schrift ist vielmehr durchaus gleichförmig und das schließt, wie Thomas mit Recht bemerkt, die Annahme von späteren Zusätzen irgendwelcher Art aus. Die Größe der einzelnen Buchstaben variiert allerdings, aber das ist bei Kharosthī-Inschriften gewöhnlich. Ich brauche nur an die Zeda-Inschrift zu erinnern, deren erste Zeichen 8 cm hoch sind, während die letzten nur 3 cm messen. Auch die Anordnung der Zeilen ist ganz unregelmäßig, die Schriftzüge gehen zum Teil kreuz und quer über den Mittelblock, die beiden Löwenleiber und sogar die Unterseite. Allein auch diese Unordnung ist bei Inschriften, die sich auf fromme Stiftungen beziehen, wie zahlreiche Beispiele beweisen, nichts Ungewöhn-

¹⁾ Ich kenne keinen Fall, wo *puyae* oder das Prakritwort dafür allein gebraucht wäre, um ich glaube versichern zu können, daß jedenfalls in den älteren Inschriften kein Fall dieser Art vorkommt.

daß auch das 'Nordarische' von *a* Stämmen einen Nominativ auf *a* oder *i* bildet¹⁾

Auch die Beurteilung der einzelnen Namensformen leidet unter dem Umstand, daß die Namen zum Teil prakritisiert sind oder wenigstens sein können. Wenn das *kha* von *Kharaosta*, wie Thomas annimmt, durch Prakritisierung aus *ksa* entstanden ist²⁾, wurde der erste Bestandteil des Namens genau zum 'Nordarischen' stimmen, in dem arisch **ksatra*, nach Analogie von *ksira* aus **ksatra*, *pūra* aus **putra*, **ksāra* lauten mußte. Auch der Name *Śodāsa* (*Śudasa*, *Śudisa*) scheint sich durch die konstante Schreibung mit zerebralem *da* zum 'Nordarischen' zu stellen.

Die Mutter der Stifterin heißt *Abuhola*. Thomas bemerkt (Ep Ind IX, S 140), daß *Abuhola* zweifellos aus zwei Ghedern bestehe, *abu*, das in Ἀβουλίτης wiederkehrt, und *hola*, einer Variante von *hora*, das in *Spala hora*, dem Namen des Bruders des Vonones, erscheint³⁾. Thomas hat dieses *hora* weiter mit einem anderen Worte zusammengebracht, das in der Löwen-Inscription selbst erscheint. Die Fürstin machte die Schenkung zusammen mit einer Anzahl von Verwandten und *atra(te)ūrena horakaparnārena* 'mit dem Harem und der Begleitung von *horakas*'. *Horaka* ist kein indisches Wort. Thomas meint, da *ahura* im Sinne von 'Prinz' gebraucht werde und da sich die Form *hora* in dem gewöhnlichen (sassanidischen) Namen *Hormisdas* finde, so liege kein Grund vor zu bezweifeln, daß dies die Bedeutung des zweiten Teiles des Namens *Abūhola* sei und daß ihr *horakāparvāra* ihr 'Gefolge von Prinzessinnen (oder Damen)' sei. Ich habe schon JRAS 1909, S 650f bemerkt, daß es wenig wahrscheinlich sei, daß die Prinzessinnen neben oder vielmehr hinter dem *antahpura* erwähnt wurden, und daß *horaka* vielmehr die Kurzform eines *horamurta* sei, das in der Mānikāla Inschrift⁴⁾ vorkommt und hier dem Zusammenhange nach einen

¹⁾ Leumann a a O S 126

²⁾ Thomas verweist Ep Ind IX, 139 auf den *ksatrapa* Namen *Kharapallāna* in den Sarnath Inschriften (Nr 925 und 926 meiner Liste) und die verschiedenen Formen für den Namen des Stammes des Nahapana *Kṣaharāta*, *Chaharata*, *Kha kharāta*, *Kṣaharata*. Ich bezweifle, daß das Strichförmchen, das an dem *r* von *Kharaostasa* in A 4 erscheint (in E I vermag ich es nicht zu erkennen), die Bedeutung *h* hat, wie Thomas anzunehmen geneigt ist. Auf den Münzen lautet der Name sicher *Kharaosta*.

³⁾ JRAS 1906, S 209 hat Thomas *Spalahora* als 'Ahura zum Schilde habend' erklärt, man sollte aber doch in einem solchen Kompositum den Namen des Gottes an erster Stelle erwarten. Justi, Iranisches Namenbuch, S 496, läßt *hora* unerklärt.

⁴⁾ Diese Inschrift enthält noch ein anderes Wort, dessen Lautform mit dem 'Nordarischen' übereinstimmt, *ṣavachī*, Instr Plur von *ṣāvaa* = nordar *ṣāṭā* aus *ṣāṭraa* (Leumann a a O S 49). Da aber anlautendes *ṣr* auch sonst in dem Dialekt des nordwestlichen Indiens zu *ṣ* wird, so ist es wahrscheinlicher, daß die 'Nordarier' die Form *ṣṣarā* und analoge Formen, wie *ṣṣamana*, *ṣṣadda*, eben diesem Dialekt entlehnten, als daß in der Inschrift das Wort im 'nordarischen' Gewande erscheinen sollte. Die Inschrift enthält ferner zwei Fremdnamen auf *i*, die sich den vorher besprochenen zur Seite stellen, den eines Satrapen, *Pēsti*, und den einer Person, deren

Auch die Worte *sariasa Salastanasa puyae* können nur ein Teil der Schenkungsurkunde sein, und sie lassen sich nur dahin verstehen, daß die Schenkung erfolgte 'zu Ehren des ganzen Sakastāna'. Dann aber dürfen wir daraus, meine ich, auch den Schluß ziehen, daß die Stifterin und ihre Verwandten, die ihren Namen nach unzweifelhaft Iranier waren sich als Angehörige von Sakastāna betrachteten oder, mit anderen Worten, Śakas waren. Für den *mahākātrapā* Kusulaa Padika und den *kātrapā* Mevaki Miyika, von denen nur gesagt wird, daß die Schenkung zu ihren Ehren (*puyae*) erfolgt sei, und für den *kātrapā* Khardaa, dessen Verhältnis zu der Schenkung vorläufig überhaupt unklar ist, ist dieser Schluß allerdings nicht zwingend. Am nächsten liegt es aber doch, daß auch diese Personen die jedenfalls in nächster Beziehung zu der Familie der Stifterin standen Śakas waren¹⁾.

Die Namen dieser Śakas sind von Thomas, JRAS 1906, S 208ff und Ep Ind IX S 139f besprochen worden. Er sieht sie teils als 'iranisch', teils als 'skythisch' an. Die meisten sind natürlich, da es sich um eine Inschrift in einem Prakrit Dialekt handelt, in indischer Weise flektiert. Von männlichen Namen findet sich der Genitiv auf *asa* in *Rajulasa*, *Kharao stasa*, *Khadaasa*, *Kusulaasa Padikasa* (*Mevakisa*), *Miyikasa*. Ein Instrumental muß dem Zusammenhang nach in *Hayuarana* und, wie schon bemerkt in *Śudase*, *Śudise* vorliegen. Der Nominativ geht auf *o* aus in *Nañludo*, *Aharaosto*, *Khalasamuso* auf *a* in *Khalamasa* und *Maja*. Daneben findet sich aber auch ein Nominativ auf *i* in *Kalui*. Neben *Kalui* steht *Kamuso*. Es kann kaum zweifelhaft sein, daß das ein prakitisiertes *Kamus* ist. Auch der schon aufgeführte Genitiv *Mevakisa*, nach prakitischer Weise gebildet wie *Śalamunsa* (= *Sālyamuneh*) laßt auf einen Nominativ *Mevaki* schließen, der mit *Kalui*, *Kamus* auf einer Stufe steht²⁾. *Mevaki* ist aber sicherlich ursprünglich ein *a* Stamm, und so darf man wohl daran erinnern,

liche Ort Būrapara. Und ferner hat
geschenkt zum Eigentum der Sarvāstivādas

den *nāma* machen lassen und ge-

Die zweite Stelle, die keine Beziehung zu der Schenkung zu haben scheint ist K L *ayariasa Budhadevasa utaena ayimisa* (oder *ayimila*) was Thomas übersetzt 'Through the elevation of the *āchārya* Buddhadeva, Āyūmisa'. Ich halte es für viel wahrscheinlicher, daß *utaena* einem Sk *udalena* entspricht und daß der Satz entweder mit *dhamadana* (H¹) schloß oder ein Wort wie gegeben in dem vorläufig rätselhaften *ayimisa* oder *ayimila* steckt. Der Satz wurde sich also auf die Übergabe der Stiftung mit Wasser, d. h. unter Ausgießung von Wasser, beziehen. Was sonst noch zu diesem Satz gehört, wage ich allerdings nicht zu bestimmen.*

¹⁾ Die zweite Inschrift aus dem nördlichen Indien, in der man eine Erwähnung der Śakas zu finden geglaubt hat (Bühler, Ep Ind I 396 v. Smith, ZDMG LVI, S 404ff) Nr 94 meiner Liste, enthält diesen Namen nicht. Die Lösung der Schwierigkeit liegt allerdings ganz wo anders als wo Fleet JRAS 1905 S 635ff sie suchte, wie ich an anderem Orte zu zeigen gedenke.

²⁾ Anlere Formen wie *Ayasa(o?) Komusaa* von Thomas als Genitiv zu *Ayasa Komusā* gefaßt *Ayūmisa*, müssen als zu unsicher beiseite bleiben.

Beamten bezeichnen muß, der etwas mit dem buddhistischen Kultus zu tun hat. Dieser Terminus findet nun seine Erklärung vielleicht in einem 'nordarischen' Wort. Leumann hat (a a O S 6) in höchst scharfsinniger Weise erkannt, daß *hora* (auch *haura* geschrieben, Nom *hors*) im 'Nordarischen' der Vertreter von Sk *dāna* 'Gabe, Freigebigkeit' ist. Steckt dieses *hora* in dem *horamurta* und *horaka* der Inschriften, so ist zu erwarten, daß der Titel einem indischen Titel mit *dāna* im ersten Ghede entspricht. Das scheint in der Tat der Fall zu sein. In der Mānikiala Inschrift wird der General Lala, der den Stūpa errichtet, der *horamurta* in dem *rihara* des *ksatrapa* Veeśi genannt¹⁾, in der Kupferplatte von Taxila erhält Patika, der Sohn des *ksatrapa* Liak Kusuluka, der eine Buddha Reliquie deponiert und ein Kloster stiftet, den Titel *mahādānapati*²⁾. In der Löwen Inschrift müssen die *horakas* ähnliche hochgestellte Personen sein, die dem buddhistischen Orden gegenüber die Stellung von 'Gabenherren' einnehmen und offenbar haben wir in den Namen in C—E³⁾ Kalai Nauludo, Kharaosto Khalamasa Maja, Kamuo, deren Aufzählung doch einen Zweck haben muß, die Lasten dieser *horakas*, die an der Zeremonie der Deponierung der Buddha Reliquien teilnahmen⁴⁾. Auch am Ende der Personennamen durfte ein Wort wie 'Gabe' nicht ungeeignet erscheinen, wenn man bedenkt, daß von den westlichen Ksatrapas die Sanskritnamen angenommen haben, ungefähr ein Drittel Namen auf *dāman* tragen, daß kaum etwas anderes als 'Gabe' bedeuten kann⁵⁾. Nun ist das Wort *hora*, das Leumann zu *vedsabar* und *saparyats* stellt, soviel ich weiß, auf das 'Nordarische' beschränkt. Sollte es daher in Zukunft gelingen, den zweiten Bestandteil von *horamurta* im 'Nordarischen' in der Bedeutung 'Herr' nachzuweisen, so könnten nicht nur die obigen Erklärungen, sondern auch die Identität des Nordarischen mit der Sprache jener Fremdherrscher als gesichert gelten, in den bisher veröffentlichten Textstücken habe ich das Wort nicht gefunden.

Wir dürfen aber die Möglichkeit nicht aus den Augen verlieren, daß *horamurta* nur eine ungenaue Wiedergabe des fremdsprachlichen Wortes ist und daß uns dasselbe Wort in anderer Schreibung in drei Brahmi Inschriften

Stand nicht angegeben ist. *Ahujaci** Beide sind in indischer Weise flektiert. Instr. I *eehena Ahujaciēna* Gen *Veehisa*.

¹⁾ JRAS 1910 S 666

²⁾ Ep. Ind. IV, S 56

³⁾ Man könnte auf die Vermutung kommen, daß *horaka* nicht der Kurzform von *horamurta*, sondern von *horapāṭhaka* Astrolog sei, das Mahāvastu III 178 belegt ist. Allein dagegen spricht, daß Astrologen in keiner anderen buddhistischen Inschrift als Teilnehmer an den Stiftungszeremonien erwähnt werden und daß die oben erwähnte Liste von Personennamen dann unerklärt bleiben würde.

⁴⁾ Es sind Jayadaman, Rudradāman, Satyadaman, Jivadaman, Samghadaman, Viradaman, Yaśodaman, Bhartṛdaman. Bei der Wahl gerade von *dāman* anstatt des gewöhnlichen *datta* oder *dinna* hat vielleicht die Rücksicht auf ein einheimisches *dāma* mitgespielt, wie es offenbar in *Dāmajada*, *Spalagadama* vorliegt (vgl. Rapson a a O S CV) es scheint mir aber unmöglich, jene Namen als Komposita eines indischen und eines nichtindischen Wortes zu betrachten.

aus Mathurā vorliegt, die R. D. Bandyopādhyāya zuletzt herausgegeben hat¹⁾. Die Inschriften sind leider sehr nachlässig geschrieben und, nach den Abklatschen zu urteilen, die ich der Freundlichkeit des Herausgebers verdanke, stellenweise stark verwittert. Am deutlichsten ist das Wort, auf das es hier ankommt, in Nr. 127. Ich lese: *dānam viśvaśikasya Vāla-mihirasya sahā putrena horamurndagena*²⁾. In Nr. 141 lautet das dritte Wort *Vāgamihirāsyā*³⁾, das letzte wahrscheinlich *horamurndagena*. Das übergeschriebene *r* ist nicht ganz deutlich, aber doch wahrscheinlich, und am unteren Ende des vierten *akṣara* ist ein Strich sichtbar, der dem *ra* das Aussehen eines *lha* gibt⁴⁾. Daß aber nur ein *ra* gemeint sein kann, zeigt die dritte Inschrift Nr. 128, wo wenigstens das *ra* außer allem Zweifel ist. Hier sind die beiden Wörter *Vālamihirasya* und wahrscheinlich *horamurndavagena* zu lesen, das übergeschriebene *r* ist unsicher, aber möglich. Schon das Schwanken in der Schreibung des letzten Wortes verrät, daß es sich hier um ein Fremdwort handelt, und eine der vorkommenden Verschiedenheiten findet sich gerade auf dem Gebiet des 'Nordarischen' wieder. In den von Hoernle publizierten Siddhamātrkāś und ebenso in der *Usnīsavijayadhāraṇī* aus der Steinschen Sammlung⁵⁾ stellt regelmäßig *ṇḍ* an der Stelle, wo wir *ḍ* erwarten sollten, während in den 'nordarischen' Texten stets *ḍ* geschrieben zu werden scheint⁶⁾. So wurde sich auch hier *haramurndagena* neben *horamurndagena* erklären. Die Schreibung *haramurndavagena* kann kaum etwas anderes sein als ein ungeschickter Versuch, die schwierige und im Sanskrit nicht vorkommende Verbindung *rudra* auszudrücken. Was das *ra* betrifft, so läßt sich solange die Etymologie des Wortes nicht feststellt, nur sagen, daß gerade diese *u* Diphthonge im 'Nordarischen' uberaus häufig sind⁷⁾. *Horamurndaga* kann natürlich der Name des Sohnes des Vagamihira sein, in dem Falle wäre es wohl auf *Ahura Mazda* zurückzuführen. Ebensogut kann man aber auch übersetzen 'die Gabe des *viśvaśika*⁸⁾ Vagamihira samt seinem Sohn, dem *horamurndaga*' und, da es sich zweifellos um eine buddhistische Stiftungsurkunde handelt, *horamurndaga* dem *horamurta* und *horaka* der anderen Inschriften gleich-

¹⁾ Journ. Proc. Beng. As. Soc. N. S. Vol. 5, 242f., Nr. 8—10 — Nr. 127, 128 und 141 immer Liste.

²⁾ Den Segenswunsch, der in allen drei Inschriften folgt, lasse ich hier fort.

³⁾ Das *r* wird auch in dem Segenswunsche in den Sanskritwörtern *deva-* und *bhava-* doppelt geschrieben.

⁴⁾ Daher las Bandyopādhyāya *Horamurndakata*.

⁵⁾ JRAS 1911, S. 460ff. Ich verdanke den Hinweis auf diese Schreibungen Herrn Prof. Konow. Wahrscheinlich erklärt sich so auch die Schreibung *Sandhā* (für *Sophā*) in der Mathurā-Inschrift Nr. 92 meiner Liste.

⁶⁾ Ebenda S. 467.

⁷⁾ Leumann a. a. O. S. 40ff.

⁸⁾ *Viśvaśika* (*viśvaśika* in Nr. 129) scheint ein Hofamt zu bezeichnen; Divyāv. 188 wird von einem Brahmanen erzählt, es *vijñāṣa Prasenajitā Kauśikena hastimā, dhyanagoparī vāśikāṇā* (MS. *viśvaśikāḥ, viśvaśikāḥ*) *śilāputā*.

stellen * Auch der Gebrauch des fremden Wortes wäre hier durchaus begreiflich, da der Stifter ja schon durch seinen Namen als Iraner gekennzeichnet ist¹⁾

Für die Bestimmung der Nationalität der nördlichen Ksatrapas kommt, wie schon bemerkt, noch ein Zeugnis in Betracht, das man bisher, soviel ich weiß, für diese Frage unbenutzt gelassen hat, die Legenden ihrer Münzen. Die Gemahlin des Rājula nennt sich in der Löwen Inschrift die Mutter* des Kharaosta. Von diesem Kharaosta besitzen wir Münzen, die zuletzt Rapson ausführlich behandelt hat²⁾. Die Vorderseite zeigt das Bild des Satrapen zu Pferde und eine Inschrift in griechischen Buchstaben ΧΑΡΑΗΩΣΤΕΙ ΣΑΤΡΑΠΕΙ ΑΡΤΑ ΥΟΥ. Die Rückseite trägt das Bild eines Löwen und die Inschrift in Kharosthi Schrift *chatrapasa pra Kharaostasa Artasa putrasa*, eine Münze heist *Ortasa* statt *Artasa*. Die Kharosthi Legende ist völlig klar bis auf das *pra*, dessen Bedeutung bisher nicht festgestellt ist. Ich möchte es als Abkürzung von *pratima* (= *pratimā*) erklären 'das Bild des *chatrapa* Kharaosta, des Sohnes des Artā (oder Orta)'. Daß, streng genommen, diese Legende nur für die Vorderseite paßt, scheint mir nichts auszumachen, da die Kharosthi Legende offenbar als Übersetzung der griechischen Legende gedacht ist. In der letzteren las noch Rapson den fünften Buchstaben als M, daß es ein H mit dem Lautwert *h* ist, hat Fleet erkannt³⁾. ΑΡΤΑ ΥΟΥ muß dem *Artasa putrasa* der Kharosthi Legende entsprechen. Die Form *voç* für *ulos* ist in Griechenland seit dem vierten Jahrhundert bezeugt⁴⁾ und kommt wie Rapson zeigt, auch auf einer parthischen Münze des Gotarzes (AD 40—51) vor. ΑΡΤΑ scheint eine unflektierte Form zu sein. Es ist sicherlich die Kurzform eines der vielen mit *Artā* gebildeten iranischen Personennamen. Es bleibt der merkwürdige Ausgang der beiden ersten Formen auf *ei*, der bisher unerklärt geblieben ist. Es kann wohl nicht zweifelhaft sein, daß *ei* in dieser Zeit den *i* Laut bezeichnet, die Formen,

¹⁾ Speziell 'nordarisch' ist der Name aber nicht, da wir nach Analogie von *ḷgira* usw. *mira* anstatt *mihira* erwarten mußten. Andererseits ist aber auch gerade bei einem Wort wie *mihira* die Entlehnung aus einem Dialekt in den anderen leicht begreiflich.

²⁾ JRAS 1905 S. 792ff. Die Bedenken Buhlers gegen die Identifizierung des Kharaosta der Inschrift mit dem Kharaosta der Münzen sind von Rapson besprochen worden. Der erste Grund den Buhler anführt die Verschiedenheit der Namensform, ist durch Rapsons Lesung und die nachher erwähnte Entdeckung Fleets hinfällig geworden. * [Auch die zweite Schwierigkeit ist, wie mir scheint, schon durch Rapson gelöst worden. Es ist allerdings kaum daran zu zweifeln, daß die Stifterin in der Inschrift die erste Gemahlin des *mahākātropa* Rājula und die Mutter des *yuvārāja* Kharaosta genannt wird während sich Kharaosta auf den Münzen als der Sohn des Artā oder Orta bezeichnet. Aus den Worten der Inschrift geht aber, wie Rapson hervorgehoben hat, keineswegs hervor, daß Kharaosta der Sohn des Rājula war, er kann sehr wohl der Sohn der Nadasi Akasa aus einer früheren Ehe sein.]

³⁾ JRAS 1907, S. 1029—1041ff.

⁴⁾ Blass, Aussprache des Griechischen³, S. 50.

Gegen die Identifizierung des 'Nordarischen' mit dem Sakischen scheint nun aber eine gewichtige Tatsache zu sprechen. Der Name des Kaniska erscheint in den griechischen Münzlegenden bald im Genitiv als ΚΑΝΗΡΚΟΥ, bald im Nominativ als ΚΑΝΗΡΚΙ, der des Huviska, wie es scheint, stets im Nominativ als ΟΟΗΡΚΙ, ΟΟΗΡΚΕ, ΟΟΗΡΚΟ¹⁾ In einigen Inschriften von Mathurā, Isāpur und Sānci, Nr 21, 69a, 72, 149a, 161 meiner Liste, werden Kaniska, Vasiska und Vāsudeva mit dem Titel *sāhi* bezeichnet. Das Wort steht stets unmittelbar vor dem Namen und außer in 72 hinter *devaputra*. In 21, 69a, 161 ist es unflektiert, in 72 erhält es die Sanskrit Nominativendung, obwohl der Name im Genitiv steht (*sahir-Vāsudevasya*), in 149a erscheint es im Genitiv, flektiert wie ein Sk + Stamm (*saher Vāsiskasya*). Auf den Münzen führen Kaniska, Huviska und Vāsudeva ferner den Titel PAONANO PAO. In der Inschrift des Samudragupta zu Allahābād erklärt der König, daß er geehrt werde *Dairaputrasāhiṣāhānusāhi Śaka Murundah Dairaputrasāhi*, geht sicherlich auf die Kusanas, die allein den Titel *devaputra*, und zwar, wie wir sahen in Verbindung mit *sāhi* führten, die eben erwähnte Münzlegende macht es wahrscheinlich, daß der ganze Ausdruck *dairaputrasāhiṣāhānusāhi* auf sie zu beziehen ist. Wir haben also in den Inschriften und Münzlegenden der Kusanas einen Nominativ Sing auf + einen Genitiv Plur auf *ānu*²⁾. Das sind genau die Endungen, die wir im 'Nordarischen' bei a Stämmen in den betreffenden Formen finden. Es ist das Verdienst A. von Stael Holsteins, zuerst auf diese Tatsache hingewiesen zu haben³⁾. Er hat da die Kusanas Tukhāras waren daraus den Schluß gezogen, daß der 'nordarischen' Sprache die Bezeichnung 'tocharisch' zukomme. Ich glaube, daß dieser Schluß nicht zwingend ist. Erstens ist damit schwerlich der bekannte Kolophon der Maitreyasamiti zu vereinigen auf Grund dessen die früher sogenannte 'Sprache I' 'tocharisch' getauft worden ist. Zweitens finden wir unter den zahlreichen Namen von Gottheiten, die auf den Münzen der Kusanas erscheinen, auch nicht einen einzigen mit der Endung +. Die Übereinstimmung mit dem 'Nordarischen' beschränkt sich also auf den Titel und die Endung der Namen. Wenn es aber richtig ist, daß die nördlichen Ksatrapas Śakas waren und ihre Sprache das 'Nordarische' war, so wurde sich jene Übereinstimmung ohne Schwierigkeit aus den historischen

lautet dort *Teigen*, das ein mittelmännliches *Tire* (oder *Tiri*) wiedergibt, man vergleiche damit armen. *Trē*, den Namen des vierten armenischen Monats, aus *Tirē* und xavarmisch *ēre* oder *ēri* (Beruni Chronol. S 47, حمري, S 48 des Hds حمري, ا حمري) = *Tir*. Die Monats- und Tagnamen erscheinen im Iranischen im Genitiv, da *māh* und *rāzāh* zu ergänzen sind vgl. das Buzde in Geldners Avesta Ausgabe II, 260ff.

¹⁾ An letz. Varianten, die für unsere Frage keine Rolle spielen, übergehe ich.

²⁾ Das griechische ANO kann für *ānu* stehen wie ΒΟΔΔΟ für *Budda* zeigt.

³⁾ Tocharisch und die Sprache II. Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St Pétersbourg 1908. S. 1367ff.

Verhältnissen erklären lassen. Wie man auch über die genaue Zeitbestimmung der nördlichen Ksatrapas denken mag, sicher ist, daß sämtliche Inschriften aus ihrer Zeit, in Brahmi wie in Kharosthi, älter sind als die Inschriften aus der Zeit des Kaniska und seiner Nachfolger. Wenn also die Palaographie in chronologischen Fragen überhaupt mitzusprechen hat, waren die nördlichen Ksatrapas die Vorgänger der Kusanas im nordwestlichen Indien. Dann aber steht nichts der Annahme im Wege, daß sie die Titel der Sprache ihrer Vorgänger entlehnten und im Zusammenhange damit auch die Namen nach Art dieser Sprache flektierten, so wie sie sie in den griechischen Münzlegenden mit griechischen Endungen versahen.

Es wird niemand einfallen, über die Fragen, die hier behandelt sind, schon jetzt ein definitives Urteil zu fällen. Die Hypothese, die übrigens schon A. von Le Coq angedeutet hat¹⁾, daß das 'Nordarische' die Sprache der Śakas sei, scheint mir indessen so gute Gründe für sich zu haben, daß ich mich für berechtigt hielt, sie dem Urteil der Iranisten zu unterbreiten. Es freut mich auch mitteilen zu können, daß wenigstens der Punkt, von dem ich bei der Untersuchung ausging, jetzt völlig sicher steht. Von Herrn D. R. Bhandarkar erhalte ich soeben Abklatsche der vor einigen Jahren in Andhau gefundenen Inschriften des Rudrādīman²⁾. In allen diesen ist der Name des Vaters des Castana vollkommen deutlich *Isāmōtika*³⁾ geschrieben, nicht *Ghsāmōtika*.

Die Pranidhi-Bilder im neunten Tempel von Bazaklik.

In dem neunten Tempel von Bazaklik bei Murtuq⁴⁾ waren die Wände des Korridors, der um die Cella herumläuft, mit fünfzehn gewaltigen Bildern geschmückt, die die Pranidhiuearyā des Bodhisattva unter früheren Buddhas darstellen. Solche Pranidhi-Bilder sind in den Höhlen von Turfan und insbesondere von Bazaklik überaus häufig; eine genaue Wiederholung des ganzen Zyklus scheint aber nur in dem Tempel Nr. 4 vorzukommen⁵⁾. Die Malereien, die sich jetzt sämtlich im Berliner Museum für Völkerkunde befinden, sind bis auf zwei Bilder ausgezeichnet erhalten. Vorzugliche Re-

¹⁾ JRAS 1909 S. 318. *Some fragments in Gupta writing and in the language termed by Leumann Sprach II, and which I suppose to be in consequence of geographical and historical considerations the lost language of the Saka were also found here.*

²⁾ Nr. 964a meiner Liste.

³⁾ Die Länge in *gōs* steht mit mir nicht gegen die oben vorgeschlagene Etymologie zu sagen. In den Inschriften wird stets auch *Castana* geschrieben. Wahrscheinlich entspricht der Vokal in der ersten Silbe der beiden Namen nicht genau dem *saṃvṛta* des Indischen, und man schwankte daher zwischen der Bezeichnung durch *a* und *ā*.

⁴⁾ Die Zählung geht auf Crunwell zurück. *Altbukharische Kultstätten in Chinesisch-Turkestan*, S. 259f.

⁵⁾ Crunwell *Iranica* O. S. 237ff.

produktionen der dreizehn vollständigen Bilder hat A v Le Coq in seinem schönen Werk 'Chotscho' auf Tafel 17—29 gegeben¹⁾

Nach oben wird jedes Bild sowohl im vierten wie im neunten Tempel durch eine weiße Tafel abgeschlossen, die zur Aufnahme einer Inschrift bestimmt war, eingetragen sind die Inschriften aber nur im neunten Tempel. Sie sind in zentralasiatischer Brāhmī geschrieben und in Sanskrit abgefaßt und lauten folgendermaßen²⁾

- 1 || *upasthito brahmanena Mahendro lokanāyakaḥ
jyentākakarmaṇā gaṇdhaj(h) lālenagarūnā tathā
vihāram kṛtvā sarvā ca upasthānā nimantrita — ||*
- 2 || *Tamon[us]do mahabhūgo rajabhūtena pūjitaḥ
nānaratnaretreṇa tulena pratipūjitaḥ — ||*
- 3 || *tatraiva nagare ramye Śikhināmā yaśasvī
sambuddhāḥ śreṣṭhībhūtena rahāraḥ pujo mayā — ||*
- 4 || *Āsemamkaro narādityo rājabhūtena pūjitaḥ
jyentākakarmaṇā gandhaj(h) lālenagarūnā tathā
vihārānam sahasraḥ tu śastibhiḥ sa nimantritaḥ ||*
- 5 || *narendrena mayĀnanda Simha śimhaparakrama
cchatrena ratnadandena pujo narap[us]garah — ||*
- 6 || *hastyasiṇa euvārnena narībhiḥ ratnamukṣībhiḥ
vannam Jinānām puṣārtham udyānam śreṣṭhina kṛtam — ||*
- 7 || *dṛṣṭva Dīpamkāram buddham dyutimantam yaśasvinam
nilapadmaḥ puṣṭarām saptaabhir mōnaras tadā
dṛṣṭvāsamkṛheyāva(sana)*
- 8 || *pujo maniratnena Sunetro lokanayaka
vihāreṇa ca ramyena śreṣṭhībhūtena me tadā ||*
- 9 || *rājāḥ sūtaḥ am bhuvan puram anyāsu jātisu
bhr(ata)ram Ratnāślī samdīpataḥ upasthitaḥ — ||
prathamāsamkṛheyasana ||*
- 10 || *Uttaro mānābhūram Kāśyapa dīpadottame
n alavaca śruteḥ prarajyāyā kṛtā matih
trītyāsamkṛheyasavagunabhyāsārasānah ||*
- 11 || *Īśīśthasyagamanam śruteḥ śreṣṭhi prthimana bhāvan
adyānam mādādyatē ca cakaram karagamy akam*
- 13³⁾ || *rābhūto hy upasthitaḥ [S] trelokanayakam
valkalena manāpenacchadito nū maya*
- 14 || *Aggrasam aham dṛṣṭvā nadīdīram upāgatam
sarīharāhena me nāvā nadyām ullarito munim — ||*

¹⁾ Vgl. auch die Einleitung ebenda S 14ff. Einzelne Stücke aus den Prāgñā Bildern des vierten Tempels sind auf Tafel 36 und 37 reproduziert

²⁾ Gelesen nach den Originalen. Ergänzte Buchstaben sind in runde geschädigte in eckige Klammern gesetzt

³⁾ Die Aufschrift des zwölften Bildes ist nicht erhalten

15 || [*vidhi*]/rat *pūṭita buddh(o)* [*puna*¹⁾ *manorathah*]
dharmarājya[m] ca me (prāptam rā)jabbūtena śraddhayā. — ||

Das richtige Verstandnis dieser Verse vermittelt uns ein Text, der uns als ein Abschnitt des Mahāvastu überliefert ist, ursprünglich aber sicherlich ein selbständiges Werk war²⁾, das Bahubuddhasūtra (Mv III, 224 bis 250). Der Inhalt ist folgender. Der Buddha teilt zu Śrāvastī im Jetavana dem Ānanda mit, daß er beschlossen habe, drei Monate lang mit einem einzigen Topf³⁾ Almosen versehen nach Art der früheren Buddhas zu leben⁴⁾, er möge Sorge tragen, daß niemand ihm nahe. Der Buddha fuhr seine Absicht aus, und als er sich nach Ablauf der drei Monate wieder zeigt, wird er von Ānanda begrüßt und erklärt ihm, er habe in der angegebenen Weise einen Kalpa oder den Rest eines Kalpa zubringen können, denn das sei die Eigentümlichkeit auch der früheren Buddhas. 'Damals, Ānanda, vor unzähligen Zeiten, vor unermesslichen, unzähligen Zeiten war ein Tathāgata, ein Arhat, ein vollkommen Erleuchteter, Indradhvaja mit Namen. Zur Zeit des Indradhvaja aber, Ānanda, des Tathāgata, des Arhat, des vollkommen Erleuchteten, war eine Residenzstadt, Indratapanā mit Namen. Diese Stadt wird in großer Ausführlichkeit nach dem üblichen Schema beschrieben. An die Beschreibung schließen sich ein paar Verse über Indradhvaja, die inhaltlich nichts neues bringen. Es folgt eine Liste von weit über hundert Namen von Buddhas, von denen jeder seinen jedesmaligen Nachfolger verkundet hat (*vyākāśit*), sie reicht von Indradhvaja bis auf den historischen Buddha und den künftigen Buddha Maitreya. Die eintönigen Formelreihen werden nur gelegentlich durch ein paar Strophen, die die Angaben über einen Buddha rekapitulieren oder ergänzen, und durch Stadtbeschreibungen nach dem Typus der Beschreibung Indratapanās unterbrochen. So wird bei Śīrasāhvaya Puṣpāvati geschildert, bei Supātra Abhayapurā, bei Sudarśana Devapurā, bei Śākyamuni, der aber nicht der historische Śākyamuni, sondern einer der beiden Vorgänger gleichen Namens ist, Sumhapurī, bei Dipamkara Dipavatī, bei Maitreya Ketumati.

Dann geht die Erzählung in Versen weiter⁵⁾. 'Der Verkunder der Buddhas bis auf die Gegenwart⁶⁾, der Lenker der Menschenstiere von

¹⁾ *puna* ist nicht ganz sicher

²⁾ Vgl. aber Anm. 5

³⁾ *ekapindapātreṇa*, richtiger wäre *ekapindapāṭena*.

⁴⁾ *purimāṇāṃ tathāgatāṇāṃ vihāreḥ viharisyam*

⁵⁾ Ich halte es sehr wahrscheinlich, daß dieser metrische Teil erst nachträglich mit dem vorangehenden durch den Einschub der ersten Strophe verbunden ist, aber diese Verbindung muß schon vor der Aufnahme des ganzen Abschnittes in das Mv. hergestellt gewesen sein, da sonst der Titel Bahubuddhasūtra am Ende des prosaischen Abschnittes stehen würde.

⁶⁾ Senart liest *āvaditabuddhāṇāṃ*, die Handschriften haben *āvamditāṇāṃ buddhāṇāṃ*, *āvandikāṃ buddhāṇāṃ*, was alles keinen Sinn gibt. Ich vermute *āvadito-buddhāṇāṃ*; *āvadito* ist halber Ardhamāgadhismus für *yāvadito*, vgl. *āṇā te* in Aśokas Saulenedikt IV.

Indradhvaja bis auf den künftigen Maitreya, der Lehrer strahlt wie die Sonne. Den majestatischen Mannlöwen, den Jina, der die Luste besiegt hat, fragt Ānanda im Aśokārāma 'Wunderbar ist der Ruhm des Erhabenen, wunderbar sein Ruf in den zehn Himmelsgegenden! Welche Tat tat der Erhabene, daß er in der Welt samt der Götterwelt strahlt?' Der Buddha gibt ihm den Grund an: er strahlt über alle Götter und Brahma-Welten in unvergleichlichem Ruhm, weil er die früheren Buddhas geehrt hat (*satkr̥tā mayā*). Diese früheren Buddhas werden mit Namen aufgezählt, es sind nur die letzten vierzehn der vorhergehenden Liste, von Dipamkara bis Kāśyapa. Es folgen weitere Auseinandersetzungen des Meisters über die Zeit und die Lebensdauer dieser Buddhas, über die Etymologie ihrer Namen, über die Kaste, der sie angehörten, usw. Dann gibt der Meister die Art der Verehrung im einzelnen an:

*caturmahāpathe dr̥stvā lokajyēsthām Dipamkaram |
 gatīlam prastare hr̥sto bodhim prār̥thento anuttarām ||
 sutarnapuspam grahetvāna kṛtāmjalī |
 Sarābhībhum okireṣu bodhim prār̥thento anuttarām ||
 hemapindasamlāśām puspām grahetvā puspāna amjalīm |
 Padumuttaram cokire ham bodhim prār̥thento anuttarām ||
 Atyuccagāmī bhagavām lolasya anukampako |
 hranyena okire ham bodhim prār̥thento anuttarām ||
 Yaśottaram mahābhāgam bhikṣusamghapuraskṛtam |
 upāsaneṇa pratimūṇe bodhim prār̥thento anuttarām ||
 gamdhām grahetvā surabhogamdhā mahūrahām |
 Śākyamuniṃ okire ham bodhim prār̥thento anuttarām ||
 sutarnarūpyavaidūryam grahetvāna kṛtāmjalī |
 Arishadarsin okire ham bodhim prār̥thento anuttarām ||
 Tīryam cāham lokanātham sammukhā ham abhīstare |
 pratyutpannaprayogena bodhim prār̥thento nuttarām ||
 Pusyam cāham samāpanno samhr̥sto prāmjaḥkṛto |
 namasyamāno asthūsi bodhim prār̥thento nuttarām ||
 Vipasyin dr̥stvā āgatam pūrnāmāsi va candramam |
 ajnam prastare mūrge bodhim prār̥thento nuttarām ||
 Śikhinam lokār̥thecaram bhikṣusamghapuraskṛtam |
 tarpesi khādyaabhojyena bodhim prār̥thento nuttarām ||
 Iśvabhuvam ca mahūr̥heḥ cūvareḥ saśrāvakum |
 ācchādaye samprahṛ̥sto bodhim prār̥thento anuttarām ||
 triḥi ca lokanātheḥ brahmacāryam care aham |
 Kāśyapo mām iyyākṛ̥sī bodhim prāpsyasi anuttarām ||*

Die letzten acht Strophen beziehen sich auf die Länge der Zeit, die der Meister als Bodhisattva durchlebte, bis er endlich die Bodhi erlangte. 'So sprach der Erhabene und die Welt der Götter, der Menschen und der Dämonen freute sich über die Rede des Erhabenen.' 'Zu Ende ist das Bahubuddhasūtra.'

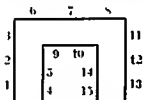
Es kann danach wohl keinem Zweifel unterliegen, daß die Aufschriften der Bilder ausgewählte Verse aus einer zweiten Rezension des Bahubuddha-sūtra sind¹⁾ Sie unterschied sich von der des Mahāvastu in den Namen der Buddhas Von den in den Bilderversen erhaltenen elf Namen kehren nur fünf im Bahubuddhasūtra des Mahāvastu wieder Śikhin als Name verschiedener Buddhas 235, 2, 240, 7, 249, 3, Dipamkara 239, 11, 248, 3, Sunetra 235, 10, Kāśyapa 240, 9, 249, 8, Angirasa 239, 5 An und für sich ist diese Verschiedenheit von geringer Bedeutung, denn gerade in den Namen der früheren Tathāgatas gehen die Texte der verschiedenen Schulen weit auseinander Die Phantasie hatte hier ein unbegrenztes Feld der Möglichkeiten vor sich, und sie hat sich mit ungezügelter Wildheit darauf getummelt Ich vermag zur Zeit wenigstens noch drei der im Bahubuddhasūtra des Mahāvastu fehlenden Namen an anderen Stellen des Werkes oder in anderen Quellen nachzuweisen Kṣemamkara findet sich Divyāv 242f, Simha Mv II, 354, III, 279, Sukhāvatīvyūha 3, 42 (kürzere Rezension 15), Ratnaśikhin Divyāv 62ff, Mahāvīyutp 2, 16²⁾ Die Bilderverse lassen aber auch eine Verschiedenheit in der Lehre von der Prāṇidhīcāryā und dem Vyākaraṇa erkennen Nach dem Bahubuddhasūtra des Mv hat der Bodhisattva die Prāṇidhīcāryā unter fünfzehn Buddhas ausgeübt, von denen der erste Dipamkara war Das Vyākaraṇa hat er nur von Kāśyapa empfangen Auch nach der Lehre der Vibhāvavādins fand seine erste Prāṇidhīcāryā unter Dipamkara statt, er hat sie aber dann noch unter 23 anderen Buddhas wiederholt und von allen das Vyākaraṇa empfangen³⁾ Wieder anders muß die Lehre gelaute haben, die dem Dichter der Bilderverse bekannt war Das ergibt sich vor allem aus den Bemerkungen die sich hinter den Versen 7, 9 und 10 finden Über ihre Bedeutung kann kein Zweifel herrschen Im Dharmarucyavādāna des Divyāvādāna lesen wir S 242 *prathame samkhyeye Kṣemamkaro nama*

¹⁾ Als eine dritte Rezension könnte man den Buddhavaṃsa des Pali Kanons bezeichnen, die Grundidee des Werkes ist jedenfalls dieselbe Der Buddha selbst berichtet über die früheren Buddhas und gibt in jedem einzelnen Falle an in welcher Weise er sie verehrt und wie er von ihnen das Vyākaraṇa empfangen hat Im einzelnen steht aber der Buddhavaṃsa den Bilderversen doch fernor Dort tritt der Bodhisattva auch als nichtmenschliches Wesen auf als Sakka als ein Yakkha als Nāga und sogar als Löwe und der Junger, der den Buddha zu dem Lehrvortrag veranlaßt ist Sariputta (I, 74) nicht Ānanda

²⁾ Śikhin Dipamkara Kāśyapa kommen bekanntlich überall vor Sunetra wird im Mv auch II, 355 III, 279 erwähnt und ist wohl mit dem Lalitavī-tara 5 genannten Sulocana identisch

³⁾ Buddhavaṃsa, Nidānakatha Durend (Jat I, 2ff) Siehe insbesondere S 43f *yasmān pana kappe Dipamkaradasabalo udapādi tasmān aṇi e pi tayo Buddhā ahesum Tesoṃ santikā Bodhisattasso vyākaranam nothi Tattha amhākam Bodhisatto Dipamkarādinam catutthetiṭṭhā Buddhānam santike adhikāram karonto kappasatasahasādhikāni cattāra asamkhyeyāni āgata Iti Dipamkarādinam catutthetiṭṭhā Budhānam santike laddhavyākaraṇo pana Bodhisatto*

tathāgato loka utpannah, S 246 idam mama prathame 'samkhyeya etasya Dharmarucer darśanam, dṛṣṭiye Dipankaro nāma samyaksambuddho loka utpannah, S 253f etad dṛṣṭiye 'samkhyeye asya ca Dharmarucer mama ca darśanam, S 254 tasmād apy arcāt trīṣṭiye 'samkhyeye Krakucchando nāma samyaksambuddho loka utpannah, S 261 idam mama trīṣṭiye 'samkhyeye 'sya Dharmarucer darśanam, S 262 yūtaś ca mayā bhikṣavaś tribhīr asamkhyeyāṁ sadbhīh pāramitābhīr anyas ca duṣkaraśaśatasahasrair anuttarā samyaksambodhīh samudānītā tāvad anena Dharmarucinā yadbhūyasā narakatṛyaḥsu kṣapitā Die Bemerkungen in den Aufschriften bedeuten also 'Ende der ersten, bzw zweiten, Asamkhyeya-Periode, Ende der Übung aller Tugenden in der dritten Asamkhyeya Periode', und es ist sehr wohl möglich daß auch sie direkt aus dem Originalwerk übernommen sind Aus den angeführten Stellen des Divyāvadāna geht ferner hervor, daß man bei den Sarvāstivādins drei Asamkhyeya Perioden unterschied, also genau so wie in den Bilderversen Nun sind in den Wandmalereien fünfzehn Buddhas dargestellt Es ist demnach wahrscheinlich, daß man aus jeder Periode fünf wählte Die Anordnung der Bilder ergibt sich aus der beigefügten Zeichnung



Die erste Periode schließt nach den Aufschriften mit 9 die zweite mit 7 die dritte mit 10 Die Enden der Perioden stoßen also genau in der Mitte des Korridores zusammen War die Anordnung wie es doch schließ lich das wahrscheinlichste ist symmetrisch so können nur 1 2 4, 5 9, dann 3 6 8, 11 7 und endlich 13 12 15 14 10 zusammengehören d h Mahendra Tamounda Kṣemamkara Simha Ratnasikhi gehören der ersten Periode an Sikihi einer der sechs Jinas Sunetra, Vāsiṣṭha Dipamkara der zweiten 8, die beiden Buddhas deren Namen verloren sind, Angirasa und Kāśyapa der dritten Der Symmetrie wegen ist der letzte Buddha der zweiten Periode in die Mitte gestellt Die Ergebnisse stimmen, soweit es sich um Kṣemamkara und Dipamkara handelt, mit den oben angeführten Angaben des Divyāvadāna überein Auch für Kāśyapa ist die Stelle richtig da er nach dem einstimmigen Zeugnis aller Schulen der unmittelbare Vorgänger des historischen Buddha ist und er natürlich, wenn drei Asamkhyeya Perioden unterschieden werden, am Schlusse der dritten Periode erscheinen muß Aber auch wer der vorgeschlagenen Anordnung und den daraus gezogenen Schlüssen nicht zustimmt, wird zugeben müssen, daß nach der Lehre die der Dichter der Bilderversen kannte, die Pramdliucaryā nicht erst unter Dipamkara begann, sondern schon unter

den Vorgängern dieses Buddha geubt wurde. Das beweist unwiderleglich die Bemerkung, daß *Dipamī ara* ans Ende des zweiten *Asamkhyeya*, *Ratna śikhra* aber schon ans Ende des ersten *Asamkhyeya* gehört. Über die Lehre vom *Vyākaraṇa* ist aus den Aufschriften nichts zu entnehmen, wenn wir den Bildern selbst trauen dürfen, so fand das *Vyākaraṇa* in allen Fällen statt, wo die *Prāṇidhīcaryā* geubt wurde. Auf den meisten Bildern ist der betreffende Buddha dargestellt, wie er sich dem gabendarbringenden *Bodhisattva* zuneigt und dabei die Hand in lehrender Stellung erhebt. Es kann also keinem Zweifel unterliegen, daß hier der Akt des *Vyākaraṇa* dargestellt ist, der natürlich unmittelbar auf die *Prāṇidhīcaryā* folgt, aus den wenigen Fällen, wo die Darstellung weniger deutlich ist, ist sicherlich ein Unterschied im Dogma nicht zu erschließen. Die Zahl der Bilder ist fünfzehn. Es ist vielleicht kein Zufall, daß diese Zahl mit der Zahl der im *Bahubuddhasūtra* des *Mv* gelehrten *Prāṇidhīcaryās* übereinstimmt, man wurde dann in der Malerei an der alten Zahl festgehalten haben. Sicher ist das aber nicht, denn wir finden anderswo auch Gruppen von 2, 6, 8, 14 und 16 *Prāṇidhī* Darstellungen¹⁾. Gar nichts ist aus der Zahl der Bilder natürlich für die Zahl der *Prāṇidhīcaryās* zu entnehmen, die in dem Werk, dem die Verse entstammen, behandelt waren. Jenes Werk kann viel mehr derartiger Legenden enthalten haben und das ist sogar wahrscheinlich. Daß man tatsächlich später die Zahl der *Prāṇidhīcaryās* weit über fünfzehn oder vierundzwanzig hinaus vergrößerte, ergibt sich aus den Geschichten im Anfang des *Mahāvastu* (I, 34—63), so wird sie auch im einzelnen sind. Hier wird nicht nur von der *Prāṇidhīcaryā* unter einzelnen Buddhas erzählt, auch unter solchen, die in dem oben besprochenen *Bahubuddhasūtra* nicht vorkommen²⁾, der Buddha erinnert sich hier auch der Verehrung, die er Tausenden und aber Tausenden von Buddhas in früheren Geburten erwiesen hat, mit der Absicht, künftig die Bodhi zu erlangen.

Die Verteilung der Buddhas auf drei *Asamkhyeya* Perioden in den Bilderaufschriften ist aber noch weiter von Bedeutung. Wir haben gesehen, daß sie genau mit den Angaben des *Divyāvadāna* stimmt. Das ist um so wichtiger, als die Texte anderer Schulen andere und zum Teil direkt damit

¹⁾ Grünwedel a. a. O. Index unter *Prāṇidhī* Bild 1.

²⁾ Von den im *Bahubuddhasūtra* genannten Buddhas kommen hier nur *Saṃvibhū* (36ff.) und *Sākyamuni* (47) vor, aber die Angaben über die Darbringung stimmen nicht. Auch wird hier die erste *Prāṇidhīcaryā* unter *Sākyamuni* verlegt (48), die alte Lehre ist also auch hier aufgegeben. Bemerkenswert ist, daß auch hier bei *Sākyamuni* die typische Stadtschreibung eingeschoben wird (47 *Sākyamunīya khalu punaḥ Maḍamāudgalīyana Kapilavastu nāma sagaram tistareṇa*) und daß auch hier der Titel *Bahubuddhasūtra* erscheint (54 *iti śrī Mahāvastuavadāne Bahubuddhasūtram samāptam*), obwohl er an der Stelle, wo er steht, hinter die Angaben über die ersten 5 *Prāṇidhīs* kaum am Platze zu sein scheint. Vermutlich ist der Text hier verstümmelt, die Anfügung des Titels zeigt aber, daß die *Prāṇidhīcaryā* von alters her ihre Stelle im *Bahubuddhasūtra* hatte.

in Widerspruch stehende Angaben enthalten. Im Bahubuddhasūtra des Mv wird ebenfalls besonders in den eingestreuten Strophen, eine gewisse Gruppierung der Buddhas versucht, aber sie ist eine ganz andere, und von Asamkhyeya-Perioden ist überhaupt nicht die Rede. Auch sonst heißt es im Mv, wo die Zeit eines Buddha angegeben wird, nur, daß er vor unermesslichen unzähligen Kalpas lebte, so z. B. von Śakyamuni (I 47 *ito aparimitā asamkhyeyā kalpā yam Śākyamuniḥ loke udapadi*), die Geschichte unter Sarvabhibhū spielte vor 100 000 Kalpas (I 35 *kalpana satasahasram*), Dipamkaras Vater Arcimat lebte *aparimite asamkhyeye kalpe* (I 193). Im Buddhavamsa des Pāli-Kanon aber wird z. B. die Geschichte des Dipamkara, der nach den Aufschriften und dem Divyavadāna im zweiten Asamkhyeya lebte, ausdrücklich 4 Asamkhyeyas 100 000 Kalpas zurückdatiert (II 1 *lappe ca satasahassee ca caturo ca asamkhye*)¹⁾. Solche Spielereien mögen uns ein Lächeln abnötigen, sie sind aber nicht gleichgültig. Wir dürfen aus der Übereinstimmung der Bilderverse mit dem Divyavadāna schließen, daß jene Verse und natürlich auch die Bilder selbst von Angehörigen der Schule herrühren, in der der Text des Divyavadāna entstand, d. h. der Sarvāstivādins²⁾. Das Ergebnis ist nicht unerwartet. Huen tsing kennt am ganzen Nordrand der Tarimwüste nur Klöster der Sarvāstivādins, und die Handschriften, die in dieser Gegend gefunden sind, scheinen sämtlich Werke dieser Schule zu enthalten. Ich bin daher überzeugt, daß wenn sich in diesen Handschriften oder im Chinesischen oder Tibetischen eine Schrift der Sarvāstivādins über die Prāṇidhi-*śāstras* finden wird, diese viel genauer mit den Bilderversen übereinstimmen wird, als die mir jetzt zugänglichen Werke. Ob das Gedicht, dem die Bilderverse entnommen sind, selbst im Chinesischen oder Tibetischen auftauchen wird, ist mir indessen sehr zweifelhaft. Die Sprache der Verse ist klaglich. Man hat aber durchaus nicht den Eindruck, als ob das seinen Grund etwa darin hatte, daß die Verse aus einem Prakrit-Dialekt übersetzt sind. Es ist vielmehr Mönchssanskrit, recht und schlecht, wie man es wohl in späterer Zeit in den zentralasiatischen Klöstern schrieb. Dort werden auch diese Verse entstanden sein.*

Es fragt sich nun, welchen Wert wir den Versen für die Deutung der Bilder bemessen können. Es wird dazu nötig sein, die Darstellungen im einzelnen mit den Angaben der Verse zu vergleichen und vor allem auch die Repliken heranzuziehen, die sich in dem Tempel Nr. 4 zu Bazaklik finden³⁾. Die Ergebnisse sind, wie ich glaube, zum Teil von prinzipieller Bedeutung.

¹⁾ Jāt. I 2 erklärt durch *kappasatasahasādhikānam hi catunnam asamkhyeyānam matthake* vgl. I 44 *tathā anīkaraḥ Bodhisatto Dipamkarād nam catuisattā jātā dhammantike adhiḥkaram karantaḥ kappasatasahasādhikānam catūrasamkhyeyānāgato*.

²⁾ Auf eine andere in die gleiche Richtung weisen 1. Tatsache wurde ich nachher zurückkommen.

³⁾ Andere Parallel-Darstellungen habe ich nur gelegentlich benutzt.

für die Beurteilung dieser Malereien die, abgesehen von ihrem kunsthistorischen Wert, auch als Dokumente zur Geschichte der buddhistischen Legende unser Interesse beanspruchen können. Bei der Besprechung der Bilder folge ich der oben vorgeschlagenen Anordnung.

1 'Als Brahmane habe (ich) Mahendri, den Führer der Welt, mit heißen Bädern¹⁾, Wohlgeruchen und schwarzem Agallochum²⁾ verehrt, ihm einen Vihāra gebaut und alle Ehren erwiesen.'

Die Darstellung (Nr 7 in Tempel 4) stimmt mit dem Vers insofern, als die rechts vor der Schilfhütte knende Person, der sich der Buddha im Redegestus zuwendet, ein Brahmane ist. Die Hütte deutet hier wie in 13 und 15 den Stand der Person an. Links stehen übereinander, was in dieser Malerei immer hintereinander bedeutet, noch zwei Brahmanen und ein Brahmanenknabe, die runde Gegenstände in Schüsseln tragen. Diese Spaltung des einen Bodhisattva in mehrere Personen begegnet uns noch mehrfach. Meines Erachtens erklärt sie sich so, daß auf der einen in unserem Falle der rechten Seite der Bodhisattva in dem Augenblick dargestellt ist, wo er das Vyākaraṇa empfängt, während auf der anderen Seite der vorausgehende Akt der Gabendarbringung geschildert ist. In unserem Falle wäre dann der zweite Brahmane links als ein Begleiter des Bodhisattva aufzufassen, dem Knaben fällt ja sicherlich nur diese Rolle zu. Streng genommen mußten wir allerdings erwarten, daß die beiden Darstellungen des Bodhisattva rechts und links genau gleich seien. Das ist hier wie in anderen Bildern nicht der Fall, der erste Brahmane links, der wegen seines Platzes im Vordergrund des Bildes doch wohl als der Bodhisattva betrachtet werden muß, ist in der Farbe des Haares und der Haut und in den Details des Schmuckes von dem knenden Brahmanen verschieden. Ich bin aber überzeugt, daß man in solchen Fällen auf logische Richtigkeit zu Gunsten malerischer Abwechslung und Belebung verzichtete, denn solche kleinen Unterschiede finden sich auch da, wo eine andere Deutung der dargestellten Personen geradezu ausgeschlossen ist, wie z. B. in 2 und 3.

Von den in dem Vers genannten Gaben scheint auf dem Bilde nichts vorzukommen. Die runden Gegenstände in den Schüsseln erklärt von Le Coq als die tibetischen *dor ma*, Grunwedel als Brot. Wie Raucherwerk sehen sie jedenfalls nicht aus. Auch von den heißen Bädern ist nichts zu bemerken, und ob das Haus oben rechts den geschenkten Vihāra darstellt, ist zum mindesten sehr zweifelhaft, da sich dieses Haus wiederholt auch auf

¹⁾ *Jyēntākakarmāḍa*. *Jyēntāka* ist in der Schreibung *jēntāka* im ŠKDr aus Caraka belegt. In der *Mahavyūtpatti* heist die Ausgabe von Mironow 281, 89 *jōntakah*, die Handschriften haben *jōntakah* und *jēntakah*. Es ist offenbar auch hier *jēntāka* oder *jyēntākah* zu lesen. *jye* kann leicht zu *jo* entstellt werden. Wahrscheinlich ist *jyēntāka* identisch mit Pali *janā* in *janāghara* Badehaus für heiße Bäder, s. *Mahāvagga* I, 25 12, Cullav. V, 14, 3 VIII, 8. Nach Bühler, KZ XXX, 325 ist *janāghara* = Sk. *yantragṛha*.

²⁾ Lies *kālenāgaruṇā*.

Bildern findet (2, 5, 7, 10), wo in dem Vers von einem Vihāra nicht die Rede ist. Auf die Nebenfiguren, die fast überall wiederkehren, Vajrapāni, die Mönche, die den Bhiksusamgha des Buddha repräsentieren, die Gottheiten, die Zeugen der frommen Handlung sind gehe ich hier und im folgenden nicht weiter ein.

2 'Den ausgezeichneten Tamonuda beschenkte (ich), als (ich) ein König war, mit einem *tula* (*), der mit verschiedenen Juwelen besetzt war.'

Auf dem Bilde (Nr 8 in Tempel 4¹⁾) ist der kniende Bodhisattva, dem sich der Buddha mit der Gebärde eines Redenden zuwendet, in der Tat ein König. Auf der gegenüberstehenden Seite erscheint derselbe König noch einmal stehend mit einem Schirm in der Hand. Hier sind also deutlich die beiden Phasen der Handlung, links die Darbringung, rechts das Vyākharana, dargestellt. Eine Bestätigung dieser Auffassung scheint mir die Figur hinter dem knienden Bodhisattva zu liefern. Es ist ein Jüngling²⁾, der denselben Schirm trägt wie der stehende Bodhisattva. Ich erkenne darin einen Devaputra, der den geschenkten Schirm für den Buddha trägt, während dieser das Vyākharana ausspricht. In der weiblichen Figur hinter dem stehenden Bodhisattva sehe ich nicht wie von Le Coq eine Göttin, sondern die Gemahlin des Königs. Eine ganz ähnliche Figur erscheint auf den Bildern 3—5, wo sie stets als Fürstin gedeutet werden kann oder muß. Entscheidend ist, daß alle vier die sonderbare rote Bemalung oder Tätowierung im Gesicht zeigen, die auf den Gesichtern der sicheren Gottheiten niemals vorkommt.

Das Wort *tula*, das hier 'Schirm' zu bedeuten scheint, vermag ich nicht zu erklären, Sieglings Konjekture (*tūlena*) befriedigt mich nicht.*

Was die Gestalt des Buddha betrifft, so möchte ich darauf hinweisen, daß der Rand der Aureole und der Vesten durch flackernde Flammen gebildet wird. Das scheint mit seinem Namen 'Finsternisvertreiber' zusammenzuhängen. Allerdings kehren diese Flammen in dem Bilde des Kūsyapa wieder (10), wo eine Beziehung auf den Namen fehlt.

4 'Kṣemamkara, die Sonne der Menschen, verehrte (ich) als (ich) ein König war, mit heißen Badern Wohlgeruch und schwarzem Agallochum³⁾ und schenkte ihm 60000 Vihāras.'

Das Bild (Nr 1 in Tempel 4) unterscheidet sich von dem vorhergehenden dadurch, daß der Buddha nicht in ausgesprochenen Redegestalt dargestellt ist, ich möchte trotzdem annehmen, daß er dem König, der links vor ihm kniet, das Vyākharana erteilt. Rechts steht wieder der König von seiner Gemahlin begleitet. Sie tragen wieder in Schüsseln die Gaben, die wir schon in I an Stelle des zu erwartenden Räucherwerkes fanden. Ob das Haus oben links die geschenkten 60000 Vihāras vertritt, ist wie schon

¹⁾ Anstatt des Hauses oben rechts erscheint hier eine blumenstreuende Gottheit.

²⁾ Der Schnurrbart ist vorgezeichnet, aber nicht ausgeführt worden.

³⁾ Les *tolendjarand*.

bemerkt, unsicher, dagegen könnte das hinter dem knienden König sich erhebende jurtenartige Gebäude mit dem Rauchloche und einem Querstabe, von dem ein Netz und eine Lederflasche ¹⁾ herabhangt, wohl ein Badehaus sein. Auch das erwähnte *jantāghara* ist nach den Angaben im *Vinayapitaka* ein Haus, in dessen Mitte ein Feuer brennt. In der Replik sind die Außenwände dieses Hauses nicht mit dem Rankenmuster bedeckt sondern mit Flammen, die in drei Etagen übereinander geordnet sind. Vielleicht ist das nur eine andere Art der Verzierung, vielleicht aber soll es den durch die Ritzen der Wand dringenden Schein des im Innern brennenden Feuers bedeuten.

5 'Als König verehrte ich, Ānanda Simha den löwengewaltigen Mannstier, mit einem Schirm dessen Stock aus einem Edelsteine bestand.'

Das Bild (Nr 2 in Tempel 4¹⁾) ist ähnlich wie 2 zu deuten. Rechts steht der Bodhisattva als König, neben ihm, nicht eine Göttin sondern seine Gemahlin²⁾. Beide tragen Schirme in den Händen. Links kniet wieder der König, das Vyākaraṇa von dem im Redegestus dargestellten Buddha empfangend. Hinter ihm steht eine jugendliche Gestalt mit einem Banner in der Hand. Ich erkläre sie ebenso wie die entsprechende Figur in 2 als die Gottheit, die die dargebrachte Gabe für den Buddha entgegengenommen hat. Dagegen scheint zu sprechen daß die Gottheit wie gesagt deutlich ein Banner, nicht einen Schirm trägt. Daß die Erklärung trotzdem richtig ist, beweist die Replik in Tempel 4 in der die entsprechende Person tat sächlich mit einem Schirm dargestellt ist³⁾. Wir haben hier also ein absolut sicheres Beispiel für die Richtigkeit der Behauptung daß die Maler sich gelegentlich Variationen gestatteten die geeignet sind, den dargestellten Vorgang zu verdunkeln.

9 'Früher in anderen Geburten war ich der Sohn eines Königs. Ich verehrte meinen Bruder Ratnasikhin mit einer Öllampe.'

'Ende der ersten Asamkhyeya Periode.'

Bild (Nr 3 in Tempel 4) und Aufschrift stimmen in den Grundzügen überein. Das Bild unterscheidet sich von den bisher besprochenen aber insofern, als der Bodhisattva nur einmal dargestellt ist. Er kniet in der linken Ecke in der Tracht eines Fürsten ein Räuchergefäß darbringend. Der Buddha im Redegestus erteilt ihm das Vyākaraṇa. Rechts kniet ein

¹⁾ Die Abweichungen außer der nachher angeführten sind irrelevant.

²⁾ Siehe oben S. 265.

³⁾ Er unterscheidet sich in Einzelheiten ein wenig von den Schirmen die der König und die Königin in unserem Bilde tragen, wir wissen aber nicht wie die letzteren in der Replik aussahen.

⁴⁾ *sutālam* steht sicher für *sutaham*, *abl uvan* für *abl ūvam*. In den Handschriften wird auslautendes *n* gewöhnlich durch *m* ausgedrückt, daher ist hier umgekehrt *n* für *m* geschrieben. *bl rātaram* beruht auf Konjekture. Anstatt *Ratnasikhin*, *sandipatāla* ist *Ratnasikhin sandipatāla* zu lesen. *sandipatāla* wäre eigentlich mit Lampe und Öl oder mit Lampenöl, das Wort steht aber wohl für *sataḥlādipa*.

Mönch, der dasselbe Rauchergefaß trägt. Es ist also ein Mönch aus dem Gefolge des Ratnaśikhin, dem der Buddha die Gabe des Prinzen zur Verwahrung übergeben hat.

Die einzige Abweichung von dem Verse liegt in dem dargebrachten Gegenstande. In der Replik in Tempel 4¹⁾ ist es ebenfalls ein Rauchergefaß. Daß aber dieses erst später an die Stelle einer Öllampe getreten ist, beweist das entsprechende Bild in Tempel a, Anlage A zu Idyquśāhri, wo unverkennbar eine Lampe mit brennendem Dochte dargestellt ist²⁾.

3 'In dieser hebllichen Stadt verehrte ich, als ich ein Großkaufmann war, den ruhmreichen, vollkommen erleuchteten Buddha namens Śikhin mit Vihāras³⁾'

Das Bild (Nr 9 in Tempel 4⁴⁾) stimmt in keiner Weise zu dem Verse. Vor dem im Redegestus dargestellten Buddha kniet rechts mit gefalteten Händen der Bodhisattva, aber nicht als Śresthin, sondern in der Tracht eines Königs. Allerdings finden wir dieselbe Figur in 8, wo wir nach dem Verse ebenfalls einen Śresthin erwarten müßten. Der Schluß, den man daraus ziehen könnte, daß der zentralasiatische Maler von dem Śresthin eine falsche Vorstellung hatte, wird aber dadurch hinfällig, daß in 6 der im Verse genannte Śresthin richtig als Kaufmann dargestellt ist⁵⁾. Hinter dem König steht seine Gemahlin⁶⁾. Unten links ist wieder der König dargestellt, wie ihm von einem Mönch eine Tonsur geschehen wird. Die Vihāras fehlen. Das Haus in der linken oberen Ecke kann schon deshalb kaum einen Vihāra darstellen, weil in dem Hofe eine Anzahl Pferde sichtbar sind. Wir können also aus dem Bilde nur eine Legende herauslesen, daß der Bodhisattva als König den Buddha Śikhin irgendwie verehrte, das Vyākaraṇa empfing und dann in den Orden eintrat. Ähnliche Geschichten werden im Buddhavaṃsa und in der Nidānakathā von dem Bodhisattva unter Kondañña Sijāta Phussa Vessaliha und Kakusandha erzählt⁷⁾. Hier wäre also anders als in allen vorher besprochenen Bildern das Vyākaraṇa und ein späterer Vorgang dargestellt. Die Annahme, daß die Verehrung gerade in dem Eintritt in den Orden bestand, also dem Vyākaraṇa vorausging, verbietet sich durch den Umstand, daß dann der Bodhisattva

¹⁾ Chotseho, Tafel 37.

²⁾ Grünwedel, B. richt. über archäologische Arbeiten in Idikutsehan und Umgebung S. 61 ff. Tafel 6.

³⁾ Der zweite *phla* hat eine Silbe zu wenig. Viel richt. ist *Śikhinamha yastevam* zu lesen. In dieser hebllichen Stadt des ruhmreichen Ś? *Sambu* *Idāh* steht für *am* *Idāh*. Schreibungen wie *en* *Idāh* für *Idāh* sind auch in den Handschriften häufig.

⁴⁾ Die Abweichungen sind unbedeutend.

⁵⁾ Daß der in Nr. 11 erscheinende Bodhisattva kein Śresthin ist, wie der Vers angibt, bedarf keines Beweises.

⁶⁾ Siehe oben S. 265.

⁷⁾ Die Prandhiheavā unter Śikhin ist aber im Buddhavaṃsa und in der Nidānakathā (Jāl. I, 41) wie im Mahāvastu ganz anders.

beim Vyakarana nicht in weltlicher Tracht und von seiner Gemahlin begleitet erscheinen durfte, sondern das Mönchsgewand tragen mußte. Finen so schweren Verstoß gegen die Logik wird man dem Maler doch nicht zu trauen dürfen. Wir müssen uns auch hüten zu glauben, daß alle diese Bilder nach demselben Schema komponiert seien. Originale Schöpfungen sind es ja überhaupt nicht. Wahrscheinlich hat jedes Bild seine eigene besondere Geschichte¹⁾ und was sie uns gleichartig erscheinen läßt, sind nur gewisse Ähnlichkeiten, die mit dem eigentlichen Inhalt des Bildes nichts zu tun haben.

Auch hier scheint, ähnlich wie in Nr. 2 mit dem Ornament des Randes der Aureole und der Vesten des Buddha auf seinen Namen angespielt zu sein. Von Le Coq nennt es fragend 'vielfarbige palmenwipfelförmige Lotusblätter', nur scheinen es deutlich die Augen des Pfauenschwerfes zu sein, die gewählt sind, weil der Name des Buddha 'Pfau' bedeutet. Dieselben Pfauenaugen finden sich aber auch in Nr. 8 bei dem Buddha Sunetra 'Schönauge', wo die Bezugnahme auf den Namen, wenn sie auch nicht unmöglich ist, doch ferner liegt.

6. Mit einem Elefanten, einem Pferde, Gold, Frauen, Juwelen und Perlen²⁾ zog ich als Großkaufmann aus, um die sechs Jinas zu verehren³⁾.

Über den Vers habe ich schon S. 259 gesprochen. Die Übersetzung von *udyānam kṛtam* kann nicht als ganz sicher bezeichnet werden, von der Herstellung eines Gartens kann hier aber kaum die Rede sein. Daß gerade sechs Gaben genannt sind, wird nicht zufällig sein, nach dem Verse beschenkte der Bodhisattva offenbar jeden der sechs Buddhas mit je einem der angegebenen Gegenstände. Auf dem Bilde (= Nr. 10 in Tempel 4) scheint die dritte Darbringung dargestellt zu sein und zwar gleich in Verbindung mit dem Vyakarana. In der rechten Ecke knien vor dem redend dargestellten Buddha zwei Kaufleute mit Schusseln auf denen straff gefüllte Beutel liegen in den Händen. Natürlich kann nur der eine der beiden der Bodhisattva sein, der andere muß als sein Begleiter gefaßt werden. Auch in dem Kaufmann, der auf der linken Seite ein Pferd, ein Maultier und ein Kamel am Zügel hält, möchte ich nur einen Begleiter sehen. Interessant ist die Gottheit, die sich über dieser Figur nach unten beugt. Die Arme sind in Brusthöhe erhoben und ihre Haltung scheint Staunen auszudrücken, bemerkt von Le Coq. Auf der Replik ist sie nach Grünwedel dargestellt 'nach unten greifend, um etwas herbeizuholen'. Wir haben also auch hier offenbar wieder einen Devayūtra vor uns, der bereit ist, die Geschenke für den Buddha in Empfang zu nehmen.

8. 'Sunetra, den Führer der Welt, verehrte ich damals, als ich ein Großkaufmann war, mit einem Juwel und einem hebliehen Vihāra⁴⁾'.

¹⁾ Für Nr. 7 laße sich vielleicht schon jetzt schreiben, daß hier die Anfänge in der Gandhāra-Kunst klar zutage liegen.

²⁾ *ratu umukt bhāṣa* stellt offenbar für *rat samuktābhāṣa*

Darstellung der männlichen Brust zu erkennen, z. B. die gegenüberstehende Figur des Bodhisattva. Hier liegt also zweifellos ein Fehler des Malers vor. Wahrscheinlich wurden die Birtchen, die in dieser Kunst überhaupt einfach zum konventionellen Zeichen der Männlichkeit herabgesunken sind, erst am Schluß, nachdem das Gemälde unter Benutzung von Schablonen fertiggestellt war, mit seinem Pinsel eingezeichnet; dabei hat das arme Mädchen durch ein Versehen eine Geschlechtsveränderung erfahren. Man scheint übrigens den Fehler später selbst bemerkt zu haben. Das Mannweib zeigt als einen ganz besonderen Schmuck auf jeder Seite des Schnurrbartes drei schwarzgraue Linien, die fast wie ein Katzenbart aussehen. Schwarzgraue Tüpfelchen umgeben auch das Birtchen an der Unterlippe. Sie sind sicherlich nachtraglich hinzugefügt und rühren entweder von einem Kenner her, den der falsche Bart störte und der ihn gewissermaßen austreichen wollte, oder von dem Maler, der sich seines Fehlers bewußt wurde und mit den Linien und Tupfen andeuten wollte, daß der Bart wieder zu entfernen sei; zur Ausführung der Korrektur ist es dann nicht gekommen. Das Bild zeigt noch einen, vielleicht sogar noch zwei ähnliche Fehler. Was dem Mädchen zuviel gegeben ist, hat der ausgestreckte Bodhisattva zu wenig erhalten, bei ihm ist der Schnurrbart vergessen worden. Anderseits ist die Figur, die ich vorhin als Gottheit erklärt habe, die die Lotusse für den Buddha in Empfang nimmt, in der Replik in Tempel 4 nach Grünwedel ein Mädchen. Dann kann sie aber wohl nur als das Mädchen gedeutet werden, das die Lotusse bringt, wieviel Blumen in der Replik auf der Schale liegen, gibt Grünwedel nicht an.

Die übrigen Verschiedenheiten in den beiden Darstellungen sind von geringer Bedeutung. Der Buddha trägt in Tempel 4 nicht nur einen Lotus in der Hand, sondern er hat sich auch Blumen hinter das Ohr gesteckt. Der stehende Bodhisattva blickt dort nach rückwärts herab und anstatt der beiden Gottheiten stehen oben rechts zwei Mönche.

13. 'Als ich ein Rsi war, verehrte ich S. . . den Herrn der Dreiwelt mit einem hübschen Bastgewand wurde er von mir . . . bekleidet.'

Das Bild (Nr 15 in Tempel 4) zeigt wieder den Doppelvorgang der Gabendarbringung und des Vyākaraṇa. Links steht ein schwarzhaariger Brahmane mit einem Tigerfell in den Händen. Rechts kniet vor einer Schnitthütte ein braunhaariger Brahmane, der ein Pantherfell trägt und von dem redend dargestellten Buddha das Vyākaraṇa empfängt. Nach dem, was wir oben unter Nr. 1 und 5 feststellen konnten, kann es trotz der Verschiedenheit der Haarfarbe und der Gabe nicht zweifelhaft sein, daß beide Male derselbe Brahmane gemeint ist. In der Replik fällt überdies die eine Verschiedenheit fort; nach Grünwedel halten hier beide Brahmanen ein Goldgewand in den Händen¹⁾. Das *vallakā*, unter dem sich diese Zentral-

¹⁾ Ebenso gibt Grünwedel bei der Beschreibung der Replik in Halle 10 (a. a. O. S. 261) an, daß die beiden Brahmanen Goldstoffgewänder in den Händen tragen.

asiaten wohl nichts Rechtes vorstellen konnten hat sich also zunächst in ein Goldgewand verwandelt und dann weiter teils in ein Panther, teils in ein Tigerfell, die beiden für die Brahmanen der zentralasiatischen Kunst charakteristischen Kleidungsstücke

12 Der Vers fehlt Das Bild (Nr 14 in Tempel 4) stellt eine ähnliche Szene dar wie Nr 3 Ein Mönch schert einen König

15 Der Vers ist fast verwischt Was zu erkennen ist, lautet in der Übersetzung etwa 'In richtiger Weise wurde der Buddha verehrt er füllt(?) der Wunsch¹⁾ und das Reich des Dharma von mir, als ich ein König war durch Glauben (erlangt)'

Das Bild (Nr 6 in Tempel 4) zeigt links vor einer Schulfhütte einen Brahmanen, der vor dem im Redegestus dargestellten Buddha kniet Rechts steht ein Brahmane, der auf einer Schüssel die schon mehrfach erwähnten Kuchen oder Opfergaben darbringt Der Bodhisattva ist also einmal als Darbringender, einmal als Empfänger des Vyākharana dargestellt Kleine Unterschiede in der Farbe des Haares und der Haut sind auch hier wie in Nr 13 vorhanden und ebenso wie dort zu beurteilen Wenn in dem Vers das Wort *rajabhutena* absolut sicher stande, wurde hier wieder ein unvereinbarer Gegensatz zwischen Vers und Bild zu konstatieren sein Ganz unmöglich ist es aber nicht daß *devabhutena* 'als ich ein Brahmane war', dagestanden hat wenn auch die vorhandenen Spuren mehr auf *rā* als auf *di* weisen

14 'Als ich den Angirasa am Ufer des Flusses stehen sah setzte ich der ich ein Karawanenkaufmann war auf einem Schiff den Weisen über den Fluß

Auf dem Bilde (Nr 5²⁾ in Tempel 4) ist der Buddha im Redegestus auf einer Art Fahre stehend dargestellt Er wendet sich drei Kaufleuten zu von denen zwei knien einer aufrecht steht Es ist nicht leicht zu sagen wer von ihnen als der Bodhisattva anzusehen ist Man möchte am liebsten den schönen beturbanten Greis dafür erklären wenn nicht der kniende und eine Schale mit irgendwelcher Speise tragende Mann durch seinen Platz im Vordergrund des Bildes größeren Anspruch auf diesen Namen machen könnte Auf der gegenüberliegenden Seite liegen im Vordergrund ein Kamel und ein Esel beide mit Warenballen bepackt, dahinter kniet ein Kaufmann mit gefalteten Händen ein anderer steht aufrecht da in den Händen eine Schüssel auf der gefüllte Beutel liegen Diese beiden Personen sind wohl nur als Begleiter zu denken so daß das Bild Darbringung und Vyākharana

¹⁾ Ist *purno manorathah* zu lesen?

²⁾ Unwesentlich ist daß in der Replik oben links Crottheit und Mönch die Plätze vertauselt haben Die übrigen Angaben Crumwells die auf eine Verschiedenheit in der Komposition der Bilder schließen lassen sind wie die Originale im Museum für Völkerkunde zeigen nicht richtig Auf der linken Seite sind in Tempel 4 drei Knielute dargestellt und rechts findet sich auch hier der Esel neben dem Kamel

in einer Szene darstellen wurde. In diesem Falle stimmt also Vers und Bild gut zusammen.

10 'Unter Kasyapa¹⁾, dem höchsten der Menschen war ich der junge Brahmane Uttara. Als ich das Wort des ²⁾ gehört hatte, faßte ich den Entschluß, in den Orden einzutreten.'

'Ende der Übung aller Tugenden in der dritten Asamkhyeya-Periode.'

Auf dem Bilde (Nr. 4 in Tempel 4) steht rechts ein kleiner Brahmanenknaube mit einer Schale voll Blumen. Sein Stand ist durch die Wadenstrümpfe aus Pantherfell gekennzeichnet, die auf diesen Bildern nur brahmanische Asketen tragen. Auf der anderen Seite kniet ein Mann im Mönchsgewand, der die charakteristischen Merkmale des Buddha Usnisa und Urnā zeigt. Ihm wendet sich der große Buddha zu, die Gebärde der rechten Hand scheint Rede auszudrücken. Es kann kaum einem Zweifel unterliegen, daß der *mānava* Uttara rechts im Akt der Verehrung dargestellt ist, links in dem Augenblick, wo er nach seinem Eintritt in den Orden das Vyākaraṇa empfängt. Auffallend und ein Verstoß gegen die buddhistische Dogmatik ist nur, daß er auf der rechten Seite schon mit den Attributen des Buddha erscheint. Die Replik scheint in diesem Punkte richtiger zu sein, wenigstens notiert Grunwedel an dieser Stelle kniender Bhikṣu aṣṭajāḥ.

Samtliche Schulen stimmen darin überein, daß der Bodhisattva das Vyākaraṇa von Kasyapa als ein junger Brahmane (*mānava*) empfing. Seine Geschichte wird im wesentlichen gleich ausführlich und mehrere Male im Mahāvastu I 319—337, kurzer im Buddhavaṃsa und in der Nidānakathā Jāt I 43 erzählt³⁾. In allen drei Werken ist sein Name Jyotipāla (Jotipala) im Svagatavadāna des Divyavadāna (193) wird aber erwähnt, daß der ehrwürdige vollkommen erleuchtete Kaśyapa dem Uttara *manava* das Vyākaraṇa erteilen werde. Du *manava* wirst wenn das Leben des Menschen hundert Jahre währt, der Tathāgata der Arhat der vollkommen erleuchtete Śākyamuni sein. Hier zeigt sich also wieder die genaue Übereinstimmung des Verses mit der Tradition der Sarvāstivādins⁴⁾.

Aus dem Vergleich der Aufschriften mit den Darstellungen ergibt sich, daß die Maler unmöglich nach jenen Versen gearbeitet haben können. Man mag noch so vieles aus reiner Unachtsamkeit erklären oder aus Miß

¹⁾ Lies *Kāśyape* statt *Kāśyapo*.

²⁾ Ich vermag das fehlende Wort nicht herzustellen.*

³⁾ Der Bodhisattva tritt auf Anraten seines Jugendfreundes des Töpfers Ghatikara in den Orden ein. Es ist sehr wahrscheinlich, daß darauf auch in dem Verse mit den Worten *na ālavaca śrutvā* angespielt ist; der Freund wurde dann hier einen anderen Namen führen. Übrigens ist der *manava* in den Erzählungen erheblich älter als er auf dem Bilde erscheint.

⁴⁾ Übrigens kennt auch der Buddhavaṃsa und die Nidānakathā (Jāt I 37) eine Prandhi-carya des Bodhisattva als Uttara *manava*; sie verlegt sie aber unter den Buddha Sumedha.

verständnissen oder aus einer Freude an malerischem Wechsel, die sich über die Gebote der Logik hinwegsetzte, es ist schlechterdings unmöglich, daß man einen König darstellte, der sich in den Orden aufnehmen läßt, oder einen Mönch, der die *cirara* Gabe macht, wenn der Text, dem man zu folgen hatte, von einem Śreṣṭham erzählte der Vihāras stiftete. Diese Maler, oder vielmehr die Künstler, die ursprünglich die Bilder schufen, von denen uns hier nur handwerkmäßig hergestellte Kopien vorliegen müssen einem Text gefolgt sein, der sich in manchen Punkten von dem Werk, dem die Verse entnommen sind, unterschied. Das ist an und für sich nichts Auffälliges. Die meisten Prāṇidhi-Legenden sehen sich zum Verwechseln ähnlich, nur wenige, wie die zu Dīpamkara oder Kāśyapa gehörigen, tragen ein individuelles Gepräge. So wurden sie miteinander vertauscht oder vermengt und zwar nicht nur in den verschiedenen Schulen, sondern sogar in derselben Schule, wie die oben aus dem Mahāvastu angeführten Beispiele zeigen. Wie kam man aber dazu, für die Bilder Aufschriften zu wählen die mit den Darstellungen nicht im Einklang stehen? Meines Erachtens erklärt sich das so, daß das ursprüngliche Werk, nach dem die Bilder gearbeitet waren, verloren und durch ein jüngeres aus dem die Aufschriften stammen, ersetzt war. Als man das Bedürfnis fühlte, die Bilder mit Aufschriften zu versehen griff man daher zu diesem und wählte Verse daraus aus, indem man die Namen der Buddhas als Stichwörter nahm, ohne sich um den Inhalt der Verse zu kümmern. Ist diese Erklärung richtig, so wurde durch die Verse wenigstens der Name der dargestellten Buddhas gesichert sein.

Epigraphische Beiträge.

III Das vierte Säulen Edikt des Aśoka

Seit der Ausgabe der Felsen und Säulen Edikte des Aśoka durch Bühler sind nahezu 20 Jahre verflossen. In dieser Zeit ist eine Reihe von Arbeiten erschienen die das Verständnis dieser Inschriften über Bühler hinaus gefördert haben, niemand aber wird bestreiten, daß auch jetzt noch zahlreiche Stellen und einzelne Ausdrücke der Aufhellung bedürfen. Insbesondere wird die schärfere Beobachtung des Sprachgebrauches und die strengere Scheidung der verschiedenen Dialekte vielfach zu anderen Resultaten führen, nicht selten wird auch eine Nachprüfung der Erklärungen Kerns und Senarts die Bühler nicht angenommen hat, als die richtigen erweisen. Beispiele dafür glaube ich im folgenden geben zu können.

Unter den Säulen Edikten ist das vierte, das den ausführlichen Bericht des Königs über die Lajjūkas enthält, in Delhi Savālik Lauriyā Ararāj und Lauriyā Nandangarh vollständig in Delhi Mirath, Allahabad und Rāmpurva wenigstens in größeren Bruchstücken erhalten, sodaß über die Lesung kaum irgendein Zweifel bestehen kann. Desto größer sind die

Schwierigkeiten, die gerade dieses Edikt der Erklärung bereitet. Der Bequemlichkeit halber stelle ich den Text des Ediktes in der Version von Ds nach der Buhlersehen Ausgabe voran mit Angabe aller inhaltlich bedeutenden Abweichungen in den anderen Versionen *

Deiānam piye Piyadasi lūja heiam āhā [] saduṣisatīvasa (1) abhiṣitena¹⁾ me iyam dhammalipi līkhāpitā [] Laṣuḷu me (2) bahusu pānasatasahasasu janasa āyatā tesam ye abhihāle iā (3) damde vā atapatiye me kate [] kim ti [?] laṣuḷā asātha abhihā (4) kammāni paratāyevu²⁾ janasa janapadasū hitasu kham upadahevu (5) anugahineru cā [] Sukhiyana dukhiyanam jānīsamti dhammayutena ca (6) viyodāsisamti janam jānapadam [] kim ti [?] hīdatam ca palatam ca (7) ālādhaṣevu ti³⁾ [] Laṣuḷā pi laghamti patichātare mam [] pulisāni pi me (8) chandammnāni patichāsisamti te pi ca kani viyodāsisamti yena mam laṣuḷā (9) caghamti ālādhaṣatāre [] Athā hi pajam viyatāye dhatiye nisīyitu (10) asāthe hoti [] Viyata dhāti caghati me pajam sukham palīhā tare⁴⁾ [] (11) heiam mainā laṣuḷa katū jānapadasa hitasukhāyev [] yena ete abhihā (12) asātha⁵⁾ samtam ariṣṣamāni kammāni paratāyevu ti [] Etena me laṣuḷānam (13) abhihāle iā damde vā atapatiye kate [] Ichitāyevu hi esu [] kim ti [?] (14) viyohālasamāti ca siya dāmdasamāti cā [] Aīa ite pi ca me arutā [] (15) bāmdhanabādhānam munīsunam tīlīdāmdānam palāradhanam tīnni dīṣasāni me⁶⁾ (16) yote dīṣne [] Nātīkā iā kani viyapayīsamti jvī tāye tānam (17) nasamti iā viyapayitū⁷⁾ dānam dāhamti palatīkham upavā sam iā kachamti [] (18) Ichā hi me [] heiam nīludhasi pi kālasi pālātam ālādhaṣevu ti⁸⁾ janasa ca (19) iādhati iā iādhe dhammacalane samyame dāna saviḷhāge ti⁹⁾ [] (20)

Den Satz *tesam ye abhihāle iā damde vā atapatiye me kate* übersetzt Buhler (Ep Ind II S 253) im Anschluß an Kern 'I have made them independent in (auarding) both honours and punishments. Das ist dem Sinne nach unzweifelhaft richtig. Buhlers Erklärung der grammatischen Konstruktion des Satzes aber ist verfehlt. Er faßt *atapatiye* als Substantivum (**ātmapatyam*) und übersetzt die Worte ins Sanskrit *tesām yo 'bhiharo iā dādo vā [tatra] mayā [tesam] śatantratā kṛtā*. Daß diese Interpretation nicht richtig sein kann zeigt der später folgende Satz *etenā me laṣuḷānam abhihāle iā damde vā atapatiye kate*. Hier muß Buhler *abhihāle* und *damde* als Lokative fassen 'for this reason I have made the *Laṣuḷas* independent in (auarding) both honours and punishments. Das aber ist aus sprachlichen Gründen unmöglich. Der östliche Dialekt in dem die Säulen Edikte die Felsen Edikte von Dhauh Jaugada und Kalsi und die kleineren Edikte bis auf die von Śiddhapura abgefaßt sind kennt von den

¹⁾ La und Ln *āṣas bṛis tena*

²⁾ La *ālādhaṣevu* (omitt ti)

³⁾ La Ln R *abhihā asātha*

⁷⁾ La und Ln *viyapayitāre*

⁹⁾ A omitt ti

) La und Ln *paratāyevu ti*

⁴⁾ La und Ln *palīhātare ti*

⁵⁾ A omitt me

⁶⁾ A *ālādhaṣevu* (omitt ti)

a Stammen nur einen Lokativ auf -asi¹⁾ Nur an zwei Stellen kommt angeblich ein Lokativ auf e vor In F XIII heist Buhler in K *Yona Kambojesu Nābhake Nābhapamtisu Bhoja Pitinikyesu Adha P ladeṣu*, in Sh *Yona Kambojesu Nābhake Nabhitina Bhoja Pitinileṣu Amdhira Pulidesu*, in M *Yona K su Nābhake Nābhapamtisu oja Pitini su Amdha-P* Die Lesung *Nābhake* ist aber schon äußerlich recht unsicher Für K gibt Buhler an (Beitr S 193) 'Die Rückseite des Abklatsches zeigt *Nābhake*, der Vorderseite nach könnte der e Strich zufällig sein', und für M (Beitr S 227) 'Der ältere Abklatsch bietet [*Nabha*]ka^o' Es ist ferner doch ganz unwahrscheinlich daß hier, abweichend von dem gewöhnlichen Gebrauch ein Ländernamen im Singular stehen sollte Dazu kommt, daß die drei danebenstehenden Wörter sämtlich Dvandvas aus den Namen zweier Völkerschaften sind Das alles weist darauf hin, daß *Nābhaka Nābhapamtisu* zu lesen und daß auch dies ein Dvandva ist 'bei den Nābhakas und den Nabhapanktis' Der zweite angegebliche Lokativ auf e ist *bhāge amne* in F VIII in Dh J (nur *bhāge a*) K, wofür G *bhāge amāe*, Sh *bhag amāi*, M *bhage ane* bieten Man pflegt darin, unter Berufung auf Pali *aparabhāge*, einen adverbialen Ausdruck 'seitdem' zu sehen Aus dem Zusammenhang geht das keineswegs mit Sicherheit hervor, und auch der Pali Ausdruck beweist nicht viel, da sich erstens *apara* und *anya* der Grundbedeutung nach nicht decken und zweitens im Pali niemals soviel ich weiß, *apare bhāge* oder *bhage apare* vorkommt Meines Erachtens kann *bhāge amne* nur ein Nomnativ sein, da die Stelle auch sonst mißverstanden ist, gedanke ich später ausführlich darauf zurückzukommen In lebendigem Gebrauche sind die Lokative auf e nur in dem westlichen Dialekt von Gīrnār und in dem nordwestlichen von Shāhbāzgarhī und Mānsehra In G finden wir *vijite* III *Pātālipute* V, *sare kāle* VI, *saree kāle* VI, *palārane* IX, *pralarane* XII, *ṇ(vi)ṇte* XIII, *sarasake eta vijaye* (?) XIII, neben den etwas häufigeren Formen auf *amhi*²⁾ Ein Lokativ auf *asi* kommt nicht vor Der Dialekt von Gīrnār ähnelt in diesem Punkt wie in anderen dem Pali, wo der Lokativ auf -e, *amhi* und *asmim* ausgeht und unterscheidet sich scharf von dem östlichen Dialekt In Sh und M finden wir Lokative auf e *aspi* und *asi* In Sh sind die Formen auf e am häufigsten in M die Formen auf *asi* Nur die Endungen e und *aspi* werden dem eigentlichen Dialekt angehören, die Formen auf -*asi* können wir mit größter Wahrscheinlichkeit als Entlehnungen aus der im östlichen Dialekt abgefaßten Vorlage betrachten und zwar hat sich M wie fast immer dieser Vorlage genauer angeschlossen als Sh

¹⁾ In K vom zehnten Idkt an natürlich auch -*asi* und *ayi* geschrieben Die Vermutung Buhlers (I p Ind II, 270 Note 68) daß in S 7 *baṭane j man* ein Schreibfehler für *bahule janasi* ist abzuklären Buhler selbst verweist auf den Lokativ *puṭrasane* in S 5

²⁾ 1 einmal in I IX *j raudsamhi*

Abhikāle und *damde* können also an der zweiten Stelle in unserem Edikt nur Nominative sein, und *atapatiye* muß ein Adjektiv sein, wie schon Kern, Jaart S 95, gesehen hat, der es richtig durch *śatantrah* wiedergibt. Es ist in beiden Fällen wörtlich zu übersetzen 'Das Belohnen oder Strafen seitens der Lajjūkas ist von mir von ihnen selbst abhängig gemacht worden'. *Atapatiye* ist wahrscheinlich eine adjektivische Weiterbildung von *āmapati* mit dem Suffix *ya*, wie Sk *avya*, *yonya* von *an*, *yon*. Die Zurückführung auf ein Bahuvrīhi **āmapatula* die dem Sinne nach wohl möglich wäre, wird dadurch erschwert, daß sich in diesem Dialekte kein sicheres Beispiel für den Ausfall des suffixalen *l* mit *ya* *śruti* findet, *nīlathiyam* in FIX Dh (K *nīlathiyām*, Sh *nīrathriyam* M *nīrathriya*, aber G *nīratham*) ist leichter auf **nīrathiyam*, eine Bildung wie **atmapatiya*, zurückzuführen als auf **nīrathikam*, wie Franke, WZKM IX S 347, vorschlägt, und die von Buhler (Beitrage, S 298) gegebene Ableitung von *geraya* (S 1) aus *gerakāh* ist ganz problematisch¹⁾.

Was die Bedeutung von *abhikāla* anbetrifft, so möchte ich es lieber durch den etwas weiteren Ausdruck 'Belohnen' wiedergeben als durch 'awarding honours', wie Buhler sagt. In der von Buhler Beitrage S 283f, aus Jāt 515, 6 angeführten Stelle *abhikāram imam dayā atthadhammānusattihiyā* bedeutet *abhikāra* in Übereinstimmung mit der Grundbedeutung von *abhikr*, nichts weiter als 'Geschenk'. 'Gib [ihm] diesen [nīlā Goldes] als Geschenk für die Unterweisung im Artha und Dharma'. Daß der Kommentar *pujam karonto* sagt, beweist für den, der die vielen Fehler dieses Werkes kennt, gar nichts. Auch der Ausdruck *katāsanābhikārasakkāro* (Jāt V, 60) bedeutet kaum, wie Buhler meint 'durch das Angebot der Ehre eines Sitzes gastlich empfangen' sondern 'durch [Anerbieten eines] Sitzes und Darbringungen gastlich aufgenommen', unter dem *abhikāra* werden wir hier die Darreichung von

¹⁾ Die Etymologie, die Michelson, IE XXIII, 264ff, von dem Worte gibt, muß ich freilich ganz ablehnen. Nach ihm ist *geraya* mit Haplogie aus **geratayas*, whose period of life is attendance, entstanden. Die Wurzel *gev* ist nur aus dem Dhatupāṭha bekannt. Ich bin der letzte, die Angaben der indischen Grammatiker im Bausch und Bogen zu verwerfen, wenn man aber im Dhatupāṭha nebeneinander *gevr*, *geiv*, *gleiv*, *geiv*, *meiv*, *meiv*, *keiv*, *keiv*, *pleiv*, *leiv* findet, alle mit der Bedeutung *serane* und mit Ausnahme des ersten unbelegt, so wird meine ich das unbedingte Vertrauen in die Realität gerade des *geiv* doch wohl etwas erschüttert werden. Es kann gerade so gut auf Verderbnis beruhen, wie z. B. *keiv*, das sicherlich nur schlechte Schreibung für *geiv* ist. Bei dieser Unsicherheit auch noch die Haplogie als Erklärungsmittel heranzuziehen scheint mir über die Grenzen des Zulässigen hinauszuweisen. Das Schlimmste aber ist vielleicht die souveräne Verachtung mit der die Bedeutung behandelt wird oder glaubt man wirklich einen Sanskritisten überzeugen zu können, daß der Inder jemals einen so absolut sinnlosen Ausdruck wie 'dessen Lebensperiode Dienst ist' geprägt haben sollte und daß dieser dann weiter auch noch die Bedeutung 'niedrig' angenommen haben könnte, denn daß in der Reihe *ulāsā ca gerayā ca mayhina ca* nur dies die Bedeutung von *geraya* sein kann, wird doch wohl kein Einsichtiger bezweifeln. Ich kann in solchen Etymologien die leider durchaus nicht vereinzelt dastehen, nur Spielereien sehen, die eine Fälschung der Wissenschaft nicht bedeuten.

arghya, *madhuparka* usw. zu verstehen haben. In dem Edikt ist *abhikāla* sicherlich in erster Linie von der Begnadigung zu verstehen, d. h. von dem Befreien aus der Gefangenschaft, von dem auch in F V und Sep I die Rede ist, und wie wir sehen werden, von dem Erlass der Todesstrafe. Was hier *abhikāla* und *damda* genannt wird, wird meiner Ansicht nach in Z 6 durch *sukhiyana dukhiyanam* bezeichnet. Kern übersetzt *sukhiyana dukhiyanam jānisanti* 'kennis nemen van hetgeen genoeg of ongenoeg wekt', Senart 'ils rendront compte des progrès ou des souffrances', 'they will make themselves acquainted with their good and evil plight', Buhler 'they will know what gives happiness and what inflicts pain'. Ich muß gestehen daß ich mir bei diesen Übersetzungen nichts Rechtes denken kann. Meines Erachtens sind *sukhiyana* und *dukhīyana* nicht Adjektive, sondern Nomina actionis die hier im Sinne des Infinitivs stehen¹⁾ 'sie werden verstehen, Freude und Schmerz zu bereiten', nämlich Freude durch den *abhikāla*, Schmerz durch den *damda*.

In dem folgenden Satz ist das einzige Wort, über dessen Bedeutung Zweifel bestehen können *dharmayutena*. *Dharmayuta* kommt noch einmal in S 7 und mehrfach in F V vor. An unserer Stelle übersetzt Buhler es wie vor ihm Burnouf und Kern 'in accordance with the principles of the sacred law', indem er *dharmayutena* einem Sk. *dharmayuktyā* gleichsetzt. Ich halte das für ausgeschlossen, da das Wort in keiner anderen Stelle, wo es vorkommt diese Bedeutung haben kann. Wahrscheinlich hat Thomas und V. Smith recht, die in *dharmayuta* einen bestimmten Beamten erkennen (Ind. Ant. XXVII, S. 20 ff.) der Singular wurde hier zur Bezeichnung der *jāti* stehen.

Wesentlich anders als meine Vorgänger verstehe ich die folgenden Sätze. *lajuka pi laghamti patichattate mam purisāni ya me chandamnāni patichattanti*. Senart faßt *chandamnāni* als Diavda aus *chanda* und *ājñā* und übersetzt (Ind. Ant. XVIII, 9) 'The *rajukas* will set themselves²⁾ to obey me, and so will my *purushas* also obey my wishes and my orders'. Die Übersetzung ist inhaltlich und formell anfechtbar. Man vermißt jede Gedankenverbindung mit dem Vorausgehenden und beide Sätze sind zum mindesten überflüssig. Wozu sollte der König denn der Welt eine so selbstverständliche Sache verkünden wie die, daß seine Beamten ihm gehorchen? Diese Schwierigkeiten vergrößern sich noch in der Buhlerschen Übersetzung 'But the *Lajukas* are eager to serve me. My (other) servants also, who know my will will serve (me)'. Das hinzugefügte 'but' zeigt daß Buhler den Mangel des Zusammenhanges mit dem Vorausgehenden gefühlt hat. Während Senart unter Berufung auf S 1 — er hätte hinzufügen können

¹⁾ Vgl. F XIII Sh. *yam jāni janānaye* was verziehen werden kann, gegenüber *G ya sakam chandattate*.

²⁾ Senart wollte *laghamti* zu *coghamti* verändern weil er irrtümlich annahm daß das die Lesart von La und La sei.

S 7¹⁾ — die *lajjūkas* den *pulīsas* gegenüberstellt (Inser Piy II, S 34f) faßt Buhler *pulīsa* als den allgemeinen Ausdruck für 'Beamter', unter den auch die *Lajjūkas* fallen, und ist so gezwungen, ein 'other' zu ergänzen. Es ist aber doch kaum denkbar, daß dieses für den Sinn wichtigste Wort weggelassen sein sollte. Buhler, der *chamdamnāni*, gewiß einfacher als Senart, als *Tatpurusa* = Sk *chandajñāh* nimmt, muß ferner zu *paticalisamti* ein *mam* ergänzen, und wenn auch in diesem Fall die Ergänzung vielleicht nicht unmöglich ist, so wird das Fehlen des Wortes doch sicher als Härte empfunden. Und dabei sind die Sätze genau so nichtssagend wie in der Übersetzung Senarts. Schwerer als alles das wiegt aber vielleicht ein grammatisches Bedenken. *Pulīsāni* soll nach Senart wie nach Buhler ein Nom Plur sein, wir mußten also einen Geschlechtswechsel annehmen, der bei einem Wort wie *pulīsa* doch geradezu unerklärlich wäre. Dazu kommt, daß in S 1 und S 7 der regelrechte Nominativ *pulīsā* belegt ist.

Alle Schwierigkeiten verschwinden, wenn wir *pulīsāni* *chamdamnāni* als Akk Plur fassen und für *laghamti* die Buhlersche auch lautlich nicht einwandfreie Gleichsetzung mit Sk *ranghanti* aufgeben und zu der Erklärung zurückkehren die Kern, Jaart S 96, gegeben hat. *Laghamti* ist Sk *arhamti* und *arghamti*, Pali *arahati* und *agghati*. Wahrscheinlich steht *laghamti* für **alaghamti* aus *arghamti* wie *halam* für *ahalam* usw. möglich ist es aber auch daß *arghamti* mit wirklicher Metathesis zu **raghamti* *laghamti* geworden ist. Allerdings kommt im Cale Bairāt Edikt *alahāmi* vor, das unzweifelhaft Sk *arhāmi* entspricht aber gerade in diesem Edikt finden sich auch sonst Formen, die von dem gewöhnlichen Gebrauch abweichen, ich brauche nur an den Genitiv *hamā* gegenüber *mama* und den Instrumental *hamiyyāye* gegenüber *mamaya*, *mamiyā* (S 7) *mamāye* (Sep II Dh) *mamiyāye* (Sep II J) zu erinnern. Wahrscheinlich sind solche Formen dem Einfluß des Lokaldialektes zuzuschreiben. Der Sinn des ersten Satzes scheint mir jedenfalls zu sein 'Auch die *Lajjūkas* müssen mir gehorchen'. Diese Bemerkung hat ihren guten Grund. Der König hat vorher gesagt, daß er die *Lajjūkas* in bezug auf die Belohnungen und Strafen, die sie bestimmen, völlig unabhängig gemacht habe. nun schränkt er dies dahin ein, daß natürlich die *Lajjūkas* ihm zu gehorchen hatten. 'Und', fährt er fort, 'auch den Beamten die meinen Willen kennen, werden sie gehorchen'. Unter diesen Beamten sind sicherlich nicht, wie Buhler meint, die Prativedakas zu verstehen, die doch nur einfache Spione sind, sondern hohe Wurdenträger wie die Kumaras oder die Dharmamahāmātras oder Beamte, die mit besonderen Missionen in die Provinzen geschickt wurden. Es ist ganz wohl möglich, daß *chamdamna* eine bestimmte technische Bedeutung hat und die Beamten charakterisiert, die als Stellvertreter des Königs auf-

¹⁾ S 1 Ds *pulīsa pi ca me ulasā ca hēvaṃ cā majhima cā hemevā amlamaha mata pi*, S 7 [**pulīsa pi bahune janani ayatā lajūlā pi bahuketu panasatasa hasesu ayata*

treten. Faßt man die beiden Sätze in dem angegebenen Sinne, so schließt sich auch das Folgende ungezwungen an 'Auch die werden einige vermehren, so daß die Lajjukas imstande sein werden¹⁾ auch zufriedenzustellen'. Unter den *kāni* sind nach Bühler zunächst die Lajjūkas selber gemeint, dann aber wohl auch Untertanen im allgemeinen. Da *viyoraḍi samti* hier kaum eine andere Tätigkeit bezeichnen kann als das unmittelbar vorhergehende *viyoraḍi samti*, so glaube ich, daß wir den Gedanken an die Vermehrung der lassungigen Lajjūkas aufgeben müssen²⁾. Asoka will sagen, daß die Beamten 'die des Königs Willen kennen', ermahnende Erlasse an das Volk richten und so die Lajjūkas in ihrer Tätigkeit unterstützen werden. Grammatisch ist, wie ich nachher zu zeigen gedenke, auch noch eine andere Auffassung von *kāni* möglich, der Sinn wurde dadurch nicht verändert werden.

Ist meine Erklärung richtig, so wurde in dem östlichen Dialekt, den ich als Alt Ardhamagadhi bezeichne³⁾ der Nominativ Pluralis der *a* Stimme auf *ā* der Akkusativ auf *ani* gebildet. Nom. *pulisā* Akk. *pulisanī*. Ich glaube zeigen zu können, daß dies die regelmäßige und einzige Bildungsweise in diesem Dialekt ist. Die in Betracht kommenden Stellen sind die folgenden.

F VIII K. *se ahiṃ anusaye devānam piyasā vijinītu Kaliggyāni* 'Das ist die Reue des Göttergeliebten, nachdem er [das Land der] Kalingas erobert hat. Diese Stelle hatte eigentlich schon längst zur Erkenntnis des Richtigen führen müssen, da die Annahme, daß ein Volksname im Indischen zu einem Neutrum Pluralis geworden sei, doch geradezu ungeheuerlich ist. Außerdem steht der zu dem Akkusativ gehörige Nominativ *Kaliggyā* im ersten Satz tatsächlich da. *atharasaḥṣitaṃ devānam piyasa Piyadaṃne lājine Kaliggyā vijā* 'Als der göttergeliebte König Piyadarśin acht Jahre gesalbt war, wurde [von ihm das Land der] Kalingas erobert'.

F XII K. *devaṇā piye Piyadaṃ laja śārūpāṃsadaṇi⁴⁾ parajitāni gahathāni vā pujeṭi*. Der göttergeliebte König Piyadarśin ehrt alle Sekten, Asketen wie Haushalter. Auch hier ist *pāṃsadaṇi* der regelrechte Akkusativ zu dem Nominativ *pāṃsadaṇi*, der in demselben Edikt zweimal erscheint.

¹⁾ Daß *coghat* das *mel rinali* in den Separatedikten wiederkehrt. Futurum von *cal* 'können' ist hat Franke WZKM IX S. 340ff. über allen Zweifel erhoben. Die Annahme, daß dieses Futurum präsentische Bedeutung angenommen habe, ist völlig unbegründet.

²⁾ So auch Senart: *ils répandront les exhortations afin que les rājukas s'appliquent à me satis faire*. Später (Ind. Ant. XVIII S. 6 f. 9) sucht er in dem mit *gena* beginnenden Nachsatze einen ganz anderen Sinn, worin ich ihm nach dem oben Bemerkten nicht folgen kann.

³⁾ Siehe Bruch t. *eko budhistischer Dramen* S. 40.

⁴⁾ Die übrigen Versionen zeigen, daß *pārūpāṃsadaṇi* Kompositum ist, also fehlerhaft für *śārūpāṃsadaṇi* steht. Die Orthographie ist in diesem Teile der Inschrift sehr schlecht.

pūjetarīya cu palapāsādā 'Andere Sekten sind zu ehren', *sarapāsamda bahusutā cā layānāgā(gamā) ca huveyu ti* 'Mögen alle Sekten vielerlei hören und gute Lehre haben' Weitere Belege für den Nominativ von *pāsamda* und *gahatha* oder *ghitha* hefert F XIII *ya tatā vasatī bābhanā va sama(nā*) vā ane vā pāsamda ghithā vā* 'Überall wohnen Brahmanen oder Asketen oder andere Sekten oder Haushalter'

F III Dh *palisā pi ca yulāni ānapayisati*, K *palisā pi ca yulāni anapayisanti* Buhler hat die alte Erklärung, wonach *yulāni* ein Sk *yuktān* vertreten sollte, aufgegeben und übersetzt das Wort durch 'das Geziemende', 'what is besitting', weil in drei²⁾ Versionen das Neutrum Plurals stehe und die in G entsprechende Form *yute* ebensogut Akk Sing des Neutrums wie Akk Plur des Maskulinums sein könne (Beitr S 22) Beides ist nicht richtig An und für sich könnte *yulāni* so wohl Akk Plur des Maskulinums wie des Neutrums sein, und in dem westlichen Dialekt von G gibt es kein sicheres Beispiel für den Akkusativ Singular des Neutrums auf *e* Nach den Ausführungen von Thomas (Ind Ant XXVII, S 20ff, JRAS 1909, S 467) kann es aber auch nicht mehr zweifelhaft sein, daß *yuta* hier bestimmte Beamte bezeichnet³⁾ und daß wir zu übersetzen haben 'Auch sollen die Parīsads die Yukta Beamten beauftragen' Auch für ein Wort mit dieser Bedeutung erscheint mir die Annahme neutralen Geschlechtes völlig ausgeschlossen, *yulāni* ist der regelrechten Akkusativ zu dem Nominativ *yulā* der im Anfang desselben Ediktes erscheint Dh *ta vīṭasi me yulā lajule ca iḥe paṃcasu paṃcasu vasesu anusayānam nikhamāvū* K *sarātā vīṭasi mama yulā lajule pādesiḥ paṃcasu paṃcasu vasesu anusamyānam nikhamanti* 'Überall sollen in meinem Reiche die Yukta Beamten und der Lajjūka und der Pradeśika alle fünf Jahre auf die Rundfahrt ausziehen'

Damit ist die Zahl der sicheren Belege für den Akk Plur von maskulinen a Stämmen erschöpft⁴⁾ Die Texte enthalten noch zwei weitere

¹⁾ Beitr S 80 las Buhler *pākanagihithā* als Kompositum vgl S 85 Note 7 Später (Ep Ind II, S 464) hat er das mit Recht wieder aufgegeben

²⁾ Richtiger jetzt vier denn auch M hat *yulāni*

³⁾ Im übrigen verstehe ich freilich den Satz ganz anders als Thomas, wie ich später zeigen werde

⁴⁾ Nach Buhler existierte allerdings in der Alt Ardhamāgadhi auch eine Form des Akk Plur auf *e* Im ersten Separatedikt von Dh heist er *iyam ca ḥiṭṭi tisanaḥhalena sotariya antālā pi ca tise khaṇasī khaṇasī ekena pi sotariya* In *antālā pi ca tise* steht er den Vertreter von Sk *antarāpi ca tiggā* 'und auch in der Zwischenzeit zwischen den Tisvalagen' (Beitr S 141) Aber in der Parallelstelle im zweiten Separatedikt heist es in Dh *iyam ca ḥiṭṭi anucāṭummāsaṃ tisena nakhalena sotariya kāmam cu khaṇasī khaṇasī antālā pi tisena ekena pi sotariya* und in J *iyam ca ḥiṭṭi anucāṭummāsam sotariya tisena antālā pi ca sotariya khaṇe samtam ekena pi sotariya* Meines Erachtens wurden schon diese Stellen genügen, um *tise*, wenn es wirklich dastünde, als Schriftfehler für *tisena* zu erklären Buhler selbst gibt an (Beitrage S 131, Note 18) daß hinter *tise* eine große Abschürfung mit verschiedenen Rissen folge, und

Formen, die aber nicht beweisend sind *agikamdhāni* und *dhammapaliyāyāni*. Der Akkusativ *agikamdhāni* 'Feuermassen' oder 'Feuerbaume' findet sich in F IV Dh und K. Allerdings ist *skandha* im Sanskrit Maskulinum, bei der Bedeutung des Wortes wäre es aber immerhin möglich, daß in diesem Falle ein wirklicher Geschlechtswechsel stattgefunden hatte, wie er bei anderen Wörtern, die Dinge oder Abstrakte bezeichnen, zuweilen eingetreten ist. *Dhammapaliyāyāni* erscheint im Calc. Balrat Edikt *imāni bhamte dhammapaliyāyāni vinayasamukasecaliyavasāni anāgatabhayāni munigāthā moniyasūte upatisapāsine e cā lūghulorade musarūdam adhiyicaya bhagavatā budhena bhāsute elāni bhamte dhammapaliyāyāni icchāmi kṛmī bahule bhikkhupaye cā bhikkhuniye cā abhikkhīnam sunneyi cā upadhāleyeyū cā* 'Folgende Gesetzesstellen (folgt die Aufzählung), von diesen Gesetzesstellen wünsche ich, daß viele Monche und Nonnen sie häufig hören und bedenken'. *Elāni dhammapaliyāyāni* ist unzweifelhaft Akkusativ, und da es offenbar nur das vorausgehende *imāni dhammapaliyāyāni* aufnimmt, so könnte man versucht sein, auch dieses als Akkusativ zu erklären. Allein die Titel der einzelnen Stellen sind im Nominativ gegeben und das macht es wahrscheinlich, daß auch *imāni dhammapaliyāyāni* Nominativ ist. Eine solche Voranstellung des Hauptbegriffes im Nominativ ohne Rücksicht auf die Satzkonstruktion ist im ganzen Gebiet der indischen Sprache nicht selten. *Dhammapaliyāyāni* wäre dann ebenso zu beurteilen wie die nachher (S 284 f.) angeführten Nominative auf *-āni*.

Die eben erwähnte Stelle in F IV Dh K enthält auch den einzigen Beleg für den Akk. Plur. eines maskulinen Stammes, und dieser zeigt wiederum den analogen Ausgang auf *ni*. Sie lautet in Dh *hathini agikamdhāni amnāni cā dītyāni lūpāni dasayitu munisanam* in K *hathini agikamdhāni amnāni cā dītyāni lūpāni dasayitu janasa* 'Elefanten und Feuermassen und andere himmlische Darstellungen den Leuten gezeigt habend!'. Ich halte es für ausgeschlossen, daß das Wort für Elefant jemals zu einem Neutrum geworden ist. *Hathini* ist offenbar die regelrechte Form des Akk. Plur., wie der dazugehörige Nominativ lautete. Laßt sich nicht feststellen.

Diese Bildungsweise des Akk. Plur. des Maskulinums ist in der Alt-Ardhamāgadhī nicht auf das Nomen beschränkt, sie findet sich ebenso bei dem Pronominalstamm *ka**) S 4 Da La Lu te pi ca kāni tīyovadisamti 'auch

Senart hat ohne weiteres *tisena* gelesen. Es erscheint mir danach keinem Zweifel zu unterliegen, daß hier der Instrumental vorliegt.

*) Vgl. zu der Stelle Bhandarkar Ind. Ant. XLII, S. 25 ff.

*) In allen nachher angeführten Stellen ist *ka* in infinitem Sinne verwendet. Belege für diesen Gebrauch im Sanskrit verzeichnen die Petersburger Wörterbücher Buhler (Beitr. S. 298) glaubte auch in der Jātakaprosā V, 62, 27 einen Beleg gefunden zu haben *tam evaṃ Saṅjayakumāro itāta Sambhavalakumārāṃ daharo ti mā mañhāsi, sace pi paṇham viṣayānti n atthi ko gaccha tam pucchā ti*, 'Mun! Lieber, halte Saṅgabhavalakumāra nicht für unroundig, wenn auch niemand umstande ist, die Frage zu lösen, geh und befrage ihn'. Hier hegt aber selbstverständlich nur ein Versehen.

die werden einige vernahmen', S 4 Ds A La Ln R *nāṭikā* (fehlt in A) *ra lāni nyhapayisamī* 'entweder werden die Verwandten einige bedenken machen', S 6 Ds La Ln *ṭimmam* (Ds *ṭimam*) *lāni sukhām āvāhāmī ti* 'möchte ich doch einige zum Glück fuhren', S 7 Ds *kina su lāni abhyumnāmāyecham dhammaradhīyā ti* 'wodurch könnte ich wohl einige emporheben durch das Wachsen im Gesetz', I VI J Dh K *hida ca lāni sukhayāmi* (K *sukhāyāmi*) 'sowohl hier beglücke ich einige' In allen diesen Fällen ist die Beziehung des *lāni* auf Personen vollkommen sicher, ebensowenig läßt sich bezweifeln, daß das Wort in den drei letzten Stellen ein Akkusativ ist In den beiden ersten Stellen wäre indessen auch eine andere Auffassung möglich Pischel, Grammatik der Prakritsprachen, § 357, hat bemerkt, daß in der Ardhamāgadhī des Jaina-Kanons Pronomina, die sich auf Maskulina beziehen, zuweilen neutrales Geschlecht zeigen Seine Beispiele beziehen sich alle auf Plurale *eyāvantī sarvāvantī logameṣu lammasamāmāmbhū* (Āyār 1, 1, 1, 5 7) = *etāvantah sarie loke karmasamāmāmbhūh, āvantī key' āvantī logameṣu samanā ya māhanā ya* (Āyār 1, 4, 2, 3) = *yāvantah ke ca yāvanto loke śramanāś ca brāhmanāś ca, yāim tumāim yāim te janaga* (Āyār 2, 4, 1, 8) = *yas tīam yau te janakau, yāim bhikkhū* (Āyār 2 7 1, 1) = *ye bhikkavah, jāvantī 'vijjāpurisā sarie te dukkhasambharū* (Uttar 215) = *yāvanto 'vidyāpurisāh sarie te dukkhasambharūh*¹⁾ Ähnlich wird nun auch in S 5 *nāni* und *lāni* auf Maskulina und Feminina bezogen, die sogar im Singular stehen wobei aber zu beachten ist daß der Singular, wie schon Buhler bemerkt hat (Beitr S 262) hier im kollektiven Sinne gebraucht ist La Lu *ajalā nāni elaka ca sūkali ca gabhīni va pāyaminā va avadhya potake ca lāni āsammāsike*²⁾ 'Folgende weibliche Ziegen Mutterschafe und Saue, [nämlich] die welche trachtig sind oder saugen, dürfen nicht geschlachtet werden und gewisso [ihrer] Jungen [nämlich] die, welche noch nicht sechs Monate alt sind³⁾ Ich halte es daher für möglich daß wir auch in den beiden

Faustbolls vor Es ist zu lesen *sace pi paṭham vassajjanen atthiko*, 'wenn du die Lösung der Frage wünschst

¹⁾ Das Beispiel aus Śāvag 504 gehört meines Frachtens in eine andere Kategorie

²⁾ Mit unwesentlichen Abweichungen auch Ds Din

³⁾ Nach Franke WZKM IX, S 342f ist *ajalānāni* ein Wort, eine Weiterbildung von *ajala* mittels des Suffixes *-āna*, das 'einfach die Rolle eines Svarthaka Suffixes angenommen hat, und des Feminin-suffixes *-āni* Ich stimme vollkommen mit dem Verfasser überein, wenn er sagt, daß die Erklärung zu viele zum Teil ungewöhnliche Zwischenglieder erfordert, um vollständig hündig zu sein Ich bezweifle sogar die Existenz des von Franke entdeckten Svarthaka Suffixes *-āna* Seine Beispiele sind Pali *gimhāna* 'Sommermonat', *rasāna* 'Regenzeit', *resajjāna* 'Vasyn', *sollāna* 'Segenswunsch', *tiracchāna* 'Tier', *puttāna* 'Sohn' *Gimhāna* und *rasāna* verdanken wir schon Cluhrs richtig gesehen hat, ihren Ursprung dem Gen Plur., der im Dativ (*gimhāna pakkhe* neben *gimhāpakkhe* usw.) beständig gebraucht wurde in Jāt 515, 24 *yathāpi sammalo māsā gimhānam lo* ist natürlich *gimhānam* überhaupt kein Nom Sing., sondern der regelrechte Gen Plur *resajjāna* in Jāt 534 25, 545, 183 187 309 und nach dem Metrum für *resajjāna* einzusetzen in Suttanipāṭa

Stellen in S 4 *kāni* mit *te* bzw. *nālikā* zu verbinden haben 'auch von diesen werden einige vermalinen', 'entweder werden die Verwandten, falls welche da sind, bedenken machen')'

Dieselbe Bildungsweise zeigt sich endlich auch beim Personalpronomen *tuphe* und *aphe*, das Schwanken der Texte beweist aber, daß sie hierher erst sekundär vom Nomen übertragen ist. In den Separat-Edikten von Dhauḥi und Jaugada findet sich der Nominativ *tuphe* an folgenden Stellen I *tuphe* (J *phe*) *hi bahūsu panasahasasu āyatā* (J *āyata*), *no ca tuphe etam* (Dh omitt *tuphe etam*) *pāpunātha, dekhata* (J *dakkatha*) *hi tuphe etam* (J omitt *etam*), *tuphe caghattha sampatipādayitave* (fehlt in J), II *patibālā* (J *alam*) *hi tuphe asvāsānāye, tuphe* (J omitt *tuphe*) *svagam* (J add *ca*) *āludhayisatha, tuphe* (J omitt *tuphe*) *caghattha sampatipādayitave* (J *sampatipādayitave*). Die gleiche Form *tuphe* und *aphe* wird im zweiten Separat-Edikt von Dh für den Akkusativ gebraucht *elaṣi athaṣi haḥam anusāsāmi* *tuphe* 'In dieser Sache unterweise ich euch', *athā ca atānam heram derānam piye anukampati aphe* 'und der Göttergeliebte liebt uns wie sich selber'. Aber in J lauten die Akkusative *tupheṇi* und *apheṇi*. Die entsprechenden Stellen lauten hier *etāye ca athāye haḥam tupheṇi anusāsāmi, atha atānam anukampati heram apheṇi anukampati*, dazu kommen die beiden Stellen *tupheṇi anusāsitu, tupheṇi haḥam anusāsitu* 'euch unterwiesen habend', wo in Dh das Pronomen fehlt.

Daß in der Alt-Ardhamagadhī der Akkusativ Plurals der maskulinen vokalischen Stämme auf *ni* mit Verlängerung des Stammvokales gebildet wurde, erscheint mir danach unbestreitbar. Die Flexion war also Sing Nom *pulise*, Akk *pulisam*, Plur Nom *pulisā*, Akk *pulisāni*. Die Neutra andererseits werden in der Regel flektiert Sing Nom *dāne*, Akk *dānam*, Plur Nom *dānani*, Akk *dānāni*. Daß sich unter diesen Verhältnissen die Form auf *-āni* leicht auch bei ursprünglichen Maskulina in den Nom Plur eindringen konnte ist begreiflich und tatsächlich bieten die Texte dafür eine Reihe von Belegen. Die folgende Liste zeigt aber, daß diese Formen

455 geht offenbar auf **raṣṭyāyana* zurück, wie Moggallāna auf *Maudgalyāyana* *Kaccāna* oder *Kaṭṭyāna* auf *Kaṭṭyāyana*, daß das Suffix *-āyana* nicht nur patronymisch verwendet wird, zeigt *Rāmaṭyāyana* 'Rama betreffend'. *Sotthāna* ist selbstverständlich nicht = Sk *svasti*, sondern — Sk *svastyāyana*, *i + a* ist zu *ā* verschmolzen und **sotthāyana* weiter zu *sotthāna* geworden. Das Tier heißt *tiryāṇi* c nach seinem wagenrechten Gange *tiryagyātudāni*. *blutāṇam* kommt in Rām in der Bedeutung der Tiere vor (PW), vgl auch *tiryagyāna* Krobe. Ich sehe daher in *tiracchāna* ein Bahuvrīhi aus *tiraśā* und *ayana* dessen Gang wagenrecht ist. **tiraśāyana* mußte *tiracchāna* werden. Es bleibt nur *puttānam* in Mil 241 Zeile 5, das schon Trenckner als kaum richtig bezeichnet hat. Nur scheint es dem *puttānam* von Zeile 10 sein Dasein zu verdanken.

¹⁾ *tiyyoradisāmiti* wäre dann bei der Wiederholung ohne Objekt gebraucht. Ebenso wird *palīyotad* in S 7 einmal absolut gebraucht einmal mit dem Objekt verbunden: *ete palīyoradisāmiti pi heram ca heram ca palīyoradātha jamaṃ d'am mayutaṃ*.

übertragung nur bei Wörtern stattgefunden hat, die durch ihre Bedeutung nicht vor einer Neutralisierung geschützt waren S 5 Ds Dm La Ln *yāni amnāni pi jīvanīkāyāni no hamtarīyāni* 'auch andere Tierarten dürfen nicht getötet werden', S 5 Ds Dm La Ln *pamnavīsati bamdhanamokhāni latāni* 'funfundzwanzig Freilassungen von Gefangenen sind gemacht worden', S 7 *dhammathambhāni latāni* 'Gesetzessäulen sind gemacht worden', S 7 *ata athi silāthambhāni iā* 'wo entweder Steinsäulen sind'¹⁾, S 7 *magesu pi me nigohāni lopāpitāni chāyopagāni hosamti pasumunisānam* 'auf meinen Befehl sind an den Wegen Bannanenbäume gepflanzt worden, sie werden Menschen und Tieren Schatten spenden', S 7 *amnāni pi cu bahufhāni/ dhammanīyamāni yāni me latāni* 'es gibt aber auch viele andere Gesetzes verbote, die ich gemacht habe', F I J K²⁾ *timni yera* (K *yera*) *pānāni ālabhīyamti* 'nur drei Tiere werden geschlachtet', F I J Dh³⁾ K *etāni pi cu* (K *ca*) *timni* (K *tni*) *pānāni pachā* (K omitt *pachā*) *no ālabhīysamti* 'aber auch diese drei Tiere werden in Zukunft nicht mehr geschlachtet werden', F II Dh J⁴⁾ K *lukhāni ca* (K omitt *ca*) *lopāpitāni* (K *loptāni*) 'auf meinen Befehl sind Bäume gepflanzt worden'⁵⁾

Vielleicht bildeten in der Alt Ardhamāgadhi sogar die Feminina ihren Akk Plur auf *ni*. Der einzige Akk Plur eines Wortes, das seiner Bildung nach Femininum sein mußte, ist *anusathini*⁶⁾ in S 7 Ds *dhammānusathini*

¹⁾ In der Inschrift von Sālavāram steht der Nom Plur *silathambha*

²⁾ In Dh ist nur *timni* und *labhiya* erhalten

³⁾ In Dh fehlt *etāni pi cu*

⁴⁾ Im J fehlt *lopāpitāni*

⁵⁾ Unsicher weil nur zum Teil erhalten ist *asvā* : *ca tam* in bep II Dh, wofür J *asrasaniyā ca te* bietet. *osadhāni* in F II Dh J K entspricht formell Sk *auśadha*, der Bedeutung nach Sk *ośadhi*. Das Prädikat zu *osadhāni* wie zu dem im folgenden Satz vorkommenden *mūlāni* und *phalāni* zeigt die Endung *ā* so K *osa dhāni manusopagāni cā pasopagāni cā atatu nathi saratā halāpitā cā lopāpitā cā* [] *etamevā mūlāni cā phalāni cā atatu nathi saratā lālapitā cā lopāpita cā* und entsprechend in Dh J Sh und V aber nicht G. Sonst findet sich kein Nom Plur Neutr auf *ā*. Michelson, IF XXIII S 249, erklärt allerdings *pālanā* (Dm [*pāla*]nam La In R *pālana*) und *sukhiyānā* (Ds *sukhiyanā* La Ln *sukhiyana*) in S I für Nom Plur. Wenn auch kein anderes femin Nomen actionis auf *anā* im Sanskrit oder Prukrit belegt wäre, wurde meines Erachtens die Existenz der Form aus der Inschrift hervorgehen. Kein Philologe, der auch nur eine Spur von Stillegefühl hat wird verkennen, daß in einem Satz wie *esa hi vidhi ya iyaṇi dhammena pālanā dhammena vidhane dhammena sukhiyanā dhammena goti ti* (S I) *pālanā* und *sukhiyana* nur Nom Sing sein können so gut wie *vidhane* und *goti*. Nun sind aber auch die Feminina auf *anā* seit der vedischen Zeit so häufig, daß es sich wirklich nicht verlohnt Beispiele anzuführen, und in S 7 steht außerdem der Instrumental *vidhāyā su khāyānāyā*, in F VI der Lok *samtīlānā pi* (Dh J, *samtīlānāye* K, *-samtīlānāya* G, *samtīlānāye* Sh V). Nom Sing sind ebenso *paṭivedanā* in F VI, (Sh V *paṭivedana*) *-samtīlānā* in F VI (mit entsprechenden Varianten) und in F IV *vinandāsānā* K, *vinānadasānā cā hastidasānā cā* G. *Mulhā* im S 7 ist schon von Senart richtig als 'Agent, Vermittler' erklärt worden, *mulhā* ist hier offenbar, weil es sich auf eine Person bezieht, zum Maskulinum geworden.

⁶⁾ *Dhammānusathini* steht vielleicht für *dhammānusathinīni*, entstanden unter

anusāsāmi 'ich erteile Unterweisungen im Gesetz' In demselben Edikt begegnet das Wort im Nom Plur *dhammānusathīni viridhāni ānapitanti* 'männigfache Unterweisungen im Gesetz sind angeordnet worden' Dieser Nominativ wurde sich am leichtesten durch Übertragung aus dem Akkusativ erklären und daß das Wort nicht einfach Neutrum geworden ist, macht der Instrumental *anusathiyā, anusathiya* (S 1) *dhammānusathīye* (F IV K) der die feminine Endung zeigt, wahrscheinlich¹⁾

Es erhebt sich nun weiter die Frage sind diese merkwürdigen Formen des Akk Plur auf die Alt Ardhamagadhī beschränkt oder sind sie auch in dem nordwestlichen Dialekt, der durch die Edikte von Shahbāzgarhī und Mansehra repräsentiert wird, und in dem westlichen Dialekt, der uns in dem Edikt von Gīrnār vorliegt, heimisch? Die Entscheidung der Frage wird durch die eigentümlichen Verhältnisse, unter denen diese Versionen entstanden sind erschwert. Sie bieten bekanntlich nicht den reinen Lokaldialekt sondern sind mehr oder weniger unvollkommene Übertragungen aus dem in Alt Ardhamagadhī abgefaßten Original. Übereinstimmungen zwischen den Dialekten dieser Versionen und der Alt Ardhamagadhī können daher nur dann als beweiskräftig für die Gleichheit der Sprache angesehen werden wenn sie ausnahmslos sind jede Abweichung dagegen spricht für Verschiedenheit in der Sprache.

In Sh und M finden wir nun tatsächlich an den Stellen die den oben aus K angeführten entsprechen eine Reihe von Akkusativen auf *ni*, F XIII Sh *so asti anusocana devana priyasa tyjinti kaligani*²⁾ F XII Sh *devanam priyo Priyadrasi raja sacraprasandani pravrajanti grahathani ca pujeti*, M *devana priye Priyadrasi raja sacraprasadam pravrajanti gehathani ca pujeti*³⁾ F III Sh *pari[sa*] pi yulani gananasī anapekanti*, M *parisa pi ca yulani gananasī anapayisati*. Dagegen ist in F IV die Form auf *ni* beseitigt. Sh *hastino jotikamdhani ānani ca divani rupanī drasayitu janasa* M *lastine agikamdhani anani ca divani rupanī draseti janasa*. Das ist sicherlich nicht ohne Absicht geschehen und wir dürfen meines Erachtens aus der Änderung des Textes schließen daß solche Formen wie *hathini* dem nordwestlichen Dialekt fremd waren.

Bestätigt wird das durch die Änderung in F VI wo dem *hida ca kam sukheyāmi* von J in Sh und M *sa ca sa sukheyami* entspricht. Die Form *sa* ist schwierig. Bühler (Beitr S 173) hat sie als Gen part = Sk *esām* erklärt

d im Einfluß von *tu ni* (S 4). Allerdings sollten wir dann die Schreibung *dhammānusathīni* erwarten vgl in demselben Edikt *abhyūmayasat apinesu uva*. In S 3 Ds Da La Ln haben wir den Nom Plur des Neutrums *dasu a ngimhi*.

¹⁾ Der Instrumental eines maskulinen oder neutralen Stammes ist allerdings nicht belegt.

²⁾ In M fehlt die Stelle. Der Nominativ lautet in Sh und M *Kaliga*.

³⁾ Die zugehörigen Nominative lauten in Sh *paraprasanda sacraprasanda, prasada grahatha* in M *paraprasada sacraprasada*.

Wie dem aber auch sein mag, die Beseitigung des *lan* zeigt jedenfalls, daß eine solche Form nicht dem nordwestlichen Dialekt angehörte.

Waren die Akkusative Plur Mask auf *-ni* dem Dialekt fremd, so kann die Endung *ni* hier auch nicht in den Nom Plur eingedrungen sein, und wir müssen den Nominativ auf *ā* erwarten. Tatsächlich hat auch der Übersetzer von Sh in der einzigen Stelle, die eine Vergleichung gestattet¹⁾, in F I das *timni pānāni* verändert. Er sagt *trayo 10 prana hamñāmi, eta pi prana trayo paca na arabhiṣāmi*, während in M auch hier wieder die Ardhamagadhī Formen übernommen sind *tini ye pranani a bhī ti, etani pi cu tini pranani paca no arabhi*.

Mit noch größerer Bestimmtheit lassen sich die Formen auf *-ni* als dem westlichen Dialekt fremd erweisen. Allerdings bietet auch G in F XII den Akkusativ auf *āni devānam piye Piyadasi rājā sarapāsāmdāni ca pavayitāni ca gharastāni ca pūjayati*²⁾, und in F VI entspricht dem *hida ca lāni sukhayāmi* von J *idha ca nani sukhāpayāmi*³⁾. In F IV ist aber der Text wieder geändert *hastidasanā*⁴⁾ *ca agikhamdhāni ca añāni ca dīyāni rupāni dasayitpā janam*, und F III zeigt die bekannte Form des Akk Plur auf *e* *parisā pi yute āñāpayisati ganānāyam*. An den drei Stellen, die Nominative Plur auf *āni* enthalten, sind in G dafür die Formen auf *ā* eingesetzt. F I *ti eia prānā ārabhare ete pi tri prānā pachā na ārabhasare*, F II *vraṇhā ca ropāpitā*.

Daß in dem Dialekt von Gurnār der Akk Plur der *a* Stämme auf *e* ausging, läßt sich aber noch durch zwei andere Stellen erweisen⁵⁾. In F VI steht in Dh *se mamayā late savata pativedakā janasa atham pativedayāmi me ti savata ca janasa atham kalam kalam* 'ich habe an geordnet daß mir überall die Spione die Angelegenheit der Leuto vortragen, und überall erledige ich die Angelegenheit der Leute'. Dem *atham* entspricht in J⁶⁾ und K ebenfalls *atham* in Sh *atham* und *athra* in M beide Male *athra*. G liest anstatt dessen *ta mayā exam kalam saratra pativedakā stitā athe me janasa pativedetha ti saratra ca janasa athe karomi*. Es ist unmöglich das *athe* von G direkt dem *atham*, *athra* oder *athra* der übrigen Versionen gleichzusetzen. Es sich in der ganzen Inschrift kein Beispiel für einen Akk Sing Mask oder Neutr auf *e* findet⁷⁾. *Athe* kann

¹⁾ Die Stelle in F II *lukhani ca lopāpitani* oder *loputani* ist in Sh ausgelassen und in M verstümmelt *rucha pita*.

²⁾ Die Nominative lauten *parapāsāmdā, sarapāsāmdā*.

³⁾ Die Stelle in F XIII, die den Akkusativ von *Kalmyi* enthält, ist in G nicht erhalten.

⁴⁾ *hastidasanā* ist Nom Sing und gehört zum Vorhergehenden.

⁵⁾ Daß die beiden Formen auf *e* in F III G *rājūke ca pradesike ca* keine Akkusative Plur sind, wie Pi cheL GGA 1891, S 1326 f. annahm, sondern stehengebliebene Ardhamagadhismen, braucht nach den Bemerkungen Buhlers (Beitr S 19) wohl nicht mehr gesagt zu werden.

⁶⁾ Das zweite *atham* ist in J nicht erhalten.

⁷⁾ In F VI entspricht dem *savam kalam* von Dh J K, d in *sacram kalam* von

hier nur der Akk. Plur. sein, der dem Sinne nach durchaus berechtigt und sogar besser ist als der Singular¹⁾)

In F XII fährt G nach den vorhin angeführten Worten *devanam piye Piyaḍaṣi rājā sarapāsamdāni ca parajitāni ca gharasāni ca pūjayati* fort *dānena ca vīridhaya ca pūjaya pūjayati ne²⁾* 'und er verehrt sie mit Gaben und mannigfacher Verehrung'. Die beiden letzten Wörter fehlen in allen anderen Versionen. Sie sind also unzweifelhaft ein selbständiger Zusatz des Beamten, der die Übersetzung anfertigte, und wenn er da, wo er nicht durch die Vorlage beeinflusst war, den Akkusativ *ne* gebraucht, so können wir diese Form mit Sicherheit dem *nam* in F VI gegenüber als die echte Form des westlichen Dialektes betrachten. Auch hier zeigt sich wieder die nahe Verwandtschaft des westlichen Dialektes mit dem Pali.

Wir haben in dieser verschiedenen Akkusativbildung ein neues und wie mir scheint wichtiges Unterscheidungsmerkmal zwischen den östlichen und den westlichen Dialekten. Sie hat aber auch noch ein weiteres Interesse. Ich brauche die Gründe nicht zu wiederholen, die für die Annahme sprechen, daß die ältesten buddhistischen Schriften in Alt-Ardhamagadhi abgefaßt waren und daß die Werke des uns vorliegenden Pali-Kanons wie die des Sanskrit-Kanons wenigstens teilweise Übersetzungen von Werken in Alt-Ardhamagadhi sind. Ist das richtig, so ist a priori anzunehmen, daß bei der Übertragung gelegentlich Akk. Plur. auf *ne* stehengeblieben sind, und zwar werden wir sie hauptsächlich in Versen erwarten dürfen, wo das Metrum einer Umsetzung in die immer um eine Silbe kürzere echte Pali-Form Schwierigkeiten bereitete. Ich habe daraufhin die Verse des Dhammapada des Suttanipāṭa und des Jātaka Bd 3—5 durchgesehen und die folgenden Akkusative auf *ne* von Maskulinen und Femininen gefunden³⁾)

atthā⁴⁾ SN 58 *aññāya atthāni vīneyya kammāni*, Jāt 329 *ājānāsi atthāni anagatāni*

ālaya⁵⁾ SN 535 *chetevā āsarāni ālayāni*

Sh. dem *sarāni kālā sarāni kālā sarāni kālā* von M in G *sarāni kālā* (Z 3) *sarāni kālā* (Z 8) und *s t l* (Z 2) das natürlich nicht zu *sarāni kālāni* (Buhl r) son. fern *sarāni kālā* herzustellen ist. Diese Formen auf *e* sind aber Lokative wie schon Senart Inser. II S 340 bemerkt hat.

¹⁾ Sel. on Fischel GGA 1881 S 13^{66f} wollte *atthe* als Akk. Plur. fassen hielt aber auch die Erklärung als Akk. Sing. des Neutrums für möglich.

²⁾ Das *ne* ist vollkommen deutlich. Beitr. S 73 wollte Buhler *na* lesen und es als Schreibfehler erklären. Später scheint er seinen Irrtum selbst erkannt zu haben, denn in der Ausgabe in der F¹ Ind. hat er *ne* ohne weitere Bemerkung aufgenommen.

³⁾ Die Liste soll nur Beispiele geben und nicht auf Vollständigkeit lauten. Anspruch. Seltene oder zweifelhafte Wörter sind daher auch nicht aufgenommen. Drei Stellen *ne* aus Jāt. 160 und 540 hinzugefügt.

⁴⁾ *artha* ist allerdings im ältesten Vedisch Neutrum, aber im Pali sonst Maskul. num.

⁵⁾ Sh. *ālaya* kommt im F¹ pos. zuweilen auch als Neutrum vor. Im Pali ist *lā* der Nom. Plur. *ālaya* z. B. Dh. 411 = SN 635 (*ālaya* Druckfehler).

- laccha* oder *lacchā* Jāt 536, 17 *thanāni lacchāni ca dassayanti*
lappa SN 517 *lappāni icesyja levalāni*
lāma SN 60, Jāt 408, 6, 509, 23 25, 535, 21 *hivāna lāmāni*
yathodhikāni, Jāt 509, 22 24 *hivāna lāmāni manoramāni*, SN
 771 *tasmā jantu sadā sato lāmāni parivajjaye*¹⁾, Jāt 467, 8 *apa-*
cineh' eva lāmāni, Jāt 507, 4 *na ca lāmāni bhūñjati*, Jāt 507, 5
lo me puttam palobheyya yathā lāmāni patthaye
kippillika Jāt 490, 11 *ammikathūpasmim kippillikāni nippothayanto*
tuvam pure carāsi
gantha SN 912 *visajja ganthāni munidha loke*
gāma, gāmarara, gāmantaka SN 118 *yo hanti parirundhati gā-*
māni nigamāni ca, Jāt 456, 3 *dadāhi me gāmararāni pañca*,
 Jāt 456, 12, 512, 29 *dadāmi te gāmararāni pañca*, Jāt 514, 14
dassāmi te gamavarāni pañca, Jāt 160, 2 *gāmantakāni sevassu*
tandula Jāt 417, 1 *putthā tilā dhovasi tandulāni*²⁾
danta Jāt 514, 32 *chetiāna dantāni gajuttamassa*, 35 39 *ādaya*
dantāni gajuttamassa, 36 *disiāna dantāni gajuttamassa*³⁾
dhamma DhP 82 *eam dhammāni sutvana vppasidanti panditā*⁴⁾
nigama Siehe unter *gāma*
niraya Jāt 522, 25 *etāni sutā nirayāni panditā*⁵⁾
nillha Jāt 478 10 *alattham satta nillhāni surannassa janādhīpa*⁶⁾
pañha Jāt 522 10 *so nesam pañhāni viyākarissati*, Jāt 522, 11
*Kondañña pañhāni viyākarohi*⁷⁾
patha Jāt 499 2 *lenānusiṭṭha idham āgato si vanibbala calḷhu-*
pathāni yācitum, Jāt 499, 3 *tenānusiṭṭho idham āgato smi vanibbalo*
calḷhupathāni yācitum, Jāt 499, 4 *dadāhi me calḷhupathāni*
yacito
pabbata DhP 188 *bahum te saranam yanti pabbatāni tanāni ca*,
 Jāt 427, 4 *olokayanto valḷango pabbatāni vanūni ca*, Jāt 492, 1
yad esamānā vicarimha pabbatāni tanāni ca, Jāt 519 20 *(iande)*

¹⁾ Der Text fährt fort *te pahāya tare ogham* In demselben Kamasutta steht der Nom *lāmā* 767, der Akk. *lāme* 768, 769

²⁾ Nom Plur *tandulā*, z B Jāt 316, 4

³⁾ Nach PW einmal *dantāni* auch im Rām Der Akk. *dante* in demselben Jāt G 31 35, der Nom *dantā* G 35

⁴⁾ Trotzdem *dhamma* unzählige Male als Mask. vorkommt, ist doch gerade bei diesem Wort vielleicht Geschlechtswechsel eingetreten, denn auch der Nom Plur *dhammāni* kommt vor (siehe nachher) und der Nom Sing. *dhammam* erscheint Jāt 537, 56 *n atthi saccam luto dhammam*

⁵⁾ Akk. Plur *niraye*, z B Jāt 530, 14, Nom Plur *nirayā*, z B Jāt 530 16

⁶⁾ Nach dem PW ist *nillha* im Sk. auch Neutrum, aber selten. Auch für das Pal. verzeichnet Childers *nillham*, der Akk. *nillhe* steht aber z B Jāt 478, 13 (*jalārapamaye nillhe surannassa catudāsa*) 456, 3 12 (*parosakassani ca suranna nillhe*)

⁷⁾ Akk. Plur *pañhe* (ebend. G 9)

pabbatāni vanāni ca, Jāt 540, 14 *sammodamānā gacchāma*
pabbatāni vanāni ca, Jāt 356, 2 *rikiriya sānūni ca pabbatāni ca*
pabhava Jāt 413 5 *pārisum giriduggāni nadinam pabhavāni ca*
*parissaya*¹⁾ DhP 328 SN 45 *abhiḥhuyya sabbāni parissayāni*,
 SN 965 *athāparāni abhisambhaleyya parissayāni kusalanuesi*,
 SN 969 *ikkhambhaye tūni parissayāni*
pahāra Jāt 445, 2 *datvā mukhapaharāni*
pāna DhP 270 *na tena ariyo hoti yena pināni himsati*, SN 117
yo 'dha pānāni himsati
pāda Jāt 505, 12 *vandamā pādāni tavam janinda*, Jāt 524 23
pādāni palḥhalayā me janinda, Jāt 540, 43 *santam pādāni neyati*
pasa Jāt 484 3 *oddentu vālapāsāni*
puttaka Jāt 357, 3 *vadhissāmi te latukike puttakāni*²⁾
bandhava SN 60 *dhanani dhaññāni ca bandhavanāni ca hitrāna*
balivadda Jāt 524, 8 *dadāmi vo balivaddāni solasa*
bhuja Jāt 513 15 *pi assa paggayha bhujāni kandaṭṭhi*
magga Jāt 523, 3 *tassa maggāni ācāra*
lala Jāt 519, 20 *(vande) tinalatani osadhyo*
vananta Jāt 397, 2 *handa dāni vanantani palḥkamāmi yathāsukham*
vinicchaya SN 894 *hitrāna sabbāni vinicchayāni*³⁾
virāda SN 796 *tasmā virādāni aratiratto*, SN 907 *tasmā virādāni*
*upatiratto*⁴⁾
veda SN 629 *vedāni vicediya keralāni*
santhava SN 844 *game akubbam muni santhavanāni*, Jāt 456 10
bāla ca kho sangatisanthavāni pubbe katam vapi vināsayanti
 Jāt 456 11 *dhīrā ca kho sangatisanthavāni pubbe katam vapi na*
*nāsayanti*⁵⁾
sabhā Jāt 477, 14 *gottham majjama kirūsam vā sabhāni kirānani*
ca | arakū parivajjhi
samudda Jāt 327, 2 *katham samuddam patari katham patari he*
bukam | katham satta samuddāni katham simbalim aruhi
 Viel seltener ist der Nom Plur eines Maskulinums auf *ni* Ich habe
 nur notiert
ālambara Jāt 535 15 *pāmissarū mūṇigā ca muraḥḥulambārāni ca |*
suttam etam pabodhenti

¹⁾ Chuliers setzt offenbar auf Grund der Stelle aus dem DhP ein Neutrum *parissayam* an. Der Nom *parissaya* steht z. B. SN 770 (*madilante nam parissaya*) SN 960 (*kati parissaya loke ye bhikkhu abhisambhava*)

²⁾ In demselben Jāt m. G. 1 2 4 d r. All. Plur *puttaka*

³⁾ Nom Plur *vinicchayā* z. B. SN 866 *vinicchayā vapi kuto pahūti*

⁴⁾ Nom Plur *virādā* z. B. SN 824 etc *virādā samantani jātā* 862 863 *kuto (pivā) jātā* 11 *kalāḍ virādā*

⁵⁾ Nom Sing *santhava* z. B. SN 245

Gelegenheit¹⁾ darauf hingewiesen, daß, wenn die Tradition richtig ist unter Ardhamāgadhī nur Alt Ardhamāgadhī verstanden werden könne und daß später eine Übertragung in Mittel Ardhamāgadhī stattgefunden haben müsse, die sich von dem älteren Dialekt durch größere Konzessionen an die westlichen Dialekte unterschied. Diese Ansicht wurde meines Erachtens bewiesen sein, wenn es gelingen sollte Formen des älteren Dialektes wie die Akk. Plur auf *ni* in den vorliegenden Texten nachzuweisen. Solche Formen liegen in der Tat vor. Pischel a a O § 358, zitiert aus älteren Jaina Schriften die folgenden Akk. Plur von maskulinen *a* Stimmen *gunāni*²⁾, *pasināni* *pasināni*, *pānāni*, *pānāni*, *phāsāni*, *māsāni*, *rullāni* *ni*, von maskulinen *i* Stimmen *ihiṇi*, *sāliṇi*, von maskulinen *u* Stimmen *uṇi*, *heṇi* von femininen *a* Stimmen *layāni* (Sk. *tracā*), *°pan* *tiyāni* *pauyāni*, *bhamuhāni*. Andere Belege³⁾ sind *raiyāyārāni* = Sk. *vāgācārāni* (Āyār II, 4, 1, 1 *se bhikkhū vā imāni raiyāyārāni soccā nisamma imāni anāyārāni anāyariyapurvāni jāneyyā*), *gāmāni* = Sk. *grāmaṇi* (Āyār II, 1, 4, 5 *khuddāe khalu ayam gāme se bāhiraṅgāni gamāni bhikkhūyariyāe vāyaha*), *parayāni* = Sk. *parvatāni* (Āyār II 4, 2 11 12 *taḥ' eva gaṇi' upānāni*⁴⁾ *parayāni* *vanāni* vā), *payāni* = Sk. *padāni* (Āyār II, 13, 2 *se se paro pāyāni samvūheyya*, vgl. II, 13 3—9 19 21), *sammambhāriyāni* = Sk. *samyagbhāritāni* (Varahāras I, 34 *gaṭṭha eva sammambhāriyāni pāseyyā tes' ante āloeyyā*), *saddāni* = Sk. *śabdaṇi* (Āyār II 11, 2 *egariyāni saddāni suneti*, vgl. II 11, 1 3 4). In Āyār II, 11, 5—15 erscheinen Reihen von Akkusativen auf *-āni*, darunter von Maskulinen *attāni* 9, *attālayāni* 9 *āramāni* 8, *kalahāni* 15, *gāmāni* 7, *niṣgamāni* 7, *°samnuesāni* 7, *parayāni* 6 *sāgarāni*⁵⁾ 5, von Femininen *parāni* 8, *phaliḥāni* 5 *°pantiyāni* 5. Daß die gleiche Bildung auch beim Pronomen *taḥ* vorkam zeigt die von Pischel § 357 aus Sūyag 504 angeführte Stelle *je garahiyā sanyānappaṇṇā na tāni sevanti sudhiradhammā*. In Āyār II, 10, 10 *iha khalu gāhārati vā gāhārati-puttā vā sāliṇi vā ihiṇi vā muggāni vā māsāni vā tilāni vā kulathāni vā jarani vā jarajārāni vā patirimsu vā patirinti vā patirissanti vā* sollen nach Pischel die Formen *sāliṇi* *ihiṇi* durch Anlehnung an die folgenden Neutra entstanden sein. Ich kann diese Erklärung nicht gelten lassen, denn die folgenden Wörter sind sämtlich von Haus aus so gut Maskulina wie *dāsi* und *triki*. Wenn wie mir Schubring mitteilt, die gleiche Reihe noch durch *gohumāni* erweitert, in Kappas II, 1 erscheint, wo sie dem Zusammenhang nach nominativisch

¹⁾ Bruchstücke buldh. Dramen S. 40f.

²⁾ Über den Wechsel von *-āni* und *-āni* vgl. Pischel § 367.

³⁾ Ich verdanke die ersten drei Stellen und die Stelle aus dem Varahāras Herrn Dr. Schubring.

⁴⁾ So ist nach Schubring mit *D* zu lesen. In 12: *t* nur *gaṇitum* und *parvatini* überliefert. Die Stelle ist wie Schubring erkannt hat, metrisch. Vgl. *pabbatini vā nāni* ca im Pali oben S. 289f.

⁵⁾ Hinter *sarduti* vā es fehlt nur in A.

gefaßt werden muß, so werden wir diese Nominative auf gleiche Stufe mit den Nominativen stellen müssen, die ich S 285 aus den Inschriften gegeben habe. Pischel führt als Nominativo nur *itthīni iā purisāni iā* aus Āyār II, 11, 18 an *se bhikkhū iā annayarāim vrūtarūvām mahussa vām*¹⁾ *eam jānejjā tam jahā itthīni iā purisāni iā therāni iā daharāni iā magghimāni vā ābharanavibhusiyāni iā gāyantāni iā iāyantāni iā*²⁾ *annayarāim*³⁾ *iā tahappagārāim vrūtarūvām mahussavām kannasoyapa-diyyāe no abhisamdhārejja gamanae*. Seine Erklärung, daß hier die neutrale Form im Sinne von 'etwas Weibliches', 'etwas Männliches' aufzufassen sei, scheint mir ausgeschlossen zu sein. Aber auch die Annahme eines Nominativs ist nicht unbedenklich, da in der Sprache der Inschriften Nom Plur auf *ni* bei Wörtern, die männliche oder weibliche Personen bedeuten, nicht vorkommen. Ich sehe indessen auch keinen Grund, warum *itthīni* und *purisāni* nicht als Akkusative gefaßt werden können, die dem *mahussarāim* (= Sk *mahotsarān*) koordiniert sind. Aber auch wer an dem Nominativ festhält, wird zugeben müssen, daß diese Formen aus dem Akkusativ übertragen sind, wo die Endung *ni* ursprünglich berechtigt war. Auf einen einfachen Geschlechtswechsel dürfen wir meiner Ansicht nach aus diesen Formen so wenig schließen wie aus den Pahformen. Ein solcher Geschlechtswechsel mußte sich auch im Singular zeigen. Pischel selbst aber kann keinen einzigen Beleg für den Nom Sing eines *a* Stammes auf *am* anführen. Er beschränkt sich darauf, auf Hemacandra zu verweisen, der I, 34 *khaggam mandalaggam lararuham* neben *khaggo mandalaggo, lararuho* lehrt. Selbst wenn die Regel richtig sein sollte, besägen derartige vereinzelte Fälle natürlich nichts.

Von Interesse ist es endlich auch zu sehen, wie sich die Mittelprakrits außerhalb der Jaina Literatur⁴⁾ zu den Formen auf *ni* verhalten. Für den Nom Plur Mask gibt Pischel § 358 einen Beleg aus der Māharāstri *kannam* = Sk *larnau* Hāla 805. Tatsächlich liest auch Weber dort *de suhaa kim pi jampasu piṃṃtu kannā me amum* o Holder, sprich doch etwas, laß meine Ohren Nektar trinken. *kannā me* ist aber natürlich nichts weiter als falsche Abtrennung von *kannā me* 'diese Ohren'. Damit schwand der einzige Beleg für den Nominativ mit scheinbar neutraler Endung, und es bleibt nur die Angabe der Grammatiker (Hem I, 34), daß man *gunāim, derāim, bindūim, rukkhāim* neben *gunā, derā, binduna, rukkhā* brauchen könne. Als Beleg kann Hemacandra nur einen Akkusativ anführen *viharehim gunāim magganti* (Gaudivaho 866). Aber selbst dieser Beleg ist ganz unsicher, in der Ausgabe steht ohne Variantenangabe *viharāhi*.

¹⁾ So ist nach Schubring zu lesen nicht *mahdsarāim*, wie man nach Jacobis Ausgabe annehmen mußte.

²⁾ Es folgen noch acht Part Pres.

³⁾ So ist nach Schubring mit den Handschriften zu lesen.

⁴⁾ Vom Apabhramsa sehe ich hier ab.

gune vimagganti Von Akkusativen führt Pischel aus der Māhārāṣṭrī abgesehen von der eben erwähnten Stelle, nur *paṇḍāi, goāim, turaāi, raklhasāi* an, die sämtlich in der Strophe Rāvanav 13, 17 vorkommen *to paṇḍāi gaaim turaāi a raklhasāi lohamatto | rāmasarāghādhuo naabale parabale paatto khattum ||* Die Formen beweisen nichts, denn die Strophe fehlt in Kṛṣṇas Setuvivarana und Śīvanārāyanadāsas Setusarami und ist daher, wie schon S Goldschmidt in seiner Übersetzung hervorgehoben hat, unecht Aus der Māgadhi gibt Pischel *dantāim*, Sak 154, 6 (*dantāim de ganaiṣṣam*), und *gonāim*, Mrech 122, 15 (*mama lelalāim gonāim rāheṣi*), 132, 16 (*edāim gonāim genha*) Das Wort *gona* findet sich in der Māgadhi der Mrech noch öfter, stets lautet der Nom Plur (118 5, 12, 14) und der Vok Plur (97 21, 98, 20, 99, 12, 100 13, 107, 18, 117, 15) *gona* Andere Formen des Akk Plur von mask a Stämmen kommen soweit ich sehe, in der Mrech nicht vor¹⁾ Es kann sich also nicht, wie Pischel § 393 meint, um einen Geschlechtswandel handeln der bei der Bedeutung des Wortes auch ganz unerklärlich sein würde sondern *gonāim* verhält sich zu *gonā* wie in der Alt Ardhamāgadhi *pulisaṁ* zu *pulisa* Aus der Śaurasenī führt Pischel nur *gunāim*, Mrech 37, 14 (*ayyuae manorahantarassa gunāim coria*), und *ricāim* Ratn 302, 11 (*caduticedi va bamhano ricāim padhidum paṭṭhā*) an Da in Ś sonst der Akk Plur der Mask auf e ausgeht und Hema candra ausdrücklich für *guna* Geschlechtswechsel lehrt, möchte man *gunāim* als Neutrum erklären wenn nicht ein paar Zeilen später (22) gerade wieder der Nominativ *gunā* erscheine (*dullahā gunā vīharā a*) Für *ricāim* wäre *ricāo ricā* zu erwarten, die Frage ob hier Akkusativbildung oder wirklicher Geschlechtswechsel vorliegt ist kaum mit Sicherheit zu entscheiden²⁾ Soweit das dürftige Material überhaupt Schlüsse gestattet, wurde also der Akk Plur auf *āim* von mask a Stämmen als Fortsetzer der älteren Formen auf *āni* für die Māhārāṣṭrī abzulehnen für die Māgadhi und vielleicht auch für die Śaurasenī anzuerkennen sein Das Verbreitungsgebiet wurde also im wesentlichen dasselbe sein wie in der älteren Zeit

Kehren wir zu der Inschrift zurück In Z 13 setzt Buhler hinter *paraṭayeti* *ti* einen Punkt und beginnt mit *etena* einen neuen Satz 'I or, as (a man) feels tranquil after making over his child to a clever nurse — saying unto himself 'The clever nurse strives to bring up my child well, — even so I have acted with my *Lajulas* for the welfare and happiness of the provincials, intending that, being fearless and feeling tranquil, they may do their work without perplexity For this reason I have made the *Lajula* independent in (awarding) both honours and punishments' Wer diese

¹⁾ Der Akk Plur des Pronominaladj *ktiva arala* = Si *apara* g. lt auf e aus *arale* 118 14

²⁾ Zu beachten ist, daß *ricāim* in einer Rede vorkommt, die dem Vidisa in den Mund gelegt ist, der nach den älteren Grammatikern Priyā in Abert der Śaurasenī spricht

Übersetzung aufmerksam liest, wird fühlen, daß die Bemerkung 'intending that usw.' gar nicht zu dem vorausgehenden Vergleich mit der Amme paßt. Dort wird das Gefühl der Sicherheit hervorgehoben, das den erfüllt, der sein Kind einer verständigen Amme anvertraut hat, aber nichts über die Gefühle der Amme gesagt, hier wird umgekehrt gerade von der Gemütsverfassung der Lajjūkas gesprochen, die doch mit der Amme auf gleicher Stufe stehen. Das Richtige hatte längst Senart gesehen, der den Satz, der den Vergleich enthält, mit *hitasukhāye* abschließen läßt und den mit *yena* beginnenden Satz als Relativsatz mit dem folgenden, mit *etena* beginnenden Satze verbindet. Dann ist der Gedankenzusammenhang völlig einwandfrei. 'Wie man einer verständigen Amme sein Kind anvertraut, so habe ich die Lajjūkas eingesetzt zum Heile und zur Freude der Provinzbewohner. Damit sie ihr Werk unbeirrt tun, habe ich sie selbständig gemacht.' Was Buhler, und vor ihm Kern, zu ihrer Abtrennung der Satze bewogen hat, war offenbar das *ti* hinter dem Relativsatze. Aber dies findet sich hinter dem Relativsatze, wenn er finalen Sinn hat, auch sonst, z. B. Sep I Dh *etāye athāye iyaṃ loka lakkhaṇaṃ hida ena nagalāyiyohālakā sasiatam samayam yūjevu ti nagalajanasa akasmāpalibodhe va akasmāpalikkhise va no siyā ti*. 'zu diesem Zweck ist dies Edikt hier geschrieben, damit die Stadtrichter sich jederzeit darum kümmern, daß die Stadter nicht ohne Grund Gefangnis oder ohne Grund Belastung erleiden.'

Schwierigkeiten bereiten noch die Wörter *abhīta asvatha samtā*, wofür La Ln *abhīta asvathā samtā* bieten¹⁾. Sie sind zuletzt von Michelson Indog Forsch XXIII, 232ff. ausführlich behandelt worden. Während alle bisherigen Ausleger in *samtā* eine Form des Partizipiums von *as* 'sein, gesehen hatten'²⁾ faßt, Michelson es als einen adverbial gebrauchten Akk Sing Neutr des Adjektivs *samtā* = Sk *sānta*, das mit dem vorausgehenden *asvatha* oder *asvathā* im Kompositum stehen soll. Zu dieser Auffassung führt ihn die Form *asvatha* in Ds Dm, für die natürlich *asvathā* zu erwarten wäre. Ich kann der Michelsonschen Erklärung nicht zustimmen, weil sie zur Annahme einer Konstruktion nötigt, die mir formell wie inhaltlich unmöglich erscheint. In Z 4f steht *kaṃ ti lajūkā asvatha abhīta kammāṇi paratāyevu*, hier *yena ete abhīta asvatha samtā arimāṇā kammāṇi paratāyevu ti*. Die Worte *asvatha abhīta*, die dort unzweifelhaft koordiniert sind³⁾, sollen hier auseinandergerissen sein und hintereinander sollen ein

¹⁾ Dm stimmt, soweit der Text erhalten ist, mit Ds R mit La Ln. In A fehlt die ganze Stelle.

²⁾ Auch Buhlers Übersetzung zeigt meiner Ansicht nach deutlich, daß er in diesem Punkte nicht von seinen Vorgängern abwich.

³⁾ Michelson sieht wegen der Kürze des Auslautes von *asvatha* in *asvatha abhīta* in Ds ein Kompositum. Die in La Ln entsprechenden Formen *asvatha abhīta* sind aber auch nach ihm nebeneinanderstehende Nom Plur, die nach der Kurzungsregel aus **asvatha abhīta* entstanden sind und ich glaube daher an das Kompositum in Ds so wenig wie an das Kompositum *vijatadhātā* in Ds Z 11 desselben Ediktes, das wie

Nominativ Pluralis ein adverbial gebrauchtes Karmadhāraya und wieder ein Nominativ Pluralis stehen die begrifflich alle auf ein und dasselbe Subjekt gehen. Man braucht nicht viel von diesen Edikten gelesen zu haben um sich zu sagen daß das stilistisch nahezu undenkbar ist. Auch bezweifle ich daß der König von seinen Lajjūkas hätte verlangen können daß sie *śāntam* ihre Geschäfte versehen sollten die *śānti* und das *karma pravarṇana* sind für den Inder Begriffe die sich gegenseitig diametral gegenüberstehen. Und damit sind wir aus den Schwierigkeiten noch nicht einmal heraus. Denn nun stört das *a* von *asvattha saṃtam* in La. La. R. Michelson erklärt *asvatthāsaṃtam* als ein Kompositum mit Dehnung des Auslautes des ersten Ghedas wofür er sich auf vedische Analogien bei Whitney § 247 beruft. Viel ausführlicher hat Wackernagel Altind. Gramm. II 1 § 56 die Dehnung im Auslaut des Vorderghedes behandelt. Unter dem Material das er beibringt, findet sich nichts was sich dem angeblichen Kompositum *asvatthāsaṃtam* auch nur im entferntesten vergleichen ließe. Außerdem ist diese Dehnung natürlich auf feste Komposita beschränkt und kann nicht in Augenblicksbildungen eintreten wie es *asvatthāsaṃtam* sein mußte. Und glaubt endlich wirklich jemand daß man ohne alle Analogien ein Kompositum *asvatthāsaṃtam* gebildet haben sollte das jeder unbefangene Leser der Inschrift zunächst in *asvattha* und *asamta* zerlegen mußte?

Ich hege trotz der lauthen Schwierigkeiten die ich bekenne nicht befriedigend lösen zu können keinen Zweifel daß wir an der alten Erklärung festhalten müssen und daß *yena te abhita asvattha saṃtam arimāna kammāṇa paratayeṇa* ts. wörtlich zu übersetzen ist: damit diese indem sie ohne Furcht und voll Vertrauen und ohne Entmutigung sind ihre Geschäfte versehen. Genau dieselbe eigentümliche Konstruktion haben wir in (2) F VIII k. *devānam piye Priyadaśi lajā dasavaśabhisite saṃtam nikkamītha sambodhi* 'der göttergeliebte König Priyadasi als er zehn Jahre gesalbt war zog auf Erl. enttus. aus'. Dh¹⁾ läßt das *saṃtam* fort *devānam piye Priyadaśi lajā dasavaśabhisite nikkamī sambodhi* was natürlich im Sinn keinen Unterschied macht. Genau so ist in unserem Edikt in der Parallelstelle in Z 4 das *saṃtam* fortgelassen.

Daß es sich hier um eine absolute Konstruktion handelt tritt deutlicher in den folgenden Stellen hervor (3) F VII k. *heva kalata²⁾ atapaśada badham tadhiyati palapaśada pi va upakaleti* wenn man so handelt

derum nur wegen der Kürze des A. lautet das norm. w. rd. neben d. in aber nur durch drei Worte getrennt *evadāye dhāt je steti*. Meines I. mehtens erklären sich diese Unregelmäßigkeiten wie *las s pa* in Da 4. Z 14 und das w. wiederholt in Da 1. ersehende *lāja* daraus daß d. r. Text von dem die De Vries on kopiert wurde die Verkürzung nach der Michelsons. Regel zeigte.

¹⁾ In J ist nur der Anfang der Stelle *devāna piye* — *dava* — erl. alten

²⁾ *kalata* steht natürlich für *kalapata*.

fördert man sicherlich die eigene Sekte und tut anderseits auch der fremden Sekte Gutes', (4) F XII K *tadānathā kalata atapāsada ca chanati palapāsada pi vā apakaleti* 'wenn man dem entgegengesetzt handelt, schädigt man die eigene Sekte und tut anderseits auch der fremden Sekte Übles', (5) F XII K *se ca punā tathā kalamtam bādhatale upahamti atapāsamdasī* 'der schädigt, wenn er so handelt, ganz gewißlich die eigene Sekte', (6) Sep I Dh *heram ca kalamtam tuphe caghatha sampatipādayitare* 'und wenn ihr so handelt, werdet ihr imstande sein, [die Leute] zu veranlassen, [meinen Dharma] zu befolgen', (7) Sep II Dh J *heram ca kalamtam tuphe* (J omitt *tuphe*) *svagam* (J add *ca*) *ālādhayisatha* 'und wenn ihr so handelt, werdet ihr [sowohl] den Himmel gewinnen', (8) Sep II Dh *heram kalamtam tuphe caghatha sampatipādayitare*, J *heram ca kalamtam caghatha sampatipādayitare* '[Und] wenn ihr so handelt, werdet ihr imstande sein [die Leute] zu veranlassen, [meinen Dharma] zu befolgen'

Ganz deutlich ist die absolute Konstruktion, wenn das Subjekt des Hauptsatzes von dem in der Partizipialkonstruktion genannten oder zu verstehenden verschieden ist (9) F VI Dh¹⁾ *tasī athasī vādē va nyhatī vā samtam palisāyā ānamtaliyam pativedetariye me ti savata saram kalam hevam me anusathe*, K *taye thāye vādē nyhatī va samtam palisāye anamtaliyenā pati* *riye me savatā saram lālam hevam ānapayite mamayā* 'wenn über diese Angelegenheit eine Meinungsverschiedenheit oder ein Antrag auf nochmalige Erwägung in der Parisad stattfindet so ist mir unverzüglich überall und zu jeder Zeit [über diese Sache] Vortrag zu halten²⁾ so lautet mein Befehl', (10) S 7 Ds *hevam hi anupatipajamtam hīdatapālate aladhe hoti* denn wenn man so [diesen Vorschriften] folgt ist das Heil im Diesseits und im Jenseits gewonnen' (11) F XI K *se tatha kalamta hīdalolikiye ca kam aladhe hoti* wenn man so handelt, ist sowohl das Heil im Diesseits gewonnen', (12) Sep I J *ipatipātuyamtam no siagaaladhi no lāja[*la]dhi* wenn man nicht zur Befolgung [dieser Vorschrift] anhält, [findet] weder Gewinn des Himmels noch Gewinn [der Gunst] des Königs [statt]' (13) Sep II J *khane samtam ekena pi sotariya* 'wenn eine passende Gelegenheit da ist ist [dies Edikt] auch von einem Einzelnen zu hören' Ein weiteres Beispiel (14) das in diese Kategorie gehört, werden wir nachher kennenlernen

Ist das in der absoluten Konstruktion erscheinende Verbum medial so tritt statt der Partizipialform auf *mtam* eine Form auf *māne*, *mane*, oder *mine* auf (15) F XIII K *arjyam hi vyjnamane e tatā³⁾ vadha vā*

¹⁾ In J luckenhaft überliefert, das Erhaltene stimmt mit dem Text von Dh

²⁾ Da in dem Edikt vorher *atha* mit *pativedeti* verbunden ist (Dh *janasa atham pativedayamtu* K *atham janasa pativedemtu*) so ist auch hier wahrscheinlich *athe* als Subjekt zu *pativedetariye* zu ergänzen Wer es vorzieht, mag übersetzen 'so ist es mir unverzüglich anzuzeigen', so hat der Übersetzer von G die Stelle verstanden Auf keinen Fall aber ist *vādē* und *nyhatī* das Subjekt zu *pativedetariye*

³⁾ Buhler falschlich *etata*

malane vā aparake vā janasā se bādha vedaniyamute gulumute cā deranam piyasā 'wenn man ein unerobertes Land erobert — das Morden, das [dann] dort [stattfindet], oder das Sterben oder das Wegschleppen der Menschen, das erscheint dem Göttergehebbten gewiß schmerzlich und bedauerlich, (16) Sep I Dh *vipatipadayamīne hi¹⁾ etam nathī svagasa āladhī no lāyāladhī*, die Stelle entspricht der unter 12 aus J angeführten, (17) Sep I Dh²⁾ *sampatipajamīne eva etam svagam ālādhayisatha* 'wenn ihr aber dies befolgt, werdet ihr den Himmel gewinnen' Auch das (18) *mine* in Sep I J Z 9 muß, wie die Vergleichung mit dem Text von Dh zeigt, der Rest eines medialen Partizips sein, das dem *kalamtam* in der unter 6 angeführten Stelle entsprach. Endlich bin ich überzeugt, daß diese Konstruktion auch in (19) S 7 Ds vorliegt in *etam eva me anuṭṭhamāne dhammathambhānt katānt* 'indem ich dasselbe im Auge hatte, habe ich Gesetzessäulen errichtet'. Für die Annahme Bublers (Beitr S 280), daß *anuṭṭhamāne* Fehler für *anuṭṭhamānena* sei, scheint mir kein genügender Grund vorzuliegen, *me* ist aus dem Verbande der Worte, zu denen es grammatisch gehört, herausgenommen und an die zweite Stelle des Satzes gerückt, wie in S 7 *elaye me athāye dhammasāvanānt sāvāpātānt*.

Aus den angeführten Stellen ergibt sich, daß diese Konstruktion nur in Verbindung mit dem Partizip des Prasens vorkommt, um die Gleichzeitigkeit der Handlung mit der Handlung des Hauptsatzes auszudrücken. Das Partizip zeigt im Aktiv den Ausgang auf *mtam* im Medium den Ausgang auf *māne mane* oder *mine*, einerlei ob es sich auf Singulare (2 3—5 9—16 19) oder Plurale (1 6—8 17 18) bezieht. Nur in einem Teil der Fälle (1—8 17 18) ist das Subjekt des Partizips mit dem grammatischen Subjekt des Hauptsatzes identisch. Ist das Subjekt des Partizips und das grammatische Subjekt des Hauptsatzes verschieden, so wird das Subjekt des Partizips im Nominativ hinzugefügt (9 11 13 14) oder unbezeichnet gelassen (10 12 15 16 19). Das letztere ist selbst der Fall, wenn es nicht das unbestimmte 'man' ist (19). Bei *samtam* steht das Prädikat im Nominativ (1 2). Daß in den unter 1—8, 17, 18 genannten Fällen das Partizip nicht etwa als Attribut des Subjektes oder einfach als Subjekt des Hauptsatzes zu fassen ist, scheint mir aus zwei Gründen hervorzugehen. Erstens müßte man diese Fälle von den formal ganz gleichartigen Fällen 9—16, 19 trennen und für beide verschiedene Erklärungen finden, was offenbar nicht angeht. Zweitens müßten dann die Formen auf *-mtam* und *mane, -mine* die regelrechten Nominative der Singulare wie des Plurals sein. Das

¹⁾ Senart und Buhler lesen *vipatipālayamīnehi*. Wenn man die Stelle mit der unter 12 angeführten Parallelsstelle in J vergleicht und insbesondere mit der unter 17 angeführten Stelle, die das Gegenstück zu ihr bildet (*sampatipajamīne eva etam*) so wird man wohl nicht mehr bezweifeln, daß *hi* hier Partikel ist.

²⁾ In 1 ist die Partizipalkonstruktion nicht erhalten.

ist für die medialen Formen fast undenkbar¹⁾ und für die aktiven Formen jedenfalls ganz unwahrscheinlich. Außerdem kommt F XIV Dh J der Nom Sing *mahante* vor, wonach auch im Nom Sing des Partizips eine Form auf *-nte* zu erwarten wäre.

¹⁾ Franke, GN 1895, S 538, erklärt allerdings *sampatipajamane* in Nr 17 als einen nach der pronominalen Deklination flektierten Nom Plur. Er soll dem *sava munise* Sep I J, Z 2, *sare munise* Sep I Dh, Z 5, *nikaye* F XII Sh, Z 9, *nāṭikye* F V K, Z 16 entsprechen. Pāli und Sanskrit, S 104, hat er noch *ekāṭe samaye* I I Sh, Z 2 und *ñāṭike* F V M, Z 25 angeführt. Er hatte auch noch *nikāye* in F XII K, Z 34 hinzufügen können, *Senart liest hier so, und die Phototypie scheint mir ihm Recht zu geben*. Daß es sich in den letztgenannten Fällen meist um Nom Plur handelt, ist unbestreitbar, nur in der aus F I angeführten Stelle könnte schließlich auch der Nom Sing gemeint sein. Was aber Franke nicht beachtet hat, ist, daß in allen Fällen der Nom Plur auf *e* mit dem Nom Plur auf *e* eines Pronomens verbunden ist. I V K *e tā pi anne natikye*, M *ye tā pi aṇe ñāṭike* (G *e tā pi me aṇe ñāṭikā*, Sh *ye tā pi aṇe ñāṭika*, Dh *amnesi tā nāṭisu*), F XII K *ane tā nikaye*, Sh *aṇe ca nikāye* (G *aṇe ca nikāya*, M *aṇe ca nikāya*), F I Sh *asti pi ca ekāṭe samaye srestamasi* (alle anderen Versionen Formen auf *a* bzw. *ā*), Sep I Dh *sare munise*, J *sava munise*, das so als Fehler für *sare munise* erwiesen wird. * Es liegt hier also in der Verbindung eines Nomens mit einem Pronomen eine Assimilation der Nominalendung an die Pronominalendung vor. [Ob Nom Plur auf *e* auch für das Pāli, und zwar in erweitertem Gebrauche, anzuerkennen sind, ist unsicher, in der von Franke zitierten G 92 von Jāt 545 *te tattha jute ubhayo samāgate*, kann *samagate* einfach Fehler für *samāgata* sein, veranlaßt durch das *jūte*, mit dem der Kommentar es verbindet, oder *ubhayo samagate* kann unvollkommene Übersetzung eines ursprünglichen *ubhaye samāgate* sein, das der Regel entsprechen würde.] Für die Erklärung des *e* in der absoluten Konstruktion ergeben jene Formen gar nichts, denn hier fehlt das Pronomen, das die Assimilation bedingt, und außerdem wurden die unter 15 16 18 19 beigebrachten Fälle unerklärt bleiben. Im übrigen erklärt Franke, GN 1895 S 536, daß er an dem Nom absol. Anstoß nehme und ihn zu beseitigen wunsche, wo es irgend gehe. Wer die Annahme eines Nom absol. als falsch erweisen will hat meines Erachtens die Pflicht, eine einheitliche Erklärung für sämtliche Beispiele aufzustellen. Franke macht sich diese Mühe nicht, sondern greift willkürlich ein paar Fälle heraus. Seine Erklärung von Nr 17 ist eben besprochen. In Nr 15 *avijitam vijnamane* und in Nr 19 *me anuvekha māne* soll Lok abs. vorliegen, indem *me* für *mays* steht (GN 1895 S 536, BB XVI, S 101), es gibt keinen Lok auf *e* in der Alt. Ardhamāgadhī, und *me* kann nur zu *katam* gehören. In Nr 16 soll *vipatipādayamanehi* Instrumental sein (BB XVI, S 87, 110), die Form beruht auf falscher Wortabtrennung. In Nr 10 und 12 wird *anupatipajamtam* und *vipatipajamtam* als Genitiv erklärt (BB XVI, S 87, 110ff.), auch in Nr 11 in Sh wird *karamtam* als Genitiv erklärt (ebenda S 112). Wie man hier einen Genitiv konstruieren soll, ist rätselhaft. Der Verfasser versichert denn auch, daß er hier wegen der Unsicherheit der Lesungen in den verschiedenen Versionen nicht durchaus auf seiner Auffassung bestande und *me* nur für den Fall darlege, daß eine spätere Korrektur der Lesungen sie stützen sollte. Da die Lesung in Sh ganz einfach ist, wird dieser Fall wohl kaum jemals eintreten. In Nr 13 soll *khane samtam* wieder Lok abs. sein, zur Erklärung von *samtam*, das doch nicht die entfernteste Ähnlichkeit mit einem Lok hat, wird nur '(für *sante*)' hinzugefügt (ebenda S 103). Dagegen sollen nach Pāli und Sanskrit, S 105f, die Formen auf *-am* in Nr 2—4 und 11 Nom Sing masc., in Nr 6—8 vielleicht Nom Plur masc. sein.

*anamtariyena prativedetavo me saratra sartram kalam*¹⁾, (11) F XI *so tatha karamtam talokam ca aradhetsi*²⁾, (15) F XIII *avijitam hi vijina manī ye tatra*³⁾ *radho va* maranam va aparaho va janasa tam badham vedanīyamatam gurumatam ca devanam priyasa*. Einmal aber, in (2) F VIII, ist *samtam* durch *sato* ersetzt *so devanam priyo Priyadasi raja dasava sabhisito sato nikrami sabodhim* * Ich lege nach dem S 286 Gesagten dieser Divergenz mehr Gewicht bei als allen Übereinstimmungen und sehe darin ein Anzeichen dafür, daß der nordwestliche Dialekt die Formen auf *mtam* und damit offenbar die ganze Konstruktion nicht kannte, das *dasavasa bhisito sato* läßt sich natürlich ohne weiteres als Attribut zu *raja* auffassen.

Das gleiche gilt für den westlichen Dialekt. In G ist die Form auf *mtam* in jedem Falle beseitigt. Anstatt *samtam* finden wir hier *santo* das Sk *san* oder *santah*⁴⁾ vertritt ninstatt *lalamtam karu karum, karoto karato*, in denen ich Vertreter von Sk *kurran* sehe⁵⁾ (2) F VIII *so devānam priyo Priyadasi rājā dasavasābhisito santo ayūya sambodhim*, (3) F XII *evam karum ātpapāsamdā ca vadhayati parapāsamdasa ca upakaroti*, (4) F XII *tadamūthā karoto ātpapāsamdā ca chanati parapāsamdasa ca pi apakaroti*, (5) F XII *so ca puna tatha karato ātpapāsamdā bādhataram upahanāti*, (9) F VI *tāya athāya vivādo nyhati va santo parisāyam ānantaram patve delayvam me saratra sarie kāle*, (11) F XI *so tathā karu ślokasa aradho hoti*. Wer die unter 2—5, 11 angeführten Stellen unbefangen und unbefleckt durch die übrigen Versionen prüft, wird daraus niemals auf das Vorhandensein einer absoluten Konstruktion schließen, das Partizipium läßt sich stets als Subjekt des Satzes oder als Attribut des Subjektes auffassen. In 10 aber liegt ein Nom absol vor denn *vivādo nyhati va santo* kann unmöglich das Subjekt zu dem neutralen *patvedelayvam* bilden. Mir scheint es aber, daß bei diesem etwas komplizierteren Satz einfach die Kunst des Übersetzers gescheitert ist. Er hat sich begnugt die ihm ganz fremde Form *samtam* durch *santo* zu ersetzen im übrigen aber die Konstruktion des Satzes beibehalten wie sie in der Vorlage stand. Zum Beweis daß auch der westliche Dialekt den Nom absol kannte scheint mir dies Beispiel nicht auszureichen.

¹⁾ Die Worte *taye* — *saratra* sind versehentlich wiederholt die Partizipialkonstruktion lautet das zweite Mal *taye athaye vivade samtam nyhati va parisaye*.

²⁾ Die Konstruktion des Hauptsatzes weicht von M ab.

³⁾ Buhler fälschlich *getatra*.

⁴⁾ In F IV G findet sich *tistanto* — Sk *tiṣṭhantah*. Die Stello (15) F XIII ist leider in G verstümmelt.

⁵⁾ Für *karum* und *karu* ist das freilich nicht sicher, doch wird man die Formen kaum voneinander trennen können. Nach Franke GN 1895 S 535 ist *karu* ein Nom des Adj *kara* 'machend, da nach Hem IV, 331 im Apabhramśa der Nom auf *u* ausgehen kann. Meines Erachtens kann ein solches Durcheinanderwerfen örtlich oder zeitlich geschiedener Dialekte die Erkenntnis des Richtigen nur hindern.

In dem folgenden Satz der Inschrift, der den allgemeinen Grund angibt, warum Aśoka seine Lajjūkas unabhängig machte¹⁾, übersetzt Buhler *viyohāla* durch Amtsgeschäfte 'For the following is desirable — What? That there may be equity in official business and equity in the award of punishments'. Das Wort *viyohāla* begegnet in den Aśoka Edikten noch einmal in Sep I in dem Ausdruck *nagalariviyohālaka*. Ich hoffe später zeigen zu können, daß darunter nicht, wie man bisher angenommen hat, Beamte, die mit der Stadtverwaltung beauftragt sind, sondern die Stadtrichter zu verstehen sind, und auch in unserem Edikte kann *viyohāla* meines Erachtens nichts weiter bedeuten als was es im Sanskrit gewöhnlich bedeutet, 'Gerichtsverfahren'²⁾. Buhler ist, wie Beitr. S. 251, Note 6 zeigt, zu seiner Übersetzung hauptsächlich dadurch gekommen, daß er *abhikāla* als Steuerangelegenheiten faßte. Er hat dann die Übersetzung beibehalten, auch als er *abhikāla* anders verstand (Ep. Ind. II, 253, Note 26). Nimmt man *abhikāla* in dem Sinne, wie ich es oben vorgeschlagen, so stimmt die Bedeutung 'Gerichtsverfahren' dazu aufs beste.

Die größten Schwierigkeiten bereitet der letzte Absatz. Buhler übersetzt 'And even so far goes my order. I have granted a respite of three days to prisoners on whom judgment has been passed and who have been condemned to death. Their relatives will make some (of them) meditate deeply (and) in order to save the lives of those (men) or in order to make (the condemned) who is to be executed, meditate deeply, they will give gifts with a view to the next world or will perform fasts. For my wish is that they (the condemned) even during their imprisonment may thus gain bliss in the next world, and various religious practices, self restraint and liberality, will grow among the people'. Buhlers Übersetzung bedeutet unzweifelhaft insbesondere was die Wörter *nūtkā va kant* betrifft, einen Fortschritt gegenüber den Versuchen seiner Vorgänger³⁾, eine Reihe von Bedenken lassen sich aber auch gegen sie geltend machen. Erstens will ich nicht geradezu bestreiten, daß *nijhapayati* die Bedeutung 'bereden machen' annehmen könnte, denn darauf läuft das Buhlersche 'bewegen in sich zu gehen', 'to make meditate deeply' hinaus und in seinen Erläuterungen (Beitr. S. 252) spricht Buhler selbst von 'aufrichtiger Reue'⁴⁾. Es läßt sich aber zeigen, daß das Verbum in den Aśoka Edikten sonst niemals diese Bedeutung hat. Zweitens wie können die Verwandten durch

¹⁾ V. A. Smith *Asoka*², S. 186 will den Satz vielmehr als Begründung des Folgenden fassen. Bei dem klaren Wortlaut des Textes verstehe ich nicht, wie das möglich sein sollte.

²⁾ Im juristischen Sinne haben es auch Kern (recht) und Schart (poursuivre prosecutions) verstanden.

³⁾ Ich gehe auf die älteren Übersetzungen nicht ein, weil ich sie durch Buhlers Bemerkungen für erledigt halte.

⁴⁾ In der englischen Übersetzung (Ep. Ind. II, S. 256) steht all things nur noch that at least the hearts of those who must die, will be softened and turn heavenwards.

Gaben oder Fasten das Leben der Verurteilten retten? Daß bei dem Ausdruck *dānam* nicht etwa an Bestechungen zu denken ist, hat Bühler selbst bemerkt. Er meint, daß die Verwandten Schenkungen machen oder fasten, 'indem sie hoffen, daß das Leben des Verurteilten durch eine göttliche Fugung zur Belohnung ihres Dharmamangala¹⁾ gerettet werden möge'. Aber dieser Gedanke an das Eingreifen einer höheren Macht ist doch sehr weit hergeholt und jedenfalls aus den Worten des Textes ohne weiteres nicht zu entnehmen. Und ganz unverständlich bleibt so, warum die Gaben ausdrücklich *pālataḥam* 'auf das Heil im Jenseits bezuglich' genannt werden. Wenn sie den Zweck haben sollten, das Leben der Verurteilten zu retten, so wurden sie doch gerade umgekehrt *hidatika*, 'für das Heil auf Erden bestimmt' sein. Auch ist wohl zu beachten, daß Bühler bei seiner Interpretation genötigt ist, ein 'and' einzuschoben, solche Einschube verraten fast stets, daß die Konstruktion nicht richtig verstanden ist. Dazu kommen grammatische Schwierigkeiten. Der Singular *nāsantam* ist zum mindesten hart, da sonst, sowohl vorher wie nachher, von den Verurteilten stets im Plural gesprochen wird. Auch muß das Part. Pras. hier in der Bedeutung des Futurums genommen werden. Unberücksichtigt bleibt ferner die Lesart *nyhapayitā* in Ds und A, die dem *nyhapayitave* in La Ln gegenübersteht. Bühler erklärt allerdings das *tā* von *nyhapayitā* als Zusammenziehung von *tāya*, allein in der Ardhamagadhī der Aśoka Inschriften kommt diese Kontraktion sonst nicht vor²⁾ und vor allem lassen sich in diesem Dialekt keine Infinitive auf *tāya* nachweisen, der Infinitiv lautet vielmehr stets auf *tave* aus. Und endlich erhebt sich doch auch die Frage: Was hat denn diese Bestimmung über den dreitägigen Aufschub der Todesstrafe überhaupt mit den Amtspflichten der Lajjūkas zu tun, mit denen sich der vorhergehende Abschnitt beschäftigt?

Ich möchte daher eine ganz andere Erklärung vorschlagen. Die beiden *vā* hinter *nātikū* und *nāsantam* zeigen deutlich, daß hier zwei Sätze gegenübergestellt sind: *nātikū va lāni nyhapayisanti jīvitāye tānam* und *nā sasantam vā nyhapayitā dānam dāhami pālataḥam nyhapayitā va kachanti*. Es gilt zunächst den Sinn von *nyhapayati* festzustellen. Bühler glaubte, seine Auffassung des Wortes werde durch den Gebrauch von *nyhati* in S. 7 Ds gerechtfertigt. Hier steht *mumsānam cu yā yam dhammavadhī va*

¹⁾ In der englischen Übersetzung fehlen diese Worte. Vielleicht hat also Bühler das Mißliche seiner Begründung selbst eingesehen, ohne freilich irgendeine andere zu geben.

²⁾ Daß *etadathā* in S. 7 nicht Sk. *etadarthāya* entspricht, sondern Sk. *etadyathā*, hat Michelson richtig erkannt, IF XXIII, S. 248. In G findet sich einmal (F XII, Z. 8f.) *etāya athā* gegenüber *etāya atāya* in F IV, V usw. Ich halte es für einen Schreibfehler, das *ya* ist vor dem folgenden *ya* von *yāpatā* ausgelassen. Für unseren Dialekt kann es natürlich auf keinen Fall etwas beweisen und ebenso wenig die von Bühler aus dem Pali angeführten Formen.

dhitā durehī yeva akalehī dhammanīyamena ca nījhatiyā ca] Tata cu lahn se dhammanīyame nījhatiyā ra bhuye] Dhammanīyame cu kho esa ye me iyam late imāni ca imāni [ca*] jātāni aradhīyāni amnāni pi cu bahul(āni) dhammanīyamani yāni me kalani] Nījhatiyā ra cu bhuye munissānam dhammaradhī vadhitā arāhimsāye bhūtānam analambhāye pānānam, was nach Buhler bedeutet 'But men have grown this growth of the sacred law¹⁾ in two ways (viz) through restrictive religious rules and through deep meditation But among these two the restrictive religious rules are something small, more (is worked) by deep meditation But the restrictive religious rules indeed, are these, that I have ordered various kinds of creatures to be exempt from slaughter, but there are also numerous other restrictive religious rules which I have imposed But by deep meditation the growth of the sacred law has been increased more among men so that they do not injure created beings so that they do not slaughter living creatures' Buhler bemerkt (Beitr S 282 Ep Ind II 274) daß dem *nījhatī* im Sanskrit *nīdīdhyasānā* der Bedeutung nach genau entspreche Ich kann die Gleichsetzung der beiden Ausdrücke nicht als berechtigt an sehen *Nīdīdhyasānā* gehört zum Desiderativstamm *nījhatī* aus **nīdhyā* pi zum Kausativstamm Das erstere ist eigentlich 'das Verlangen nachzudenken' dann 'Nachdenken' überhaupt, *nījhatī* kann nur 'das Veranlassen nachzudenken' sein Wie der *nīyama* das Verbot vom König ausgeht (*ye me iyam late*) so geht auch die *nījhatī* von ihm aus er veranlaßt die Leute nachzudenken natürlich in diesem Falle über das Verbot, gewisse Tiere zu töten usw daher führt die *nījhatī* zur Nichtverletzung der Wesen, zur Nichttötung des Lebendigen Der *nīyama* erstreckt sich auf bestimmte Tiere die *nījhatī* bewirkt daß sich das Prinzip der Ahimsā überhaupt im Volke verbreitet Die Übersetzung ist also richtig wenn anstatt 'Meditation' jedesmal 'die Anregung zum Nachdenken darüber' eingesetzt wird²⁾ Der Begriff der Reue fehlt hier vollständig

Das Wort erscheint noch einmal in F VI Ich zitiere die Stelle nach Dh *am pi ca kichī mukhate anapayamī dāpakam ra surakam vā e vā mahā mātehi atiyāyike ālopiye hoti tasi atthasi vīrude ra nījhatī ra samlam palisūya ānamtalīyam palisūdelavīye me ti sarata saram kulam heram me anusathe* 'wenn ich etwas mündlich befehle was sich auf Schenkungen oder Bekanntmachungen bezieht, oder wenn etwas als dringlich den Mahamātrās übertragen ist — wenn [dann] über diese Angelegenheit eine Meinungsverschiedenheit oder eine *nījhatī* in der Parīśad stattfindet so ist mir un

¹⁾ Die Übersetzung ist falsch Der Katti ist nicht *munissā* sondern der König Es muß also heißen Die Gesetzeshöherung ist (von mir) auf zwei Weisen für die Menschen gefördert worden

²⁾ Senart sagt zuerst (Inscr II S 94) richtig l'action d'appeler l'attention, verweist aber den Begriff dadurch daß er gleich hinzusetzt la réflexion und später (S 98) übersetzt les sentiments qu'on leur fait inspirer, l'inspiration intérieure, le changement des sentiments personnels Latpreel und Ind Ant XVIII S 306f

verzüglich darüber Vortrag zu halten, an jedem Ort und zu jeder Zeit, so lautet mein Befehl' Buhler übersetzt *nyhati* auch Ep Ind II, S 468 und Buddh Stupas of Amaravati usw., S 123¹⁾ noch mit 'fraud' Das ist selbstverständlich unmöglich Diese Übersetzung hat auch nur darin ihren Grund, daß man früher (so noch Beitr S 43) *nikati* für *nyhati* las, Buhler hat einfach vergessen die Übersetzung nach dem neuen Text zu verbessern *Nyhati* kann auch hier nur 'das Veranlassen zu bedenken' bedeuten, wir können es etwa durch 'Antrag auf nochmalige Erwägung' wiedergeben Auch hier wieder liegt der Begriff der Reue ganz fern

In F XIII findet sich *anunijhapeti* in einer Stelle, die vollständig nur in Sh zum größeren Teil aber auch in M erhalten ist, während G nur kleinere Bruckstücke und K nur die beiden letzten Silben bietet Sie lautet Sh *ya pi ca atari devanam priyasa vijite bhōti ta pi anuneti anunijhapeti[.] anutape pi ca prabhare devanam priyasa vucati tesā[.] kiti aratrapēyu na ca hamñeyasu, M ya pi ca atari devanam priyasa vijitāsi hōti ta pi anunayati anunijhapayeti[.] anutape pi ca prabhare devanam priyasa vucati tesam, G yā ca pi atariyo devānam priyasa vijite jīti²⁾ cate tesam devanam priyasa³⁾ K neyu Buhler überträgt das 'Even on the inhabitants of the forests found in the empire of the Beloved of the gods he takes compassion if he is told that he should destroy them successively — and the Beloved of the gods possesses power to torment them Unto them it is said — what? 'Let them slun doing evil and they shall not be killed' *Anuneti anunayati* ist mit 'bemitheiden' übersetzt⁴⁾ eine Bedeutung die bisher nirgends nachgewiesen ist und nach der Grundbedeutung des Wortes geradezu als ausgeschlossen bezeichnet werden kann *Anunayati* heißt stets nur jemanden freundlich zureden um ihn günstig zu stimmen oder zu versöhnen und etwas anderes kann es natürlich, wie Senart, JRAS 1900 S 339 gesehen hat auch hier nicht bedeuten Das Wort *anunijhapeti* in Sh faßt Buhler als *anunijhapayed iti*, wozu er ein *ukte sat* ergänzt (Beitr S 198) Mir erscheint schon diese Ergänzung unmöglich wenigstens mußte aber doch dann vor dem *ti* die zweite Person und nicht die dritte stehen Den Beweis für die Richtigkeit seiner Erklärung erbr Buhler in der Form *anunijhapayeti* in M (Beitr S 226) Ich kann nur sagen daß die Form wenn sie wirklich dastehen sollte, Schreibfehler für *anunijhapayati* ist,* wie dem *anuneti* von Sh in M *anunayati* gegenübersteht, so dem *anunijhapeti* von Sh in M *anunijhapayati* Ich bezweifle ferner, daß *ksā* in Verbindung mit *nis* gebraucht wurde, in S 7 steht das Simplex Ds Dm*

¹⁾ Übersetzung des Textes von Sh und Dh Im Text steht richtig *nyhati* in h Sh M *nyhatti* in Dh G

²⁾ Lies *loti*

³⁾ Die letzten Wörter stehen auf dem später gefundenen Bruchstück JRAS 1900, S 337

⁴⁾ Vgl auch Beitr S 220

jhāpetariye, La *La jhāpayitariye* Zu dem ganzen Gedanken, daß hier eine Form von *ksā* 'verbrennen' vorhege, hat offenbar das Wort *atai*, 'die Walder' anstatt 'die Waldbewohner', Veranlassung gegeben, wenn auch Buhler die direkte Übersetzung durch 'Walder' ablehnt. Daß *atari* ganz allgemein im Sinne von Waldbewohner verwendet wurde, zeigt jetzt auch das *Kautilyaśāstra*, z B S 49. Senart a a O leitet daher mit Recht *anunijhapeti* von *anundhyati* ab und übersetzt, unter Berufung auf Mhdap 210, 1, 8 'he tries to bring them back to good ways'. Ich würde es vorziehen, wörtlich zu übersetzen 'er veranlaßt sie nachzudenken'. Wo rüber sie nachdenken sollen, geht aus dem folgenden Satz hervor. Daß Buhlers Auffassung dieses Satzes durch die Stellung des *[ru]cate tesam* in G hinfällig gemacht wird, hat schon Senart bemerkt, er selbst übersetzt 'and they are told that even the might of Devanampriya is based on repentance'. Formell läßt sich dagegen nichts einwenden, *anutape* kann im nordwestlichen Dialekt Lok Sing sein, und in K, wo wir die Entscheidung über die Form erwarten durften, ist die Stelle nicht erhalten. Ich muß aber gestehen, daß ich den Worten so keinen Sinn abgewinnen kann und ich sehe keinen Grund, warum *anutape* nicht als Nom Sing gefaßt werden sollte. 'Die Reue, aber auch die Macht des Göttergeliebten wird ihnen verkundet'. Die Verkündigung der Reue entspricht dem *anunaya*, die Verkündigung der Macht dem *anundhyapana* des Königs. Die nächsten Worte können nicht den Inhalt der Verkündigung weiter ausführen, da dann die zweite Person anstatt der dritten gebraucht sein mußte, sondern können nur den Zweck der Verkündigung angeben. Das hat schon Senart richtig erkannt, Anstoß nehme ich nur an seiner Auffassung von *anutapeyu*, als 'let them repent (of their crimes)', wofür sich weder im Sanskrit noch im Pali Beispiele finden durften. Ich übersetze die ganze Stelle 'Und auch die Waldbewohner, die in dem Reiche des Göttergeliebten sind, auch die behandelt er freundlich und bringt sie zum Nachdenken. Die Reue, aber auch die Macht des Göttergeliebten wird ihnen verkundet, damit sie sich der Zurückhaltung befleißigen und nicht getötet werden'.

Endlich findet sich eine Form von *niijhapayati* noch in Sep I J *amna ne niijhapetariye*, wofür Dh *amnam ne dekhata* bietet. Nach Senart, Ind Ant XIX, S 96, bedeutet das 'ye must call attention to my orders', nach Buhler, Beitr S 139 'so ist mein Befehl im Sinne zu behalten'. Vom grammatischen Standpunkt aus ist Senarts Übersetzung entschieden die bessere, ich halte sie aus anderen Gründen trotzdem für nicht richtig. Die Erklärung der Stelle wurde aber ein Eingehen auf das ganze Edikt notwendig machen, das meines Erachtens in wesentlichen Punkten bisher mißverstanden ist, und ich beschränke mich daher darauf, festzustellen, daß auch nach Buhler *niijhapayati* hier nicht die Bedeutung 'bereden machen' hat.

Nach alledem können wir, wie ich meine, auch an unserer Stelle *niijha payisanti* nur übersetzen 'so werden bedenken machen' und den ganzen

Satz, je nachdem man *kān* als Apposition zu *nāṭṭā* oder als Objekt faßt¹⁾, wörtlich 'entweder werden die Verwandten, [wenn] solche [vorhanden sind], bedenken machen zum Zwecke des Lebens dieser' oder 'entweder werden die Verwandten einige bedenken machen zum Zwecke des Lebens dieser' Ich ziehe die erste Auffassung vor, bei der zweiten wurden natürlich die *Lajjūkas* unter dem *kān* zu verstehen sein. Dem Sinne nach ist aber kein Unterschied vorhanden, denn die Stelle, wo die Verwandten ihre Vorstellungen machen, sind unzweifelhaft die *Lajjūkas*, in deren Händen die Entscheidung über Leben und Tod der Verurteilten ruht. So fällt die Annahme fort, daß die Verurteilten infolge ihrer Reue in übernatürlicher Weise durch eine göttliche Macht von dem drohenden Tode errettet werden könnten, und so wird nun auch der Zusammenhang klar, der zwischen der Bestimmung über den dreitägigen Aufschub und den *Lajjūkas* besteht.

Daß dem *nyyhapayati* die Bedeutung 'die Begnadigung erwirken', auf die wir so geführt werden, tatsächlich zukommt wird durch *Gāthās* 13 und 15 des *Ayogharajātaka* (510) bestätigt:

*yakkhe piśāce athavāpi pete
kupaṭe pi te nyyhapanam karonti |
na maccuno nyyhapanam karonti
tam me maṭṭi hoti carāmi dhammam ||
aparādhakā dūsakā hetthakā ca
labhanti te rūjino nyyhapetum |
na maccuno nyyhapanam karonti
tam me maṭṭi hoti carāmi dhammam ||*

'Bei *Yakkas*, *Piśācas* oder auch *Pretas* selbst wenn sie erzürnt sind können sie Begnadigung erwirken nicht erwirken sie Begnadigung beim Tode, daher ist mein Entschluß ich lebe nach dem *Dharma*

'Verbrecher Schädiger und Verletzer sind umstände bei den Königen Begnadigung zu erwirken, nicht erwirken sie Begnadigung beim Tode daher ist mein Entschluß ich lebe nach dem *Dharma*'

Ich brauche kaum darauf hinzuweisen wie genau insbesondere die zweite *Gāthā* zu unserer Stelle stimmt. Der Kommentator erklärt *nyyhapanam karonti* in der ersten *Gāthā* durch *balikkammarasena khamāpentī pasādetī*, *nyyhapetum* in der zweiten durch *sakkhiṭti attano niraparādhabhāvam palāsetvā pasādeti*²⁾

¹⁾ Siehe oben S. 283

²⁾ Die neue Auffassung von *nyyhapayati* legt die Frage nahe, ob nicht auch etwa die Worte *jiṭṭhī tīnam* ganz anders zu verstehen seien, und zwar *tīnam* als Äquivalent von Sk. *trīnam* und *jiṭṭhī* entweder als Dat. Sing. von *jiṭṭha* oder Gen. Sing. von **jiṭṭhī*. Dafür scheint zu sprechen, daß der Gen. Plur. des Pronomens in demselben Edikt (D. Z. 3) in allen Versionen soweit die Stelle erhalten ist in der Form *teṇam* erscheint, vgl. *former teṇ* Sep II Dh 7 b 10 *teṇam* Sep II, J 7 12, *teṇam* F XIII k 7 37. Allein in F XIII K 7 38 findet sich zweimal auch *tīnam* (= *tīnam tīnam* era) was nach den anderen Versionen nur Sk. *teṇam* entsprechen kann.

In den folgenden Worten *nāsamtam iā nīhapaṃtū* oder *nāsamtam va nīhapaṃtare* liegt meines Erachtens wieder die absolute Partizipialkonstruktion vor, die ich oben ausführlich besprochen habe. *Nāsamtam* ist grammatisch in *nā* und *samtam* zu zerlegen, die Worte müssen aber eng zusammengehören und gewissermaßen einen Begriff bilden da sonst das *vā* zwischen ihnen eingeschoben sein mußte. *Nāsamtam* ist das Partizip zu *nathī*. Die Länge des Auslautes von *nā* erklärt sich offenbar daraus, daß der Ton auf dem Wort ruhte, daher steht das lange *ā* auch in *La Ln*, die sonst die Verlängerung des auslautenden Vokales nicht zeigen¹⁾. Die vollere Form *no* die sonst überaus häufig ist wurde in dieser Verbindung wahrscheinlich deshalb nicht angewendet weil 'es gibt nicht' stets *nathī*, niemals '*nothī' heißt²⁾).

Nīhapaṃtū ist der Nom Sing des Nomen agentis, der auch noch in den späteren Prakrits stets auf *ā* ausgeht³⁾, *nīhapaṃtare* natürlich der Infinitiv. Die beiden Formen sind also grammatisch ganz verschieden zu beurteilen, dem Sinne nach war es natürlich gleich ob man sagte 'wenn keiner da ist der bedenken macht' oder 'wenn niemand da ist, um bedenken zu machen'⁴⁾. Als Übersetzung des ganzen Satzes ergibt sich also 'entweder werden die Verwandten [wenn] solche [da sind] die Begnadigung

obwohl *tesam* unmittelbar vorhergeht. Ein Femininum *ṃtū* ist ferner ebenso unwahrscheinlich wie die Verbindung *ṃtūye tanam* das Schützen zum Zwecke des Lebens. Ich glaube daher nicht daß wir diese Worte anders erklären dürfen als es bisher geschehen.

¹⁾ Siehe die Zusammenstellungen bei Michelson a a O S 242ff.

²⁾ Belege für *nathī* bieten F II VI VII XI XIII u a. Man beachte besonders Sep I Dh Z 15 *ṃpatipādayamīne hi etann nathī svagasa aladhi no lājaladhi* J 7 8 *ṃpatipatayamtam no svagadladhi no lājāla** Jāhī. Nā findet sich in K F I IV.

³⁾ Ich bin überzeugt daß auch *apahatā* im S 6 D₃ (*La Ln* *apahata*) ein solcher Nominativ ist wie schon Kern, Jaartell S 93 angenommen hat. Bühler Beitr S 273 Ep Ind II S 268 erklärte es als **apahrta* Senart, Inser II S 71 Ind Ant XVIII S 107 führte es auf *apal ritya* zurück, hielt aber auch die Ableitung von *apahrta* für möglich. Das letztere ist meiner Ansicht nach ausgeschlossen weil die Alt Ardhama gadhi das Absolutivum auf *ita* überhaupt nicht kennt sondern *tu* anstatt *ted* verwendet vgl *mayitu* S 4 *sutu* S 7 *anudatu* Sep II *latu* Sep II *ved tu* Sep II *dasayitu* F IV Dh J K *enhitu* F IV Dh K *patihitu* F A K, *patityitu* Dh, *litityitu* J. Desakommentummal im Calc Baurat, Edhita, von Hultsch. IRAS 1900, S 725 gezeigt hat ein Absolutivum auf *-tunam* *abhuadetunam*. In Sh un I V sind die Formen auf *-tu* teils übernommen teils durch die dem Dialekt eigentümlichen Formen auf *tu* ersetzt Sh *drasayitu* M *draseti* Sh *tistitu* M *tistitu* Sh *parityitu* V *pariti* *tu*. In G dagegen sind zweimal dafür die Absolutivformen auf *tpā* eingesetzt *dasayitpā* *paricayitpā*, für *enhitu* wird das Partizip *tufamto* gebraucht. Auch in diesem Falle handelt es sich offenbar um einen charakteristischen Unterschied zwischen osthehem und westlichem Dialekt. Aber auch die Herleitung des *apal oia* aus *apahrta* ist ganz unwahrscheinlich zumal da im Calc Baurat Edhita *adhigieya* aus *adhikrya* erscheint.

⁴⁾ Man beachte daß das Subjekt in dieser Konstruktion oft fortgelassen wird wenn es aus dem Zusammenhang leicht zu ergänzen ist siehe oben S 298. Man kann natürlich auch übersetzen 'Wenn es nicht möglich ist bedenken zu machen'.

jetzt wohl selbstverständlich Senart sah in *kāla* den Lokativ eines *kāla* das er dem femininen Sk *īārā* gleichsetzte 'même dans un cachot ferme'. Der Geschlechtswechsel läßt sich nicht beweisen wäre aber vielleicht nicht undenkbar. Ausgeschlossen aber erscheint es mir, daß der König hier ausdrücklich von einem 'geschlossenen' Gefängnis, in dem sich die Verurteilten befinden, sprechen sollte. Senart hat das selbst gefühlt und das 'même dans un cachot ferme' weiter in ein 'même enfermes dans un cachot' verwandelt, wogegen sich nur das eine einwenden läßt, daß es nicht im Text steht. Bühler gibt den Ausdruck durch *niruddhe 'pa kāle* wieder, das für *niruddhakāle 'pa*, 'even during their imprisonment', stehen soll. Er vergleicht damit Konstruktionen im Pali wie *mucchācāram* oder *anucāram cinnadvase* (Jāt I 300). Diese Konstruktionen sind jedem Pali Kenner vertraut aber sie decken sich durchaus nicht mit der hier vorliegenden Konstruktion der vielmehr im Pali 'anācāram cinne dvase entsprechen wurde eine Ausdrucksweise die, soweit mir bekannt, niemals im Pali erscheint. Ich halte daher die Übersetzung 'zur Zeit ihrer Gefangenschaft' für gänzlich unmöglich. Nun hat *nirujjhati* im Pali gewöhnlich die Bedeutung aufhören, hinschwinden vernichtet werden', z. B. Samyuttan I, 6 2 5 6 *aniccā vata sankhārā uppadaṇḍayadhammino uppajjitā nirujjhanhī*, Jāt 485 1 (von einem Sterbenden) *vijahamī jīvitam pānā me Cande nirujjhanhī* usw.¹⁾ Man könnte daher auf den Gedanken kommen, *niruddham pa kāla* heiße soviel wie 'wenn auch ihre Zeit um ist', 'angesichts des Todes'. Allein erstens muß es doch als sehr zweifelhaft gelten, ob *kāla* ohne weiteren Zusatz die 'Lebenszeit' bezeichnen kann²⁾ zweitens wurde der Ausdruck genau genommen doch auch bedeuten 'selbst wenn sie tot sind', und drittens ist es mir überhaupt nicht sicher ob dieser Dialekt den Lok. absol. kannte³⁾. Ich ziehe es daher vor, zu übersetzen 'auch in beschränkter Zeit'. Mir scheint diese Auffassung mit der Grundbedeutung von *niruddh* wohl vereinbar zu sein wenn ich auch einen Beleg für die Verbindung des Verbums mit *kāla* nicht beibringen kann.

Durch die neuen Interpretationen wird, wie mir scheint, auch das Bild das wir uns von dem Lajjūkas machen müssen den früheren Auffassungen gegenüber ein wenig verändert. Es sind hohe Provinzialbeamte die 'über viele hunderttausend Seelen gebieten' (S 4 7). Nach F III scheint es daß der Pradesika ihnen im Rang gleich stand. Sie stehen direkt unter dem König und haben nur von ihm Befehle zu empfangen und von den Beamten, 'die des Königs Willen kennen' (S 4). Im übrigen haben sie ein beschränktes Recht, Strafen zu verlangen oder zu begnadigen, sogar in Fällen wo es sich um Kapitalverbrechen handelt (S 4). Neben diesen

¹⁾ Die Bedeutung ist wenn auch seltener, auch im Sk. belegt.

²⁾ Die häufige Bedeutung Tod zeigt daß auch die Bedeutungs-entwicklung gerade in umgekehrter Richtung vollzogen.

³⁾ F III K. *ladheṇu kaḷa ggeṇu* ist durchaus kein sicheres Beispiel dafür.

richterlichen Funktionen haben sie die Aufgabe für die Verbreitung des Dharma des Königs zu sorgen (S 4 7 F III). Das letztere geschieht insbesondere auf den Inspektionsreisen, die alle fünf Jahre wiederholt werden (F III). Die Unterbeamten, die sie bei diesem Geschäft unterstützen, scheinen die Dharmayuktas zu sein (S 4 7). Nach Bühler lag ihnen außer dem noch die Eintreibung der Steuern ob. Eine solche Verbindung administrativer und richterlicher Funktionen ist an und für sich in Indien nichts Unerhörtes. Unter den Peshwās waren Verwaltungsbeamte der Patil, der Mamlatdar und der Sarsubhedār mit der Rechtsprechung in Zivil und Kriminalsachen betraut, gegen ihre Entscheidungen konnte an den Peshwa oder seinen Minister appelliert werden. Später wurde dem Mamlatdār und dem Sarsubhedār auch die Entscheidung über Leben und Tod verliehen, sie hatten das Recht Rebellen und Straßenräuber zu hängen, ohne erst die Entscheidung einer höheren Stelle abzuwarten¹⁾. Genau so könnte es mit Asokas Lajjūkas gewesen sein. Allein ich möchte doch darauf hinweisen, daß die Inschriften selbst nichts enthalten, was auf eine administrative Tätigkeit der Lajjūkas schließen läßt. Wenn es in F III heißt, daß sie alle fünf Jahre ausziehen sollen, um den Dharma zu verkünden, wie auch um die anderen Geschäfte zu betreiben, so braucht unter den letzteren nicht wie Bühler Beitr. S 21 meint das *udgruhana* verstanden zu werden, das Einsammeln von Tributen und anderen königlichen Einkünften in remittenten oder entlegenen Distrikten. Der Ausdruck kann sich ebensogut auf die richterliche Tätigkeit beziehen, die in unserem Edikt besprochen wird. Die etymologische Herleitung von *rajuka* oder *layuka* aus *rajyugahala* kann natürlich für die Frage gar nichts entscheiden. Nach dem, was sich aus den Inschriften ermitteln läßt, können wir die Lajjūkas nur als hohe richterliche Beamte bezeichnen.

Zum Schluß gebe ich eine Übersetzung des Ediktes.

Der göttergeliebte König Priyadarśin spricht so: Als ich sechszwanzig Jahre gesalbt war, habe ich diesen Gesetzeserlaß schreiben lassen. Meine Lajjūkas sind über das Volk gesetzt, über viele Hunderttausende von Leben*. Denen habe ich verhehen, daß sie selbständig Belohnungen und Strafen verhängen, damit die Lajjūkas voll Vertrauen und ohne Furcht ihre Geschäfte besorgen, den Bewohnern der Provinzen Heil und Freude bringen und ihnen Wohlwollen erzeigen. Sie werden verstehen Leid und Freude zu bereiten, und sie werden durch die Dharmayuktas die Bewohner der Provinzen vermahnen, auf daß sie das Heil im Diesseits und im Jenseits erringen. Auch die Lajjūkas müssen mir gehorchen. Auch den Beamten, die meinen Willen kennen, werden sie gehorchen, und auch von denen werden einige vermahnen, sodaß die Lajjūkas imstande sein werden, mich zufriedenzustellen. Denn gleichwie einer, wenn er sein Kind einer verständigen Amme übergeben hat, vertrauensvoll ist, die verständige

¹⁾ Nach Bombay Gazetteer Vol. XVI, S. 304 f.

Ammen wird imstande sein, meines Kindes gut zu warten', ebenso habe ich die Lajjukas eingesetzt zum Heile und zur Freude der Provinzbewohner. Damit jene ohne Furcht und voll Vertrauen und ohne Entmutigung ihre Geschäfte besorgen, darum habe ich den Lajjukas verhehen, daß sie selbständig Belohnungen und Strafen verhängen. Denn das ist zu wünschen, daß Unparteilichkeit in der Prozeßführung herrsche und Unparteilichkeit in den Strafen. Und so weit geht mein Befehl. Den im Gefängnis sitzenden Leuten, über deren Strafe entschieden ist und denen der Tod zuerkannt ist, habe ich drei Tage Aufschub gewährt. Entweder werden ihre Verwandten, wenn solche vorhanden sind, ihre Begnadigung erwirken, um ihr Leben zu retten, oder wenn niemand da ist, um die Begnadigung zu erwirken, so werden sie Gaben geben, die das Heil im Jenseits bewirken, oder sich Fasten auferlegen. Denn mein Wunsch ist, daß sie auf diese Weise auch in beschränkter Zeit das Heil im Jenseits erringen mögen. Und im Volke mehren sich mannigfache fromme Brauche, Selbstbeziehung und Verteilung von Gaben.'

IV Zu den Felsen- und Saulenedikten des Aśoka

In dem zweiten Felsenedikt hat Senart wie seine Vorgänger die Worte *a Tambapamni* in G als bis nach Tamraparni gefaßt. Das wird anscheinend auch durch die Parallelstelle in F XIII nahegelegt, wo K *Coda Pamdiyā atam Tambapamniyā*, Sh *Coda Pamda ara Tambapamniya*, M *Coda Pamdiya a Tambapamniya* heist¹⁾. Allein es fragt sich doch, ob die Ausdrucksweise an den beiden Stellen wirklich genau die gleiche ist. Sicher ist es zunächst, daß in F II in K Sh M das *ā* fehlt, in Dh sind die Worte gar nicht erhalten. In J ist nur das *i* von *Tambapamni* sichtbar. In K Sh M ist die Konstruktion also jedenfalls in F II eine andere als in F XIII. *Tambapamni* (K Sh) *bapani* (M) ist im Nominativ in die Liste der Grenzländer eingefügt. Schon das macht es wahrscheinlich, daß auch in G *Tambapamni* Nominativ ist. Aber auch grammatisch scheint mir die Annahme eines Ablativs auf *i* sehr bedenklich. Trenckner, *Mihndapāṇi*, S. 421, führt allerdings aus dem Pali einen Ablativ *pesi* an, aber die Form steht in einem Vers und in Gurnār sollten wir jedenfalls nach Analogie des Instrumentals *dharmānusastiya* in IV, *bhūtiyā* in XII und des Dativs *dharmānusastiya* in III eher *Tambapamniyā* erwarten. Endlich heißt 'bis' in G sonst überall *āra*, siehe *āra samratākapi* in IV, V, *āra tassa atthasa nislānāya* IX, *āra patirasiyehi* in XI. Diese Gründe bestimmen mich in *ā Tambapamni* das Äquivalent von Sk *yā Tāmraparnī* zu sehen, *ā* ist Ardhamagadhiismus, der vom Übersetzer aus der Vorlage übernommen ist, wie die eben genannten *āra* = Sk *yārat*²⁾. Ich bin überzeugt, daß auch die seltsame Inkongruenz der Kasus in dem vorausgehenden Teile des Satzes

¹⁾ In G fehlt die Stelle.

²⁾ In *yāratko* in XIII (K *aratake*) braucht es dagegen die richtige Dialektform.

später (a a O S 287, 291f) noch einige Stellen beigebracht, die beweisen daß *parisā* im Pali genau so wie *parisad* im Sk zur Bezeichnung jeder Art von Kollegium oder Versammlung verwendet wird. Dagegen hat sich V A Smith (Asoka², S 158) Thomas angeschlossen und versucht, die technische Bedeutung von *parisad* mit Hilfe von zwei Stellen bei I tsing näher zu bestimmen. I tsing spricht Kap 14 (Record of the Buddhist Religion transl by Takakusu, S 86) von den fünf *parivads* des buddhistischen Ordens worunter die *bhikkhus*, *bhikkhunīs* *siksamānas*, *srāmaneras* und *srāmanerīs* zu verstehen sind, Takakusu bemerkt, daß bisweilen der Liste noch die *upasakas* und *upāsīlās* hinzugefügt werden, sodaß sich sieben *parisads* ergeben. In diesem Sinne spricht I tsing von den 'sieben Versammlungen' in Kap 19 (a a O S 96)¹⁾ Den Ausdruck *catasso parisā* oder *catuparisam* führt Childers auch aus dem Pali an, er bezeichnet nach der Abhidhānappadīpikā 415 die *bhikkhus*, *bhikkhunīs* *upasakas* und *upāsīlās*. Da *parisad* in den Edikten nicht in dem allgemeinen Sinne von Versammlung genommen werden kann, sondern eine bestimmte Körperschaft bezeichnen muß, so hat dieser Nachweis Smith's auf den ersten Blick etwas Bestechendes, bei näherer Prüfung ergibt sich, daß seine Auffassung unmöglich ist. Wie soll der König dazu kommen, in F III eine spezielle Bestimmung für den buddhistischen Orden zu geben, während sich sonst kein einziges der Felsenedikte — und wir können hinzufügen, der Säulenedikte — an den buddhistischen Sangha wendet oder sich mit buddhistischen Einrichtungen befaßt? Und wie paßt jene Bestimmung für die buddhistischen *parisads*? Nach Thomas' Ansicht, die Smith sich zu eigen macht besagt die Stelle daß die *parivads* Beamte für die Rechnungsführung über Ausgaben und Vorräte anstellen sollen²⁾. Nun heße sich ja allenfalls denken daß den Mönchen und Nonnen eine solche Verpflichtung auferlegt worden wäre, wird aber wirklich jemand glauben daß den weiblichen Prüflingen und den männlichen und weiblichen Novizen eine gesonderte Buchführung vorgeschrieben sei? Und daß die Laienbrüder und Laienschwestern hier überhaupt nicht in Frage kommen können hat Smith schon selbst bemerkt. Man sieht daß die buddhistischen *parivads* hier durchaus nicht am Platze sind. Und ebenso wenig kann meines Erachtens in F VI von ihnen die Rede sein. Dort bestimmt der König daß ihm unverzüglich Vortrag gehalten werden solle wenn über eine seiner Bekanntmachungen oder Schenkungen in einer *parisad* eine Meinungsverschiedenheit ausbreche oder ein Antrag auf nochmalige Erwägung ge-

¹⁾ Diese sieben Klassen werden wie Takakusu bemerkt, schon Mahāvagga 3 5 4 aufgezählt. Der Ausdruck *parisad* wird hier aber nicht gebraucht. Pāṭim Saṃghad 12 steht aber *bhagavato parisad* im Sinne von *sangha*.

²⁾ Ich halte diese Ansicht allerdings für völlig verfehlt, die buddhistischen *parivads* können aber auch mit der Bestimmung wie ich sie auffasse nichts zu tun haben.

stellt werde Die Edikte betonen wieder und wieder, daß der König allen Sekten, Asketen wie Haushaltern, Buddhisten, Brahmanen Ājivikas und Nirgranthas seine Aufmerksamkeit und seine Fürsorge zuwende, und die Inschriften von Barabar zeigen, daß das kein leeres Gerede ist Wie sollte er hier mit einem Male von speziellen Erlassen und Schenkungen an den buddhistischen Orden sprechen? Und selbst wenn das der Fall sein sollte, was haben die *parisads* damit zu tun? Auch hier wieder könnten von den vier, fünf oder sieben Gruppen doch höchstens die *bhiksus* und *bhiksunis* in Frage kommen, ich wußte jedenfalls nicht daß jemals Schenkungen an Novizen oder Laien gemacht waren

Ich kann nach alledem der Auffassung von Smith nicht zustimmen und halte die Ansicht Buhlers für die allein richtige Tatsächlich kommt auch in der brahmanischen Literatur *parisad* als technischer Ausdruck in einer Bedeutung vor, die der von Buhler angenommenen sehr nahe steht und sich zum Teil sogar mit ihr deckt Die Dharmasāstras schreiben vor daß in streitigen oder von dem Lehrbuch nicht vorgesehenen Fällen die Entscheidung bei einer Körperschaft liegen solle, die aus mindestens zehn oder in späterer Zeit aus mindestens drei Mitgliedern bestehen solle und die den Namen *parisad* trägt Baudhāyana I, 1, 1 7 8¹⁾ *tadabhāve daśa varā parisat || atrāpy udaharanti |*

caturvidyam vikalpī ca angarīd dharmapāthakāh |
āśramasthās trayo vīprāḥ parsad eśā daśāvarā ||

Vasistha III 20

cāturvidyam vikalpī ca angarīd dharmapāthakāh |
āśramasthās trayo mukhyāḥ parsad eśām daśāvarā ||

Gautama 28 48 49 *anāññāte daśavarasāḥ śīstair uharadbhir alubdharāḥ prasastam kuryam || catvāras caturnām pārāga vedānām prāg uttamāt trayā āśramināḥ prthagdharmavidas trayā ity etān daśāvarān parisad ity ācakāte,*

Manu XII 110ff

daśāvarā iā parisad yam dharmam parikalpayet |
tryavarā vāpi vrttastha tam dharmam na vicārayet ||
travidyo hastukas tarki nairukto dharmapāthakāh |
trayaś cāśramināḥ pūrie parisat syūt daśavarā ||
rgvedarīd yajurvic ca sāmavedarīd eva ca |
tryavarā parisaj jñeyū dharmasamśayanārnaye²⁾ ||

Diese *parisads* entsprechen jedenfalls zum Teil den Pañch oder Pañ chāyats, wie sie z. B. nach Malcolm²⁾ in der ersten Hälfte des vorigen

¹⁾ Vgl. auch I, 1 1 16

²⁾ In derselben technischen Bedeutung begegnet *parisad* auch Vas III, 5, Manu XII, 114

caturatanam atantranam jñitumātropajñitnam |
sahasraśah sametānam paripattiam na vidyate ||

³⁾ Memoir of Central India (Calcutta 1880) I, 460ff

Jahrhunderts in den Städten Zentralindiens bestanden. Allerdings setzten sich die Pañchāyats nicht ausschließlich aus Brahmanen zusammen. Die Mitglieder der Pañchāyats wurden vielmehr ohne Rücksicht auf die Kaste durch das Vertrauen ihrer Mitbürger ausgewählt, aber doch gewöhnlich aus solchen Kreisen, die eine Kenntnis des Hindurechtes besaßen, falls das Bedürfnis vorlag, konnten Gelehrte hinzugezogen werden. Die Würde war lebenslanglich und zum Teil in vornehmen Familien erblich. Die Pañchāyats entschieden in allen Fällen der Zivilgerichtsbarkeit, wurden aber auch in Strafsachen in weitem Umfang herangezogen und von dem Pañch von Ratlam behauptet Malcolm, daß er das Recht ausübt habe, sowohl die Einwohner vor Bedrückung zu schützen als auch ihre Streitigkeiten zu schlichten. Ich bin überzeugt, daß die *parisad* der Aśoka Edikte eine ganz ähnliche Behörde mit richterlichen Funktionen war, und daß sie auch im Kāutilyāsāstra 8 gemeint ist, wo in einer Liste von Beamten ein *parisadadhyakṣa*, ein Aufseher der *parisads*, angeführt wird.

Das Wort *yuta* findet sich noch einmal im Anfang unseres Ediktes *sarīta vijite mama yutā ca rājūke ca prādesike ca pameśu pameśu rasesu anusamyannam niyatu* (G). Ich halte es für überflüssig auf die früheren Deutungen des Wortes einzugehen da nach den Bemerkungen von Thomas¹⁾ wohl kein Zweifel mehr darüber bestehen kann, daß *yuta* hier bestimmte Beamte bezeichnet. Es fragt sich nur, welcher Art diese Beamten waren. Thomas sieht in den im Anfang genannten *yutas* Subalternbeamte, wie Polizisten usw. in den nachher erwähnten *yutas* Rechnungsbeamte. Nach ihm bezeichnet also dasselbe Wort in demselben Edikt zweimal etwas ganz Verschiedenes was schon an und für sich ganz unwahrscheinlich ist. Geradezu ausgeschlossen wird aber meines Erachtens die Bedeutung 'Subalternbeamter' durch die Stellung des Wortes in dem ersten Satz, es ist doch kaum denkbar daß die Subalternbeamten vor den hohen Beamten, den Lajjulas und Pradesikis genannt sein sollten. Die ausdrückliche Erwähnung der *yutas* läßt überhaupt darauf schließen daß sie auf den Inspektionsreisen doch eine bedeutendere Rolle spielten als einfachen Polizisten jemals zufallen konnte.

Um die Stellung der *yutas* zu ermitteln haben wir, soweit ich sehe nur einen Anhaltspunkt. Es heißt *ardh* die *parisads* die *yutas* 'anweisen' oder ihnen 'befehlen' sollen (*anapayisanti* usw.). Das führt darauf daß die *yutas* der Autorität der *parisads* unterstanden, königliche Beamte wurden von anderen wohl Berichte, aber nicht Befehle entgegenzunehmen²⁾

¹⁾ Vgl. oben S. 281.

²⁾ Da Bühler a. a. O. S. 21 die Möglichkeit bespricht das Wort *me* (G K *mama*) anstatt mit *vijita* mit *yutā* zu verbinden so will ich bemerken daß das durch die Parallelstellen in F II (J *sarīta vijitāni devānam piyasa* *Phy lasine* *Wjine* un t entsprechend in den übrigen Versionen) und F V (K *sarīta vijitāni mama* *M sarītra vijitāni maa* *Sh sarītra vijite mala*) ausgeschlossen wird.

So scheint es mir, daß wir in den *yutas* der Grundbedeutung des Wortes nach 'Beauftragte' zu sehen haben, d. h. nach moderner Ausdrucksweise etwa Delegierte der *parisads*, die den Lajjuka und Pradesika auf den Inspektionsreisen begleiteten¹⁾ Ich habe schon oben S 310 bemerkt, daß die Lajjūkas Gerichtsbeamte waren, es paßt dazu durchaus, daß Delegierte der Gerichtshöfe mit ihnen zusammen auf die Inspektionsreisen gingen, deren Zweck unzweifelhaft in erster Linie die Revidierung der Rechtspflege in der Provinz war Unser Edikt stellt ihnen freilich daneben noch eine andere Aufgabe

Das Wort *ganana* oder *ganana* hat die verschiedensten Deutungen gefunden Burnouf bezog es auf die Aufzählung der in dem Edikt vorher genannten Tugenden Senart wollte darin lieber einen Ausdruck sehen, der mit *hetute* und *vyamjanate* auf gleicher Stufe stande, er erklärt es als 'en enumeration, d'une façon suivie, en detail' Burnouf und Senart scheinen mir der Wahrheit näher gekommen zu sein als alle späteren Fischel GGA 1881, S 1328 nimmt *ganana* in der Bedeutung 'Berücksichtigung, Rücksicht' 'auch die Geistlichkeit soll die Gläubigen zur Befolgung (dieser religiösen Vorschriften) anhalten ihrem Geiste und Buchstaben nach' Das ist für mich schon wegen der unrichtigen Erklärung von *parisad* und *yuta* unannehmbar Ebenso verfehlt ist wegen der sicher falschen Auffassung von *yutān* Buhlers Übersetzung 'Auch die (Lehrer und Mönche aller) Schulen werden beim Gottesdienste (*ganana*)²⁾ das Geziemende einschärfen, sowohl dem Wortlaute nach als auch mit Gründen' Eine ganz andere Bedeutung findet endlich Thomas in *ganana*, er nimmt es in dem eigentlichen Sinne von Berechnung Let the Parisads also appoint officials for reckoning Auf die Frage 'Was sollen sie berechnen?' antwortet er offenbar die Ausgaben und die Vorräte, auf die in dem vorausgehenden Satz *apavyātā apabhādatā sādhu* (K) Bezug genommen wird Natürlich ist diese Deutung mit meiner Auffassung von *parisad* und *yuta* unvereinbar, sie paßt aber auch nicht zu Thomas' eigener Auffassung von *parisad* Die Empfehlung der *alpavyagatā* und der *alpabhādata* bildet

¹⁾ Ob die *yutas* mit den *dhammayutas* identisch sind die in S 4 und 7 genannt zu werden scheinen ist mir zweifelhaft Wenn in unserem Edikt die *dhammayutas* gemeint waren sollte man erwarten daß sie wenigstens an der ersten Stelle mit ihrem vollen Namen benannt wurden

²⁾ Wie Buhler zu der Gleichsetzung von *ganana* und *kīrtana* kommt verstehe ich nicht Später, a a O S 287, führt er als Beispiel für *ganana* im Sinne von 'Verherrlichung' das Mangala der Śilāhara Inschriften an

labhate sarakaryesu pujaya ganana yakah |

vighnam vighnan sa iah pāyad apāyad ganana yakah ||

Das Beispiel könnte im besten Falle nicht viel beweisen, da das Wort *ganana* hier offenbar nur des Yamaka wegen gebraucht ist Ich sehe aber auch nicht ein, warum wir uns an dieser Stelle nicht mit der gewöhnlichen Bedeutung 'Berücksichtigung, Beachtung consideration', wie Buhler, IA V, 279 selbst übersetzt, begnügen sollten

nur einen Teil der *dharmānusāstī* des Königs 'Gut ist der Gehorsam gegen Vater und Mutter, gut die Freigebigkeit gegen Freunde, Bekannte und Verwandte, Brahmanen und Asketen, gut das Nichttöten von lebenden Wesen, gut ist es, wenig auszugeben und wenig aufzuspeichern' Diese *dharmānusāstī* ist doch sicherlich nicht für die Mitglieder des buddhistischen oder irgendeines anderen Mönchsordens bestimmt. Der König mußte doch wahrlich nichts von dem Geist dieser Orden gewußt haben, wenn er die Mönche zum Gehorsam gegen die Eltern hatte ermahnen wollen. Die Ermahnung zur Freigebigkeit wäre absolut sinnlos und die Einschränkung der *akimsā* vollkommen überflüssig. Die *dharmānusāstī* des Königs kann nur an seine Untertanen gerichtet sein, und zwar gerade an diejenigen, die nicht dem geistlichen Stande angehören. Dann kann aber auch der Satz 'gut ist es, wenig auszugeben und wenig aufzuspeichern' nur eine allgemeine Mahnung enthalten, zwischen Verschwendung und Geiz den mittleren Weg zu wandeln. Wenn unmittelbar darauf eine Bestimmung über die Art der Verwaltung des Ordensvermögens folgen sollte, so könnte sie nur durch eine rein äußerliche Ideen Assoziation hier angefügt sein. Das aber ist doch ganz unwahrscheinlich. Zweitens aber passen die Worte *hetute ca vyamjanate ca* nicht zu der 'Berechnung'. Nach Thomas soll *hetute* hier 'nach den Gegenständen (objects)', *vyamjanate* 'nach den tatsächlichen Dokumenten oder Zahlen (actual documents or figures)' bedeuten. Beide Worte waren hier also in ganz ungewöhnlichen Bedeutungen gebraucht, für die es schwer fallen durfte, andere Belege beizubringen. Thomas hat die Schwierigkeit offenbar selbst gefühlt. Er bemerkt selbst, daß *hetu* für gewöhnlich 'Grund' und *vyāṇjana* 'genauer Wortlaut' bedeute, und daß man sich daher versucht fühlen könne, 'with regard to the dictates of reason and the prescriptions of actual texts' zu übersetzen. Ich muß gestehen, daß mir diese Attribute für eine Rechnungsaufstellung etwas seltsam vorkommen, sie erscheinen vielleicht noch seltsamer, wenn man ohne alles Drehen und Deuteln wörtlich übersetzt 'unter Angabe von Gründen¹⁾ und im festen Wortlaut'.

Ich möchte den bisherigen Versuchen gegenüber auf eine Stelle des *Dīpavamsa* verweisen, die, wie mir scheint, das richtige Verständnis von *ganana* und damit des ganzen Satzes erschließt. *Dīp* VI, 86ff. wird erzählt, wie Asoka die große Versammlung der Mönche nach der Einteilung des Dhamma befragt:

tato pucchī sugambhīram dharmakkhandam sudesitam || 86

atthi bhante paricchedo desu' ādiccabandhunā |

nāmaṃ lūgaṃ vibhaktiṃ ca kottāsāṃ cāpi sammāhatam |

ettakam 'va dharmakkhandam gananam atthi pavēsiya || 87

atthi rāja gāṇiṭṭhāna desu' ādiccabandhunā |

suribhāttam supāṇāttam suniddhāttam sudesitam || 88

¹⁾ Daß dies der eigentliche Sinn von *hetute* ist, zeigt die Variante *hetuvata* in K.

sahetum althasampannam khalitam n' althi subhāsitaṃ |
satipaṭṭhānam sammappadhānam iddhipādaṃ ca indriyaṃ || 89
balam bojjhaṅgaṃ maggaṅgaṃ suribhallaṃ sudesitaṃ |
evaṃ sattappabhedaṃ ca bodhipakkhiyaṃ ullaṃ || 90
lokuttaraṃ dhammavaraṃ naraṅgaṃ satthusūsaṇaṃ |
vitthāritaṃ suribhallaṃ desesi dipaduttamo || 91
caturūṣiṣaḥassāni dhammakkhandaṃ anūnakaṃ |
pāṇānaṃ anukampāya desit' ādiccabandhuna || 92

Darauf fragte er nach der sehr tiefen, wohl gelehrten Einteilung des Dhamma: 'Ist, ihr Ehrwürdigen, eine Einteilung von dem Sonnenverwandten gelehrt worden, indem er Nomina, Geschlecht, Kasusendungen ...¹⁾ angab? Ist da eine Zählung: soundso viel sind die Abschnitte des Dhamma?'

Die Mönche antworten: 'Es ist, o König, von dem Sonnenverwandten verkündet worden, indem er eine Zahlung machte; es ist wohl eingeteilt, wohl verkündet, wohl erklärt, wohl gelehrt worden, mit Gründen versehen, sinnvoll, wohl gesprochen, ohne Fehler.'

Im folgenden werden dann verschiedene Einteilungen des Dhamma in 7 Kategorien, in die bekannten 9 Aṅgas und endlich in 84000 Abschnitte angeführt, und Aśoka beschließt 84000 *ārāmas*, für jeden Abschnitt einen, zu erbauen.

In dieser Stelle finden sich zwei der Ausdrücke unseres Ediktes wörtlich wieder, und der dritte ist wenigstens dem Inhalt nach vorhanden. Für die Lehre des Buddha besteht ein *gaṇana*, er hat sie *gaṇitvāna* verkündet, d. h. indem er den Stoff in Abschnitte einteilte und diese Abschnitte numериerte. Ebenso sollen die *pariṇads* die *yutas* mit der *gaṇanā* oder dem *gaṇana* beauftragen. Der Buddha hat seine Lehre *sahetum* verkündet, mit Angabe von Gründen. Die *yutas* sollen das *gaṇana* *ketute* oder *ketuvatā* machen. Endlich hat der Buddha seine Lehre verkündet, indem er *nāma*, *liṅga* und *viḥatti* angab, was in diesem Zusammenhang nur bedeuten kann 'in festem Wortlaut'. Die *yutas* sollen das *gaṇana* *riyaṃjanate* machen. Die Entsprechungen scheinen mir so genau, daß ich nicht zweifle, daß wir übersetzen müssen: 'Die Richterkollegien sollen auch ihre Delegierten mit der Paragraphierung unter Angabe von Gründen und in festem Wortlaut beauftragen.' Es fragt sich nun nur noch, was denn in dieser Weise kodifiziert werden soll. Meiner Ansicht nach kann es sich nur um die im vorhergehenden erwähnte Morallehre des Königs handeln, die in dem Edikt natürlich nur kurz skizziert ist. Es ist also in dem ganzen Edikt nur von einer Sache die Rede, der Ausbreitung des Dharma des Königs; ihn sollen die *yutas*, der Lajjāka und der Prādeśika auf den Inspektionsreisen den Untertanen verkünden, nachdem die *yutas* ihn im Auftrage der *pariṇads*

¹⁾ Die Worte *loṭṭhāsāṃ cāpi samkhatam* sind mir nicht klar. Oldenberg: 'and also according to sections and to the composition'.

genau fixiert haben. Daß Asoka sich gerade der hohen Gerichtsbeamten, der *Lajjūkas*, und der Richterkollegien der *parivāds*, zur Verbreitung seines Dharma bedient, kann nicht verwunderlich erscheinen wenn man bedenkt, wie untrennbar auch in den Dharmasāstras Recht und Moral verbunden sind¹⁾

In dem fünften Felsenedikt heißt es bei der Aufzählung der verschiedenen Geschäfte der Dharmamahamātras, daß sie beschäftigt seien *bandhanabadhasā pativādhānaye apahibodhāye mokhāye cū* (K) Buhler übersetzt das merkwürdigerweise 'mit dem Verhindern von (ungerechtem) Gefangennehmen und Töten²⁾ mit dem Beseitigen von Hindernissen, mit dem Lösen von Banden' (Beitr. S. 36) und sagt der Gen. Sing. sei, wie Senart bemerkt habe, eigentümlich, könne aber dadurch erklärt werden, daß man das Wort als ein *Samāhāradvandya* fasse. Senart übersetzt aber ganz richtig *celui qui est dans les chaînes*. Es ist natürlich ausgeschlossen, daß *bandhanabadhasā* etwas anderes sein könne als Sk. *bandhanabaddhasya*. Die Wurzel *vadh* und ihre Ableitungen zeigen im Ved. stets *t* im Anlaut, und *badh* ist, wo es vorkommt, nichts weiter als schlechte östliche Schreibung. Zudem steht *vadha* selbst in I¹ XIII *bandhanabadhānam*, 'der Gefangenen' anderseits in S. 4. Es kann aber auch keinem Zweifel unterliegen, daß Senart recht hat, wenn er den Genitiv mit allen drei Substantiven, die folgen, verbindet: 'ils s'occupent de reconforter celui qui est dans les chaînes de lever pour lui les obstacles de le délivrer', für Buhler war die Verbindung bei seiner unrichtigen Auffassung von *badhasā* natürlich unmöglich. So ist es auch klar, daß *pativādhāna* nicht 'verhindern' heißen kann. Was das Wort wirklich bedeutet, zeigt eine Stelle im achten Edikt. In der Beschreibung der Dharmayātrā wird gesagt, daß dabei stattfindet *samanabambhanānam dasane cū dane ca tudhanam dasane ca hīlannapativādhane ca jānapadasā janasā dasane dhammanusoṭṭhi cū dhamapalipucchā cā*³⁾. Die Konstruktion dieses Satzes hat weder Senart noch Buhler richtig erkannt. Senart übersetzt 'la visite et l'aumône aux brahmanes et aux grāmanas la visite aux vieillards⁴⁾ la distribution d'argent, la visite au peuple de l'empire, son instruction religieuse, les consultations sur les choses de la religion'. Buhlers Übersetzung ist damit im wesentlichen

¹⁾ [Auf K. F. Neumanns Aufsatz ZDMG 67, S. 345f. bin ich erst nachträglich aufmerksam geworden. Zu einer Änderung meiner Übersetzung gibt er mir keinen Anlaß.]

²⁾ Ep. Ind. II, S. 468. Budh. Stupas of Amar. S. 123 wird das Wort durch 'unjust corporal punishment' ersetzt. Die falsche Übersetzung des Wortes hat auch Smith Asoka¹ übernommen.

³⁾ Nach K. Die Varianten in den übrigen Versionen sind so geringfügig, daß sie nicht angeführt zu werden brauchen. Ich gebe den Satz zunächst in der allgemein angenommenen Form. In Wahrheit gehört noch das nächste Wort dazu.

⁴⁾ Warum Senart dazu die Bemerkung macht 'manque à Dh. et J.', verstehe ich nicht.

Den Schlußatz des Ediktes haben alle Übersetzer bisher falsch verstanden. Er lautet in Dh *imāye athāye iyam dhammalipi lekhitā cīlathitukā hotu tathā ca me pajā anuvātau*. Die letzten Worte sind in J und G nicht erhalten, in K lauten sie *tathā ca me pajā anuvātamtu*¹⁾, in M *tatha ca me praja anuvātau*, in Sh fehlt das *me* wohl nur aus Versehen *tatha ca praja anuvātau* *. Senart übersetzt 'et pussent les créatures suivre ainsi mes exemples', Buhler 'und (damit) diese²⁾ meine Untertanen es befolgen', 'and that my subjects may act accordingly'. Allein *pajā* bedeutet in den Edikten niemals Untertan, sondern stets Kind, Nachkomme S 4. Denn gleichwie einer wenn er sein Kind (*pajam*) einer verständigen Amme übergeben hat vertrauensvoll ist 'die verständige Amme wird imstande sein meines Kindes (*pajam*) gut zu warten', Sep I und II. Alle Menschen sind meine Kinder (*pajā*). Wie ich meinen Kindern (*pajāye*) wünsche, daß ihnen Heil und Glück zuteil werde, Sep II. Wie ein Vater ist der Göttergehefte zu uns, und wie Kinder (*pajā*) sind wir zu dem Göttergeliebten F V. [Die Dharmamahāmāstras sollen den Gefangenen unterstützen indem sie bedenken] 'er hat Kinder (Dh *anubandhapajā* usw.)'. Die Übersetzung des Wortes durch Untertanen ist überdies an unserer Stelle unzulässig, weil das Edikt von der Einsetzung und Verwendung der Dharmamahāmāstras handelt, also einer Sache, die den 'Untertanen' überhaupt nicht zur Nachahmung empfohlen werden kann. Es kann daher keinem Zweifel unterliegen daß wir übersetzen müssen 'Zu folgenden Zwecke ist dieser Gesetzeserlaß geschrieben worden: er soll langen Bestand haben und meine Nachkommen sollen demgemäß handeln'. Was der König hier unter *me paga* zusammenfaßt bezeichnet er im Anfang des Ediktes genauer durch *mama putā cā natāle cā palam cā tehi ye apāṭṭe me* (h). Ähnliche Formeln begegnen wiederholt, man vergleiche insbesondere den unserem Satze genau parallelen Schlußatz von F VI *ta etāya athāya ayam dhammalipi lekhitā kīmti cīram tisteya itī tathā ca me putrā jotū ca prapotrū ca anuvātarām saralokahitāya* (G, Dh *putā papotā, J potū K putadāle Sh putra nataro, M putra natare*)

hitasukkhāye dhammayatāye apalibodhāye iyyāpata te (K). Vielleicht ist hier an Schuldhaft zu denken. Nach den Dharmaśāstras konnte der Gläubiger den Schuldner gebunden in sein Haus führen, s. Jolly, Recht und Sitte, S 147. Da V A Smith auch noch in der zweiten Auflage seines *Asoka Dh. anatheṣu*, K *anatheṣu*, Sh M *anatheṣu* durch 'among the needy' wiedergibt (S 162) so will ich darauf hinweisen, daß Buhler, Ep Ind II, S 468, Buddh Stupas of Amar S 123 den alten Fehler längst berichtigt hat. Das Wort entspricht selbstverständlich Sk *anātheṣu*, 'unter den Schutzlosen'. Ginge es auf Sk *anartheṣu* zurück, so müßte es in Dh und K *anatheṣu* in Sh und M *anatheṣu* oder *anartheṣu* lauten.

¹⁾ Buhler klammert das *me* ein und auf der Phototypen ist es nur schwach sichtbar. Mir ist es daher sehr wahrscheinlich, daß in h ebenso wie in den übrigen Versionen *anuvātau* zu lesen ist.

²⁾ Diese beruht auf der falschen, später berichtigten Lesung *cevie* für *ca me* in h.

Der einzige Satz in dem kurzen siebenten Felsenedikt, der zu Bemerkungen Anlaß gibt, ist der letzte *Dh* *ṛipule pi cā dāne asa nathī sayame bhārasudhī ca nice bādham*¹⁾, *K* *ṛipule pi cu dāne asū nathī sayame bhārasudhī kītanātā dīdhabhatitā cā nice bādham*, *Sh* *ṛipule pi cu dane yasa nastī sayamī bhārasudhī kītrañata dīdhabhatita nice padham*, *M* *ṛipule pi cu dane yasa nastī sayame bhārasutī kītanata dīdhabhatita ca nice badham*, *G* *ṛipule tu pi dūne yasa nūstī sayame bhārasudhītā iā katamñatā iā dadha bhatitā ca nicā bādham*. Senart übersetzt das 'mais au moins tel qui ne fait pas d'abondantes aumones possède la domination sur ses sens, la pureté de l'âme, la reconnaissance, la fidélité dans les affections, ce qui est toujours excellent'. Auch die Erläuterungen Senarts können mich von der Richtigkeit dieser Behauptung nicht überzeugen, es ist aber unnötig, auf die Frage einzugehen, da die Übersetzung schon durch die Fassung der beiden letzten Wörter als unrichtig erwiesen wird. *Nice, nice, nicā* sollen für *Sk* *nityam* stehen. Schon das lange *ā* von *G* wäre dann unerklärlich. Es gibt in *G*, wenn ich recht sehe, keinen zweiten Fall, wo *ā* für auslautendes *am* stande, *pūjā in na tu tathā dānam iā pūjā iā deānam piyo namñate*, *deānam piyo no tatha danam iā pūjā iā mamñate* (*F* XII) ist Plural wie in *Dhp* 3

asatam bhāranam iccheyya purekkhārañ ca bhikkhusu |
āraṣesu ca issariyam pūjā parakulesu ca ||

Ferner sollten wir in dem östlichen Dialekt von *Dh* *J* *K* anstatt *nice*, *nice* vielmehr *nitye* oder *nītye* erwarten, das mit demselben Suffix gebildete *apatyam* erscheint in *F* *V* in *Dh* *K* als *apatīye*²⁾. Ganz unwahrscheinlich ist es auch, daß in diesem Wort jemals Dehnung des Vokals der Stammsilbe eingetreten sein sollte, wie wir nach der Lesart von *Dh* *J* annehmen mußten. Endlich liegt in *F* XIV in *K* *nityam* tatsächlich in der Form *nīlyam* vor³⁾. Was das zweite Wort, *badham* betrifft, so gilt ja allerdings bei den Sanskrit Grammatikern *bādha* als Positiv zu *sādhīyas* *sādhīstha* (*Pān* 5 3 63), in der Sprache kommt das Wort aber kaum anders denn als Adverb in der Bedeutung 'in hohem Grade usw. vor und in dieser Bedeutung findet es sich auch in den Edikten. *S* 7 *etam janc sulu anupatipajisati abhyumna misati dhammatadhiyā ca bādham vadhisati* 'wenn die Leute dies hören, werden sie es befolgen, sich emporheben und mächtig im Gesetzeswachstum wachsen', *F* XIII (*K*) *arizitam hi vinnamane e tatā vadha iā malane vā aparāhe iā janasā se bādha idanīyamute gulunute cu deānam piyasā iyam pi cu tato galumatatāle deānam piyasā* 'wenn man ein unerobertes Land

¹⁾ Was in *J* von dem Satz erhalten ist, stimmt mit der Lesung von *Dh* überein.

²⁾ So auch *M*, *G* *apacam*. *Sh* *apaca*. In der Behandlung der Konsonantenverbindungen mit *y* zeigt sich ein tüftelnder Unterschied zwischen dem östlichen und den beiden anderen Dialekten.

³⁾ In *Dh* *J* ist das Wort nicht erhalten, in *Sh* und *G* fehlt es. Zu der Schreibung vgl. Buhler, Beitr. S 122.

vedische Adverb *nīcā*, das in dem westlichen Dialekt wahrscheinlich unter dem Einfluß von *uccā* zu *niccā* umgestaltet wurde. Bei dieser Auffassung schließt sich der Satz auch vortrefflich an das Vorhergehende an, in dem der König betont, daß Selbstzucht und Herzensreinheit das Wesentliche sei, dem alle Sekten nachstreben, wenn auch bei der Verschiedenartigkeit der menschlichen Charaktere nicht alle das Ziel vollständig erreichen. Nach dem ganzen Zusammenhang kann es nicht zweifelhaft sein, daß die 'Dankbarkeit' und 'treue Ergebenheit' in K Sh M erst nachtraglich hinzugefügt sind, die Versionen von Dh J stehen, wie sprachlich, so auch inhaltlich dem Original am nächsten.

Aus dem achten Felsenedikt habe ich den Satz, der die Dharma yātrā beschreibt, schon oben besprochen. Der unmittelbar folgende Satz lautet in Dh *tadopaya esa bhūye abhīlāme hoti derānam piyasa Priyadasine lājine bhāge amne*¹⁾, K *tatopayā ese bhūye lāti hoti derānam piyasū Priyadasīsā lājine bhāge amne*, Sh *tatopayam esa bhūye ratī bhōti deranam piyasa Priyadrasīsa rāñō bhāgi amñ*,* M *tatopaya ese bhūye ratī hoti devana piyasa Priyadrasīsa rājine bhāge ane*, G *tadopayā eṣā bhūya ratī bhavati derānam piyasa Priyadasino rāñō bhāge amñe*. *Tadopaya* oder *tatopaya* hat Senart unzweifelhaft richtig als Äquivalent von Pali *tadūpya* gefaßt, die richtige Beziehung des Wortes scheint mir aber bisher verkannt zu sein. In Dh mußte nach der bisherigen Auffassung das Femininum *tadopayā* auf *abhīlāme* bezogen werden, das Maskulinum oder Neutrum sein kann, jedenfalls aber kein Femininum ist. Diese Nichtkongruenz des Geschlechts ist Senart nicht entgangen, er will daher *tadopayā* in *tadopaye* ändern (Inscr I, S 191f). Daß solche Änderungen unstatthaft sind oder doch nur im alleraußersten Notfall, wenn alle anderen Interpretationsversuche versagen, gemacht werden dürfen, wird jetzt niemand mehr bestreiten. Hier ist die Annahme eines Schreibfehlers ganz überflüssig, denn nichts hindert uns *tadopaya* zu dem vorangehenden Satz zu ziehen. Auf der Dharma yātrā des Königs findet statt *jānapadasa janasa dasane ca dhammānusāthi ca [dham]maspaṭipucchā ca tadopayā* 'der Besuch der Bewohner der Provinzen und ihre Unterweisung im Dharma und ihre passende (oder entsprechende) Befragung nach dem Dharma'. In Sh, wo *tatopayam* steht, haben wir das Adverb anzunehmen 'in passender Weise'.

Schwieriger sind die folgenden Worte. Ich habe schon oben S 276 auseinandergesetzt, daß die bisher angenommene Gleichsetzung von *bhāge amne* mit Pali *aparabhāge* wenigstens in Dh J K unmöglich ist, und daß die Worte hier nur Nom Sing sein können. Es ist ferner kaum möglich in K und M *ese*, bzw. *ese* mit Senart und Bühler auf *lāti* bzw. *ratī* zu beziehen 'dies ist das Vergnügen', da *lāti* seiner ganzen Bildung nach doch kaum ein Maskulinum sein kann. *Bhūye* endlich soll nach Senart (Inscr I, S 190) 'en revanche, en échange des plaisirs abandonnés'

¹⁾ Was in J von dem Satz erhalten ist, zeigt keine Abweichungen.

bedeuten, ein Bedeutungsübergang, den ich nicht verstehe. Buhler übersetzt es (Beitr S 54)¹⁾ richtiger durch 'mehr und mehr'. In diesem Sinne erscheint das Wort auch in S 7 *lata cu laku se dhammaniyame nyhatiyā va bhuye* 'von diesen (beiden) sind die Gesetzesverbote das Geringere, mehr (geschieht) durch die Anregung zum Nachdenken', *nyhatiyā va cu bhuye munisānam dhammatadhi tadhitā* 'durch die Anregung zum Nachdenken ist aber die Gesetzesförderung im höheren Maße unter den Leuten gefördert worden'. Mir erscheint es danach notwendig, *ese* auf *bhāge amne* zu beziehen und in *bhuyelāti*, *bhuyerati* ein Bahuvrīhi zu sehen mit der Bedeutung 'größere Freude bereitend' ²⁾ 'diese, (nämlich) die zweite Periode, bereitet dem göttergeliebten König Priyadarsin größere Freude'. Der König teilt sein Leben in zwei Abschnitte, in dem ersten genoß er die Freuden der Jagd und ähnlicher Vergnügungen in dem zweiten gewahren ihm höhere Befriedigung die Dharmayatrās. Ebenso wie *bhuyelāti* in K und *bhuyerati* in M läßt sich natürlich *bhūyeabhilāme* in Dh und *bhuyerati* in Sh auffassen. Der Übersetzer von G hat aber meiner Ansicht nach die Konstruktion des Satzes nicht verstanden und den Text, wie er es auch an anderen Stellen tut verändert. In G ist *bhāge amñe* offenbar Lokativ und *bhuyerati* kein Bahuvrīhi, sondern Karnadhāraya³⁾ 'Dies ist ein größeres Vergnügen für den göttergeliebten König Priyadarsin in (seiner) zweiten Periode'.

Der Schluß des neunten Felsenediktes liegt in zwei ganz verschiedenen Fassungen vor von denen nur die in K Sh M erscheinende zu Bemerkungen Anlaß gibt. Der Text lautet nach Buhler in K *imam katham it[] e hi vale magale samsayakye se hoti*⁴⁾ *[] siyā va tam aham nivatelyā siyā punā no hidalokike ca iase[] iyam punā dhammagale alūlkye[] hamce pi tam aham no nite ti hida aham*⁵⁾ *palata anantam punā paravati*⁶⁾ *[] hamce punā tam aham nivale ti hida tato ubhayesam*⁷⁾ *ladhe hoti hida cā se athe palatā cā anantam punnam pasavati tenā dhammagalenū*. Die erste Frage lautet in Sh *niutaspi va pana imam kesa*, in M *niutaspi va puna ima kesa* *iti*, im übrigen stimmen Sh und M im wesentlichen mit K überein.

Im Vorhergehenden wird der Unterschied auseinandergesetzt zwischen den Mangalas, die die Menschen gewöhnlich betreiben und dem Dharmamangala, d. h. der Befolgung des Dharma durch gebührendes Benehmen gegen Sklaven und Diener, Ehrerbietigkeit gegen ehrwürdige Personen

¹⁾ In der Übersetzung Lp Ind II S 469 hat er sich Senart angeschlossen 'in exchange for past pleasures'.

²⁾ Ähnlich wollte übrigens schon Burnouf die Worte zum Kompositum verbinden.

³⁾ Daß das Wort Kompositum ist, scheint mir aus dem Gebrauch der Stammform *bhūya* hervorzugehen.

⁴⁾ Ob *hoti* tlsteht, ist zweifelhaft.

⁵⁾ Schreibfehler für *atha*.

⁶⁾ Schreibfehler für *pasavati*.

⁷⁾ Vielleicht ist *ubhayenam* oder *ubhayānam* (für *ubhayānam* ?) zu lesen.

usw. Auf dieses Dharmamangala sollen sich die Leute gegenseitig hinweisen, indem sie sagen 'Dies ist (etwas) Gutes, dies muß als Mangala gemacht werden bis der Zweck erreicht ist'. Unmittelbar daran schließt sich unsere Stelle * [Die einfache Wendung, die in K zur Anknüpfung dient, macht keine Schwierigkeiten]. Den überleitenden Satz in Sh übersetzt Buhler *nirritā eva punar idam keśām*, 'auf welcher (Heilmittel) Gelingen (bezieht sich) aber dieses?' (Beitr. S. 179), 'to the success of which auspicious rites does this refer?' (Ep. Ind. II S. 469). Diese Erklärung ist sicherlich nicht richtig. Es handelt sich im folgenden nicht etwa um neue Mangalas wie man nach der Frage annehmen mußte sondern um die verschiedenen Wirkungen die die beiden vorhergenannten Arten von Mangalas haben [Es ist also zu übersetzen 'Für das Gelingen von welchen (Dingen) aber (ist) dies (nämlich das Mangala) da?' oder freier 'Was bewirkt aber dies Mangala?']. In der Antwort wird zunächst die Wirkung des gewöhnlichen Mangala beschrieben, dann die viel größere des Dharmamangala. Was das Mangala betrifft, das sich auf irdisches Glück bezieht, so ist es zweifelhaft. Vielleicht bewirkt es die gewünschte Sache vielleicht aber auch nicht, und (jedenfalls) bleibt es (in seiner Wirkung) auf das Diesseits beschränkt. Dies Dharmamangala aber ist an keine Zeit gebunden. Wenn es die gewünschte Sache im Diesseits nicht bewirkt so entsteht daraus (doch) unendliches religiöses Verdienst im Jenseits. Wenn es aber die gewünschte Sache im Diesseits bewirkt dann (findet) Erlangung von beiden (statt). Im Diesseits entsteht die gewünschte Sache und im Jenseits unendliches religiöses Verdienst infolge dieses Dharmamangala.

Im einzelnen bemerke ich dazu folgendes. *Nivṛta* (für *nirvṛta*) hat Buhler [sicherlich richtig] im Sinne von *nirvṛti* genommen so wie im Sanskrit *gata* für *gati*, *matu* für *mat* gebraucht wird. In der Sprache der Edikte ging diese Bildung von Nomina actionis wie es scheint weiter als im Sanskrit. Dem vorletzten Satz von K *tato ubhayasam ladhe hoti* entspricht in Sh *tato ubhayasa ladham bhōti* in M *tato ubhayasa ca ladhe hoti*. * Buhler Beitr. S. 180 will *ubhayasa* als Genitivus partitivus fassen 'von beiden etwas'. Ein solcher Genitiv dürfte aber sprachlich hier kaum zu recht fertigen sein und er paßt auch dem Sinne nach nicht. Es wird ja nachher ausdrücklich gesagt daß beide Zwecke vollständig erreicht werden. Wenn *ladhe*, *ladham* als Partizip genommen wird so ergibt sich noch eine andere Schwierigkeit in der Lesart von Sh *tato ubhayasa ladham bhōti iha ca so aṭho paratra ca anantam puṇam prasaṅgaḥ tena dharmamangalena*. Auch wenn man mit etwas veränderter Auffassung des Genitivs und nur Annahme eines Anacoluths übersetzen wollte 'dann ist von den beiden erlangt im Diesseits die gewünschte Sache und im Jenseits entsteht unendliches Verdienst durch dieses Dharmamangala' so mußte sich doch das Neutrum *ladham* auf das Maskulinum *so aṭho* beziehen¹⁾, was ich für nicht möglich

¹⁾ M hat die Endungen des östlichen Dialektes *ladhe aṭhre* die nichts entscheiden

halte Mir scheint daher, daß *ladhe*, *ladham* im Sinne von Sk *labdhā* stellt daß hinter *hoti* (*bhoti*) ein Punkt zu setzen ist, und daß *athe* (*atho*, *athre*) wie *punnam* (*puñam*, *punam*) das Subjekt zu *pasarati* (*prasarati*) ist¹⁾

[Dem *etrale* von Sh *atrale* von M entspricht in K *itale*, das danach die Bedeutung 'auf das Diesseits bezuglich' haben muß Buhler möchte *itale* mit Apabh. *etadu* zusammenbringen allein das ist ausgeschlossen, da *d* in dieser Zeit noch nicht als *l* erscheinen kann Da in K die Länge des *i* und *u* nicht bezeichnet wird so steht *itale* wahrscheinlich für *itale* und ist eine Weiterbildung von ved. *īrat*, das, wie Geldner, Rigveda in Auswahl I S 32 richtig gesehen hat, 'gegenwärtig', 'dieser hier' bedeutet Adjektiva die Zahl Zeit oder Ort bezeichnen werden im Prakrit uberaus häufig mit *l* Suffixen gebildet, vor allem auch von Adverbien, s. Pischel, Prakrit Grammatik § 593 So wird auch *ualla* Adjektivbildung von dem wie *tārat* *yarat* adverbial gebrauchten *īrat* sein, formell entspricht AMg *mahalla* von *mahat* Die Bedeutung von *ualla* wurde sich dann vollständig mit *etrale* decken]

In der Erklärung der Wörter *hidalokike ca vāse* stimme ich mit Senart überein Buhler der übersetzt 'aber es mag auch geschehen, daß (sie es) nicht tun und (erfolglos) in dieser Welt zurückbleiben'²⁾, hat den Punkt, auf den es ankommt trotz der richtigen Erklärung Senarts übersehen

Unklar ist mir auch warum Buhler in seiner letzten Ausgabe das *ti* in K *no nīsa* jiti nīvateti* Sh *nīvateti* M *na nīvateti nīvateti* als *ti* faßt, während er früher die Formen richtig als 3 Sing Pres betrachtete Auch in Sh *yadā puna tam aham na nīvate hi*³⁾ ist *nīvate* wohl nur Schreibfehler für *nīvateti* vgl. in demselben Edikt *ba* für *bahu dharmamgalena* für *dharmamagalena*

Endlich möchte ich noch darauf hinweisen daß *apaphale* in K Z 23 usw. unzweifelhaft auf Sk *atpaphalam* zurückgeht, nicht auf *apaphalam*, wie Senart und Buhler wollen Das ergibt sich wie Smith, Asoka² S 167 richtig gesehen hat, mit Sicherheit aus dem Gegensatz zu dem folgenden *mahaphale* *apaphale ca kho esse vāyā ca kho mahāphale ye dhammagale* (K) Der König bestreitet ja gar nicht daß die gewöhnlichen Mangalas

¹⁾ Buhler schwankt in seinen Auffassungen. Seite S 61 verbindet er *athe* mit *pasarati* Fp Ind II S 469 ergänzt er *ladhe* zu *athe* Daß *pasarati* (*prasarati*) ebenso wie *pasarati* (*prasarati*) in der Parallelstelle in F VI intransitiven Sinn hat zeigt schon der Zusatz *tend dhammagalena tend dhanu adāne* d und die F-setzung durch *bhavati* in G Ich kann daher der Übersetzung Buhlers Fp Ind II S 470 'produces for himself', nicht zustimmen *Pasarati* geht aber auch kaum auf Sk *prasāryate* zurück wie Buhl. r Beitr S 73 meint da wir dann in K *pasāryati* erwarten müßten, so klar ist eher Sk *prasarati* in intransitivem Sinne verwendet = Sk *prasayate*

²⁾ Ebenso V A Smith, Asoka² S 167 Die scheinbar abweichende Fassung von Sh erklärt sich sicherlich dadurch daß hinter *aya puna* das *no* ausgefallen ist *

³⁾ Vielleicht so

das Glück im Diesseits wirken können, und gibt ja ausdrücklich zu, daß man diese Mangalas machen müsse (*se katarī[ye*] cera kko mangale*), das Dharmamangala steht nur höher

In dem zwölften Felsenedikt machen die letzten Worte in dem Satz (G) *devānam piyo no tathā dānam va piyā va mamāñate yathā kīmti sāraraadhī asa sarvapāsādānam bahalā ca* Schwierigkeiten Kern (Jaart S 68) sah in *bahalā* (für *bahulā*) das Gegenteil des vorher erwähnten *lahulā ātpapāsamdapūjā va parapāsamdagarahā va no bhare apakaranamhi lahulā va asa tamhi tamhi pralarane* Wie *lahulā* ein Substantiv = Sk *lāghava* sein sollte, so sollte auch *bahalā* ein Substantiv = Sk *bahumāna* sein, er übersetzte demgemäß 'dat Devānampriya niet zozeer hecht aan liefdegaven of eerbetoen, als daaraan, dat alle secten in goeden naam en innerlijk gehalte mogen tocnemen en gecerbiedigd worden' Senart schließt sich dieser Auffassung völlig an 'que le [roi] cher aux Devas attache moins d'importance a l'aumone et au culte exterieur qu'au vœu de voir regner les doctrines essentielles et le respect de toutes les sectes' Buhler hat richtig erkannt daß *lahulā* Adjektiv ist, er übersetzt (Beitr S 78) 'Das Hochpreisen der eigenen Sekte oder das Schmahen fremder Sekten soll ohne Grund (gar)nicht vorkommen und (wenn es) aus dem einen oder dem anderen Grunde (gerechtfertigt ist), soll es mäßig sein' Entsprechend faßt er auch *bahulā* als Adjektiv auf 'Der Göttergehebo halt nicht soviel von Freigobigkeit und Ehrenbezeugung als wovon' (Davon) daß bei allen Sekten ein Wachsen des Kernes stattfinde, und (zwar) ein mächtiges' Nun scheint es mir allerdings vollkommen sicher daß *bahulā* nur Adjektiv sein kann es laßt sich aber nicht leugnen daß *bahulā ca* in dem Buhlerschen Sinne genommen ein stilistisch sehr auffälliger Zusatz ist Dazu kommt, daß die beiden Worte im Anfang des Ediktes wo der ganze Satz schon einmal gegeben ist fehlen *na tu tathā dānam va piyā va devānam piyo mamāñate yathā kīmti sāraraadhī asa sarvapāsādānam* Ich bin daher überzeugt daß auch an der zweiten Stelle der Satz mit *sarpapāsādānam* schließt und daß *bahulā* zu dem folgenden Satz gehört der dann lauten wurde *bahalā ca etāya athā¹⁾ vyapata dhammamahāmātā ca itihyakhamahāmātā ca vacabhūmikā ca añe ca nikāya* 'und viele sind zu diesem Zwecke tätig, die Dharmamahamātras und die Mahamātras, die die Frauen beaufsichtigen, und die Vacabhūmikas und andere Kollegen' Ähnlich heißt es S 7 *ete ca amne ca bahulā mukhā dānavasagasi vyāpatase mama cera devnam ca*

In dem zweiten Satz des dreizehnten Felsenediktes heist Buhler in K *diyadhamāte pāṇasatasahaṣe yetaphā apavudhe śatasahasamāte tata hate bahutāramtake vā mate* Für *yetaphā* steht in Sh *yetato* Buhler, Beitr S 85, betrachtet *yetaphā* als eine sehr starke Korruption von *etamhā, etasmāt* Sk *etad* zeigt aber in keinem Dialekt der Inschriften jemals den

¹⁾ Schreibfehler für *athāya*, siehe oben S 303, Anm 2

Vorschlag eines *y*, und es kann daher keinem Zweifel unterliegen, daß *ye taphā* und *ye tato* zu lesen ist '150000 Seelen waren es, die von dort fortgeschleppt wurden'.

Einen ähnlichen Fehler begeht Bühler in dem Satze *ayutam hi vyinamane etatā radham vā malane vā aparahe vā janasū [] se bādha redam-yamute gulumute cā derānam pyasū*. Für *etatā* bietet Sh *yetrā*. Natürlich ist, wie Senart schon gesehen hatte, *e tatā* und *ye tatra* zu lesen und der erste Satz als Relativsatz zu fassen¹⁾.

Auch in einem dritten Satz dieses Ediktes ist meines Erachtens die Konstruktion bisher verkannt. Er lautet nach Bühler in K *yesam vā pi samrīkṣtānam snehe aviprahne etānam mitasamthutasahāyanātīkya vyasane²⁾ pāpunāti [] tata se pi tānamera upaghōte hoti*, in Sh *yeṣa va pi samrīkṣtanam neho aviprahno etesa mitrasamstulasahāyāñātīka vasana prapūnati [] tatra tam pi tesa vo apagraho bhōti*, in M *yesam va pi samrīkṣtānam snehe aviprahne eta mitrasam*.³⁾ Nach Senart und Bühler sind das zwei Sätze. Bühler übersetzt die Version von Sh 'Or misfortune befalls the friends acquaintances, companions, and relatives of those who themselves are well protected but whose affection is undiminished. Then even that misfortune becomes an injury just for those unhurt ones'. Man sieht aber keinen Grund weshalb das Relativum hier durch das ungewöhnliche Pronomen *etatā* anstatt durch *tad* aufgenommen sein sollte, es ist daher sicherlich auch hier *e (= yat) tānam*, *e tesa*, *e ta* zu lesen, so daß der ganze Satz im Sk. lauten würde *yesām vāpi samrīkṣtānām* sneho 'viprahno yat tesām mitrasamstulasahāyāñātīkya vyasanam prāpūnanti tatra tad apitesam evopaghāto bhavati* 'oder wenn die Freunde, Bekannten, Genossen und Verwandten von denen die (selbst) wohl aufgehoben große Zuneigung fühlen bei einer solchen (Gelegenheit) Unglück erleiden, so ist auch das für eben diese eine Schädigung'.

Der Satz, der die Begründung der milden Maßregeln gegen die Waldbewohner enthält, lautet in Sh *icchatī hi devānam priyo sarvabhūtāna akṣatī samyamam samacariyam rabhasye*. Bühler übersetzt (Beitr. S. 196f) 'Denn der Göttergeliebte wünscht für alle Wesen Schonung, Selbstbeherrschung, Gerechtigkeit (und) Freudigkeit', indem er *rabhasye* = Sk. *rābhasyam* setzt, das nach Ujvaladatta zu Unādisūtra III, 117 *harsasya bhārah* bedeuten kann⁴⁾. Anstatt *rabhasye* hat K. *windwa* ti, G. *wīdhasyam* ca, 'Milde', in M fehlt das Wort. Nun kann natürlich *rabhasye* nicht ein Synonym von *mārdatam* sein, aber die 'Freudigkeit' paßt auch nicht in den Zusammenhang. *Akṣatī, samyamam, samacariyam* bezeichnen sämtlich

¹⁾ Siehe die Übersetzung oben S. 298.

²⁾ Nach der Phototypie wäre auch die Lesung *vyasanam* möglich.

³⁾ In G sind die in Betracht kommenden Worte nicht erhalten.

⁴⁾ *rabhaso vegaharṣyoh | tasya bhāro rābhasyam*. In der von Bühler angeführten Stelle Kṛtik 9, 3 kommt man mit der Bedeutung *vega* völlig aus.

ebenso wie *mādaṛam*, die Gefühle, die die königlichen Beamten gegen die Untertanen hegen sollen, unmöglich kann mit diesen die 'Freudigkeit' zusammengestellt werden, die doch nur die Stimmung der Untertanen bezeichnen könnte¹⁾ Dazu kommt eine grammatische Schwierigkeit *Rabhasiye* mußte Akk Sing eines Neutrums sein Eine solche Form auf *e* war aber dem nordwestlichen Dialekt sicherlich fremd und ihr Gebrauch wäre um so unbegreiflicher, als das Wort offenbar nicht aus der Vorlage in Ardhamāgadhī übernommen ist, sondern von dem Übersetzer selbst herrührt Mir scheint daraus hervorzugehen daß *rabhasiye* nicht Akkusativ, sondern Lokativ ist, der zu *samacarīyam* gehört und daß *rabhasiye* der Grundbedeutung von *rabhas* gemäß Gewalttätigkeit bedeutet 'denn der Göttergeheißte wünscht Nichtverletzung aller Wesen, Selbstbeherrschung und Unparteilichkeit bei (Fallen von) Gewalttätigkeit'

In dem siebenten Saulenedikt beschreibt der König seine Wohlfahrtseinrichtungen wie folgt *maḡesu pi me mḡohānī lopāpitānī chāyopagānī hoṣamī pasumunisānam ambaradīkya lopāpitā adhakoṣīkyaṇī pi me udupānānī khānāpāpitānī nimsidhiya* ca lālāpitā āpānānī me bahulānī tata tata lālāpitānī patibhogāye pasumunisānam* Nachdem Fleet (JRAS 1906, S 401ff) in überzeugender Weise gezeigt hat daß *adhakoṣīkyaṇī* nicht 'einen halben Krosa voneinander entfernt', sondern 'in Abständen von acht Krosas' bedeutet, enthält die Stelle nur noch ein unklares Wort *nimsidhiyā* Buhler Beitr S 280 meinte, es stünde für *nisidhiya* wie Pali *mahimsa* für *mahisa* und entsprache dem Wort *nisidhiyā* 'Wohnung', das sich in dem Kompositum *vasanisidhiya* in Dasalathas Inschriften findet Beide Wörter sind seiner Ansicht nach Vertreter des Sk *nisadyā* 'Sitz' 'Markthalle', aber aus dem Prasensstamm statt aus der Wurzel gebildet Diese Etymologie befriedigt aber keineswegs denn abgesehen von der auffallenden Nasalisierung in der ersten Silbe, bleibt die Zerebrahsierung und vor allem die Aspiration des *d* der Wurzel völlig unerklärt, hier Einfluß des vorausgehenden ursprünglichen *s* anzunehmen wie Buhler es tut, erscheint mir unmöglich Aber auch die Bedeutung die Buhler dem Wort zuschreibt, ist keineswegs gesichert In den Inschriften des Dasalatha bedeutet *vasanisidhiyā* natürlich 'Wohnung während der Regenzeit', hier soll nach Buhler *nimsidhiyā* ein Terminus für die öffentlichen Herbergen oder Serais sein, die sich an allen Straßen finden und häufig von wohlthätigen Leuten *dharmārtham* errichtet werden

Die richtige Erklärung des Wortes verdanke ich Herrn Helmer Smith, mit dem ich vor Jahren die Asoka Inschriften las Er fuhrte das Wort auf **niślīṣṭi* zurück und verwies auf die analogen Bildungen die Pischel,

¹⁾ In der englischen Übersetzung (Ep Ind II, S 471) ist das klare Verhältnis durch die unrichtige Übersetzung von *akṣati* noch mehr verwischt for the Beloved of the gods desires for all beings freedom from injury, self restraint, impartiality and joyfulness'

Grammatik der Prakrit Sprachen § 66, aus der Ardhamāgadhī anführt *sedhi, sedhiya, anusedhi, pasedhi, risedhi*. So erklärt sich die Nasalisierung ohne jede Schwierigkeit. Sie tritt nach Pischel § 74 sehr häufig vor Verbindungen von Konsonanten ein, von denen der eine ein Zischlaut ist, genau entsprechende Beispiele sind M *amsu* = Sk *aśru*, AMg *mamsu* = Sk *śmaśru*, AMg M *tamsa* = Sk *tryasra*. Die Erweichung des *th* zu *dh* ist genau die gleiche wie in *adhakosilyāni* aus Sk **astakrothlāni* und entspricht der des *tt* zu *dd* in *ambūtadilyā*¹⁾ aus Sk **āmrvārtiklāh*. Was die Bedeutung betrifft, so ist zu beachten, daß, wie Pischel a a O bemerkt, AMg *sedhi* von den Kommentatoren durchweg mit *śreni* erklärt wird. *Nimsidhiyā* entspricht so einem Sk *nīśrayani, nīśreni*²⁾, das seit dem Śatapathabrahmana in der Bedeutung 'Leiter', 'Treppe' belegt ist. Das Wort paßt vortrefflich in den Zusammenhang. Aśoka hat alle acht *śrośas* entweder Brunnen (*udupānas*) graben lassen, oder da, wo die Straße an einem Flusse entlang oder über ein Gewässer fuhrte, Treppen, die zum Wasser hinabführten bauen lassen. Daß das der Sinn der Worte ist, beweist das *ca*, durch das die beiden Sätze *adhakosilyāni pi me udupānāni kḥānāpāpitāni* und *nimsidhiyā kālāpitā* zur Einheit verbunden werden. Das Richtige hat übrigens Kern schon vor mehr als 30 Jahren gesehen, in seinem Buddhismus, Bd II, S 385, sagt er in der Analyse des Ediktes, der König hatte 'alle halbe Kos voneinander Brunnen graben und Treppen (um zu dem Wasser hinunterzusteigen) machen lassen'.

In demselben Edikt wird von den Almosemiers des Königs gesagt *sarasi ca me olodhanasi te bahuvridhena ā[llā]lena tāni tāni tuthāyatanāni pati[pādayanti] hida ceva disāsu ca*³⁾. Kern bemerkt in seiner Analyse des Ediktes a a O S 386, der König sage, sowohl die Aufseher als andere Personen waren mit der Austeilung von Liebesgaben beauftragt, in der Weise daß sie sowohl dem König als auch seinen Gemahlinnen jede günstige Gelegenheit zu melden hatten, Wohltätigkeit, sei es in der Hauptstadt oder in der Provinz, zu üben. Im Anschluß daran übersetzt Bühler 'Und in meinem ganzen Harem [lehren] sie in dieser und jener Weise verschiedene Wege zur Befriedigung'⁴⁾ sowohl hier (in Pāṭaliputra) als in der Ferne. *Tuthāyatanāni* soll Sk *tustiyayatanāni* sein 'Wege oder Mittel zur Befriedigung', 'günstige Gelegenheiten zur Wohltätigkeit', welche dem Geber und dem Empfänger Befriedigung verursachen (Beitr S 281). Allein *āyatana* kann doch unmöglich 'Weg oder Mittel', 'Gelegenheit',

¹⁾ Auch in dem Edikt der Königin, I A XIX, S 126

²⁾ Falsche Schreibungen sind *nīśrayani, nīśrayini, nīśreyani, nīśreni, nīśreṇi*

³⁾ Die Ergänzungen rühren von Senart her. Statt *pati[pādayanti]* wäre auch *pati[vedayanti]* möglich, das F VI belegt ist.

⁴⁾ In der englischen Übersetzung "they [point out] in various ways the manifold sources of contentment."

'source' bedeuten. Es ist 'Standort', 'Statte', übertragen 'der Gegenstand auf den sich etwas bezieht'¹⁾ Für das erste Wort des Kompositums verweise ich auf Mallinātha zu Kīrātārj 1, 26. Hier heißt es daß der Spion *āttasatkriyā*, nachdem er seine Belohnung empfangen hatte, fortging. Mallinātha erklärt *āttasatkriyā* durch *grhītapārtosika* und führt zur Erläuterung eine Stelle aus dem Nītvākya-mṛta an: *tustadanam eva cārāṇām hi cetanam | te hi tallobhāt svamīkāryeṣu atīta tiarayaṇte*, 'denn der Lohn der Spione ist die Verleihung eines (gelegentlich) Gnadengeschenk'. Denn diese sind aus Verlangen danach in den Angelegenheiten der Könige eifrig. Ebenso sind sicher auch unter den *tuthāyatanaṃ* die 'Gegenstände der Belohnung' zu verstehen, d. h. die Personen die würdig sind gelegentlich Gnadengeschenke zu empfangen.

Aber auch formell bedarf Buhlers Erklärung noch der Berichtigung. Ein sicheres Beispiel für die Behandlung der Verbindung *sty* in dem Dialekt der Saulenedikte fehlt allerdings, da aber sonst in den Verbindungen eines Konsonanten mit *y* meist ein *s* eingeschoben wird sollten wir als Fortsetzer eines *tustāyatana* eher *tuthiyāyatana* als *tuthāyatana* erwarten. Ich möchte daher *tuthāyatana* lieber auf *tustāyatana* zurückführen und in *tusta* ein Äquivalent für Sk. *tusti* sehen so wie in den Edikten *ladha* für Sk. *labdhi* gebraucht wird²⁾. Vielleicht findet sich *tusta* in genau der selben Bedeutung wie in unserer Stelle auch im Kautilyaśāstra. Als Dinge die der als Asket verkleidete Spion um sein Ansehen zu lieben prophezeien soll werden dort (S. 19) aufgezählt: *alpalābham agnīdāham corabhayam dūṣyavadham tustadānam videsapratiribhūjanam idam adya kṛva bhariyatidam vā rāja kariyatiti*. Nach dem ganzen Zusammenhang kann *tustadanam* hier kaum das Geben an die Zufriedenen³⁾ bedeuten sondern muß dasselbe bezeichnen wie das *tustidanam* in der aus dem Nītvākya-mṛta angeführten Stelle.

Der Abschnitt über die Gabenverteilung schließt: *dulokānam ṛi ca me kate amnānam ca derikumālānam ime danavāsagesu vyūpatā hohanti ti dharmūpadānathāye dharmānupatipataye esa hi dharmūpadāne dharmānupatipati ca yūṣyam dayā dāne saṁsoca madate sudhate ca lokasa heram vadhisati ti*. Buhler hat die Konstruktion des letzten Satzes durchaus mißverstanden wenn er übersetzt: 'Denn das sind edle Taten nach dem Gesetz und das ist der Gehorsam gegen das Gesetz wodurch Barunherzigkeit, Freigebigkeit, Wahrhaftigkeit, Reinheit, Sanftmut und Heiligkeit so unter den Menschen wachsen'. *Heraṁ* 'so' soll bedeuten 'in der vom

¹⁾ Vgl. *kāśyapata* 'Gegenstand des Geliebten', im kl. meru I W.

²⁾ Siehe oben S. 327.

³⁾ An andren Stellen kommt *tusta* auch als Adj. klav. in der Bedeutung 'zufrieden' (Mabuchi zu Pāṇ. 3. 2. 188) im Kautilya vor z. B. S. 23: *tesam mundaṣa tulitvā jandā tustā tustā itam vādāh | tustān lāhāṇa pūjāṇi | atustāna (Ausg. atustā) tustāhetas t pūjāna bhinnā ca pūjāṇaṇi*.

König gewünschten Weise' Die Wörter *yā vyam* bis *sādhate ca* sind aber natürlich nur die genauere Ausführung des vorausgehenden *dharmāpadāne dharmapātipate ca*, und *hetam* bezieht sich auf die vorhergenannten Anordnungen des Königs, wie Senart schon richtig gesehen hatte. Es ist also zu übersetzen 'Denn so wird das Gesetzesheldentum und diese Gesetzeserfüllung nämlich Barmherzigkeit usw., in der Welt wachsen'.

Zu den schwierigsten Edikten gehört das erste Separatedikt von Dhauli und Jaugada. Mir scheint, daß es in wesentlichen Punkten bisher nicht richtig verstanden ist, und wenn ich auch einige Stellen nicht zu erklären vermag¹⁾ so glaube ich doch an anderen eine befriedigendere Übersetzung bieten zu können als meine Vorgänger. Das Edikt ist an die *mahāmāta nagalavyohālakas* von Tosālī und Samāpī gerichtet. Diese *nagala vyohālakas* sind sicherlich dieselben Beamten wie die *pauravyārahārikas*, die Kautilya's *āstra* S 20, erwähnt werden. Nach Senart und Bühler sind es Magistratsbeamte, Senart übersetzt (I A XIX, S 95) 'the officers in charge of the administration of the city', Bühler (Buddh Stupas, S 129) 'the officials the administrators of the town'. Aber Kern (Jaartell S 104, JRAS NS XII, S 390) versteht darunter Richter 'the magistrates who are entrusted with the administration of justice in the city'. Ich habe schon oben S 302 bemerkt, daß *vyohāla* in S 4 'Gerichtsverfahren' bedeute und daß daher auch *nagalavyohālakas* nur die 'Stadtrichter' sein könnten. Dazu stimmt auch der Inhalt des Ediktes, dessen einziger Zweck ist väterliche Milde gegen alle zu empfehlen, die sich irgendwie gegen das Gesetz vergangen haben. Sollten also die *Nagalavyohālakas* neben ihren richterlichen Funktionen noch eine administrative Tätigkeit ausgeübt haben, so ist in dem Edikt jedenfalls nicht davon die Rede.

Den Satz *tuphe (J phe) hi bahūsu panaśahasu āyatā pana (J āyata panayam) gachema sumumsānam* übersetzt Senart 'for ye have been set

¹⁾ Dahin gehört zum Beispiel der Satz *duāhale hi imasa (J etasa) kammasa me (J sa me) kute mantatike*. Daß Senarts und Bühlers Erklärungen nicht befriedigen, hat schon Franke, GN 1895 S 537f., bemerkt, aber was er selbst vorschlägt, ist unhaltbar. *Duāhale* soll nach ihm 'schlecht vollbringend' bedeuten, da *āhara* nach dem PW im Vbh 'Zustandebringung', 'Vollbringung' heißt. Im PW steht aber unter *nāra* 'Zustandebringung, Vollbringung (eines Opfers)' *rājasyo durāharah* Vbh 2 664. Es liegt also auch hier nur eine Ableitung von *āhr* in der ganz gewöhnlichen Bedeutung 'dem Opfer' darbringen vor, wie mit der von Franke postulierten gar nichts zu tun hat. Weiter aber soll *duāhale* Lok. Sing. sein 'Denn woher sollte mir eine Vorliebe (*mantatike*) kommen für einen, der diese Aufgabe schlecht ausführt?' Es gibt aber keinen Lokativ auf -e in dem ostlichen Dialekt, wie schon Senart in seinen Noten gerade an dieser Stelle gegenüber einer Erklärung Kerns bemerkt hatte. Recht hat Franke sicherlich, wenn er bestreitet, daß *kute* aus Sk. *kṛta* entstanden sein könne. In einigen Fällen hat Bühler seltsamerweise die zweifellos richtigen Erklärungen seiner Vorgänger ignoriert. Die Formen *pahredayalam*, *alabheham* usw. waren zum Beispiel schon von Kern als I Sing. Opt. erkannt und die Konstruktion der mit *am āchi dakhāmi hālam* und *attā payāye rāhāmi hālam* beginnenden Sätze war längst von Senart richtig erklärt worden.

lecha va ekapulise nati¹⁾ etam se pi desam no saram [] dekhata²⁾ hi
 tuphe etam surhita pi nati [] iyam ekapulise pi athi ye bamdhanam va
 palikilesam va papunati [] tata hoti³⁾ akasmā tena bamdhanamtika amne
 ca bahujane⁴⁾ dariye dukhigati⁵⁾ [] tata ichitaraye tuphehi kimiti majham
 patipadayema hi J no ca tuphe etam⁶⁾ papunātha āragamake⁷⁾ iyam athe⁸⁾
 [] lecha ekapulise pi manati⁹⁾ se pi desam no¹⁰⁾ saram [] dakhatha hi tuphe
 hisurita¹¹⁾ pi bahuka¹²⁾ [] athi¹³⁾ ye eti¹⁴⁾ ekamunise bamdhanam palikilesam
 hi¹⁵⁾ papunati [] tata hoti¹⁶⁾ akasma tena bamdhanamtika¹⁷⁾ ca rage
 bahuke vedayati¹⁸⁾ [] tata tuphehi ichitaye¹⁹⁾ kimiti majham patipādayema

Senart läßt den ersten Satz mit āragamake schließen und verbessert
 athe oder atha aha wie er liest zu athi weiter einen Parallelismus zwischen
 dem Satz iyam athi lecha va ekapulise manati etam und dem folgenden
 Satz iyam ekapulise pi athi ye bamdhanam va palikilesam va papunati zu
 erkennen glaubt. So kommt er zu der Übersetzung 'Now in this matter,
 ye have not attained to all the results which are obtainable'. Ich nehme
 zunächst an der Änderung zu athi Anstoß weil sie die Annahme eines
 Fehlers in beiden Versionen voraussetzt. Aber auch der so zustande kom-
 mende Satz iyam athi lecha va ekapulise manati etam ist nicht richtig, der
 angebliche Parallelismus zeigt daß vor dem manati dann noch ein ye stehen
 mußte.

Buhler übersetzt: But you do not understand all that the sense of
 these words implies. Er bringt papunatha mit dem papuneru papuneyu
 zusammen das dreimal in Sep II vorkommt und er hat damit sicherlich
 das Richtige getroffen. Nur glaube ich daß die Bedeutung von papunati
 nicht verstehen einsehen sondern vernehmen erfahren ist. Nicht nur
 läßt sich die letztere Bedeutung aus der Grundbedeutung des Wortes
 leichter herleiten sie paßt auch in Sep II besser in den Zusammenhang.
 Dort sagt der König sein Wunsch in bezug auf die Grenzvölker sei (J)
 papuneyu laja heram ichati anuragana hieyu usw. Da das Edikt nicht an
 die Grenzvölker selbst gerichtet ist sondern Anweisungen an die Beamten
 über die Grenzvölker enthält so liegt es nahe zu übersetzen sie sollen
 erfahren daß der Wunsch des Königs ist daß sie unbesorgt seien usw.²⁰⁾
 Auch die Bedeutung von aragamaka ist danach etwas zu modifizieren.
 Buhler stellt gamaka zum Kausativ gamayati wogegen sich selbstverstand-
 lich an und für sich nichts einwenden läßt. Ebenso gut kann aber doch la-
 hier das Svarthikasuffix sein das an āragama angefügt ist dann wurde

1) S manati

4) S hujane

7) S āragamake

10) S p s r M

13) Mit S pi zu lesen

16) S vedayati

19) Al nicht an den be- ten an-eren St-ten

2) S dekhate

5) S dukhigati

8) S atha

11) S bahuka

14) S eti

17) S ichitaye

20) S nur bamdha

3) S hota

6) S no-etai, fel it

9) S manati

12) S athi

15) S ne

18) Li s eta

19) S ichitaye

ārāgamaka 'wie weit gehend', d. h. 'wie weit Anwendung findend', 'wie weit befolgt' sein. Daß *iyam athe* sich wie *etasi athasi* im Vorhergehenden auf den Wunsch des Königs bezieht, alle Untertanen wie seine Kinder behandelt zu sehen, hat schon Buhler bemerkt. Der Satz wurde also zu übersetzen sein 'Und ihr erfahrt (J fugt hinzu dies) nicht, wie weit diese Sache befolgt wird'. Um den Sinn des Satzes zu verstehen, müssen wir uns klarmachen, welche Stellung die Nagalaviyohālakas einnehmen. Es heißt nachher, daß sie Sorge tragen sollen, daß die Stadter nicht grundloser *palibodha* oder grundloser *palikilesa* treffe. Daß *palibodha* Fesselung bedeutet, glaube ich oben gezeigt zu haben, die Bedeutung von *palikilesa* steht nicht fest. Senart gibt es durch 'torture' wieder, Buhler faßt es (Beitr. S. 137f.) als 'Unbill, Scherereien, Bedrückung' auf. Daß das nicht richtig sein kann, zeigt die Spezialisierung durch *akasmā*, Bedrückung wurde stets *akasmā* sein. Die Zusammenstellung von *palikilesa* mit *bam dhana* (*bamdhanam vā palikilesam vā Dh*) in Sep. I beweist vielmehr, daß *palikilesa* eine Strafe war, die von einer staatlich anerkannten Autorität verhängt wurde. Ich halte daher die Auffassung Senarts für richtig. Wenn die Nagalaviyohālakas ungerechte Fesselung und Tortur verhindern sollen, so können sie nur höhere Beamte gewesen sein, die die Verfügungen und Entscheidungen der niederen Gerichtshöfe zu revidieren hatten. Sie sind also ganz ähnliche Beamte wie die *Lajjūkas*, was schon daraus hervorgeht, daß sie das Beiwort *bahūsu pāna(sata)sahasesu āyatā* mit jenen teilen. Nur die Bezirke der beiden sind verschieden. Die Nagalaviyohālakas üben die oberste Gerichtsbarkeit in der Stadt aus, die *Lajjūkas* in der Provinz. Natürlich ist daher auch der Wirkungskreis der Nagalaviyohālakas beschränkter, sie haben für viele tausend die *Lajjūkas* für viele hundert tausend Seelen zu sorgen. Ich verstehe daher den Satz dahin, daß der König den Nagalaviyohālakas den Vorwurf macht, sie ermittelten nicht, wie weit seine humanen Absichten von den niederen Gerichtshöfen bei ihren Entscheidungen befolgt wurden.

Senart fährt fort: 'There is such and such an individual who attendeth to such and such of my orders but not to all. Watch ye him and may the moral duties be well defined'. Für unmöglich halte ich hier die Übersetzung von *desam*. Ganz abgesehen davon, daß man nicht einsieht, was mit 'diesem Befehl'¹⁾ gemeint sein kann, da von einem Befehl bisher gar keine Rede gewesen ist, könnte der Senartsche Sinn im Text doch nur durch die Worte *etam desam se pi no saram* ausgedrückt sein. Unverständlich ist mir auch, wie *dekhatta*, *dakhatta* zu der Bedeutung 'überwachen' kommen sollte. Das *hi* hinter *dekhatta* wird außerdem ganz außer acht gelassen. Zu *surahitā pi niti* wird ein *siyā* im Sinne von 'es möge sein' ergänzt, was mir wiederum nahezu unmöglich erscheint. Die Lesung von J wird als unverständlich bezeichnet. Für den der die oben vorgetragene

¹⁾ Denn das ist doch die wörtliche Übersetzung

Auffassung des vorausgehenden Satzes für richtig halt, ist schließlich die ganze Übersetzung der Stelle schon deshalb unannehmbar, weil jeder Gedankenzusammenhang fehlen würde. Buhler übersetzt 'Some single private individual understands it, at least a portion, if not the whole. Look then to this meaning of my words, the maxims of good government, too, are well determined and teach the same lesson'. Richtig ist hier sicherlich die Wiedergabe von *desam* durch Teil, in demselben Sinne steht das Wort in F V *e keta desam pi hupaysati se dulatam kachati* (Dh). Im übrigen kann ich aber auch der Auffassung Buhlers nicht beistimmen. Nach Buhler soll der mit *lecha va* beginnende Satz ein parenthetischer Zusatz sein, der König wolle sagen, daß ein Privatmann mit seinem beschränkten Untertanenverstand des mitunter, wenn nicht ganz doch teilweise einsehe, also kluger sei als die regierenden Herren. Ich muß gestehen, daß mir eine solche Äußerung von vornherein recht unwahrscheinlich dünkt, was gehen denn den Privatmann die Instruktionen des Königs an seine Beamten an? Auch der Sinn des folgenden kann nicht richtig wiedergegeben sein. Tur den Gebrauch von *hi* im Sinne von 'doch', 'then', fehlt jeder Anhaltspunkt in der Sprache der Edikte, und daß sich der König zu seiner Befertigung auf die *Niti* berufen sollte die eher im Gegensatz zu seinem *Dharma* steht ist mir wiederum äußerst unwahrscheinlich. Dazu kommt, daß der Hauptgedanke daß die *Niti* mit des Königs Ansichten übereinstimme, erst von Buhler in den Satz hineininterpretiert wird und im Text selbst mit keinem Wort angedeutet ist. Der Grundfehler Buhlers wie Senarts liegt aber meines Erachtens in der Deutung von *ekapulise* als 'Privatmann'. *Pulisa* bedeutet in den Edikten niemals 'Mensch' — das ist *mumisa* —, sondern stets 'Beamter' im allgemeinsten Sinne. S 1 *pulisā pi ca me ulasā cā gerayā ca majhima cā*, S 4 *pulisani pi me chamdamnāni paticalisanti*, S 7 *[pul]isā pi bahune janasi āyatu*. Es kann daher auch *ekapulise* hier nur bedeuten 'ein einzelner Beamter'. Von dem auf *ekapulise* folgenden Wort ist in Dh nur *nāti* zu erkennen, in J ist *p nati* sicher. Man sollte nach dem ganzen Zusammenhang *papunati* erwarten, sollte diese Lesung nach dem Abklatsch wirklich unmöglich sein so wurde ich immer noch eher in Dh *jānati* in J *pi jānati* lesen als das formell wie der Bedeutung nach ganz unwahrscheinliche *manati*. Der Sinn wurde in beiden Fällen der gleiche sein da natürlich auch *papunati* dieselbe Bedeutung haben mußte wie das unmittelbar vorhergehende *papunātha* 'Ein einzelner Beamter erfährt davon aber auch der nur einen Teil, nicht alles'. Der *ekapulisa* ist natürlich in diesem Falle ein einzelner von den *Nagalaviyohālakas*.

Daß der folgende Satz die Begründung dieses Satzes bringt, scheint mir mit Sicherheit aus dem *hi* hervorzugehen. Die Wörter *surahitā pi niti* in Dh können nur ein abhängiger Fragesatz sein, hinter dem das *hi* wie so häufig fehlt. Aus dem ganzen Zusammenhang geht ferner hervor, daß die *niti* hier nicht, wie Buhler meint, die *rājaniti*, sondern die *dandaniti* ist.

Setzen wir nun zunächst einmal in Dh für *dekhata* das *dakhatha* von J ein, so ergibt sich der Sinn 'Denn ihr richtet euer Augenmerk (nur) darauf Ist auch das Strafrecht wohl angewendet?' In dem Text von J ist sicherlich eine Änderung nötig. Man muß entweder mit Senart und Bühler die *akaras* *hi* und *su* umstellen oder das *hi* streichen. Für den Sinn bleibt es sich ziemlich gleich ob man *surihitā* oder *suritā* liest 'Denn ihr richtet euer Augenmerk (nur darauf) Ist auch die große Menge wohl aufgehoben?' (oder Geht es auch der großen Menge gut?). In Dh wird also der Mangel an Interesse an der Durchführung der humanen Bestrebungen des Königs damit begründet, daß die *Nagārvijohalikas* als Berufsrichter stets geneigt sind nur die rein juristischen Fragen zu prüfen, in J wird ihnen vorgeworfen, daß sie sich um das Schicksal des einzelnen überhaupt zu wenig kümmern.*

Formell bereitet das *dekhata* von Dh Schwierigkeiten. Es kann nicht mit dem *dakhatha* von J auf gleicher Stufe stehen, da dann die Endung *ta* unerklärlich sein würde. Daß es 2. Plur. Imperat. sein sollte ist meines Erachtens durch den Sinn ausgeschlossen. Auch ist es ganz unwahrscheinlich, daß die Form noch die alte Endung *ta* bewahrt haben sollte, da diese weder im Pali noch in irgendeinem anderen Prakrit Dialekt erscheint und in S 7 und in der Śhrasam Inschrift überdies die Imperativformen *paṭiyō vadātha* und *likhāpayatha* (*yāthā*) vorliegen. Ebenso wenig kann *dekhata* 3. Sing. Imperf. Pass. sein, auch für diese Form wäre nach dem Pali die Endung *tha* zu erwarten und die Edikte selbst bieten die Formen *radhithā* (S 7) *huthā* (S 7) *nikhamithā* (F VIII K). Außerdem mußte nach Analogie von *alabhyaṣu* *alabhyamti* *alabhyasanti* (F I Dh J K) *khāḍiyati* (S 5) *nilakhiyati* (S 5) der Passivcharakter als *ty* erscheinen und schließlich wurde das Präteritum auch dem Sinne nach nicht recht passen. Ich glaube daher, daß *dekhata* oder *dekhate* wie Senart liest, überhaupt kein Verbum finitum sondern eine Nominalbildung ist wie die vedischen Formen *darśata* *paśyata* *yajata* usw.¹⁾ die entweder passivische oder gerundive Bedeutung haben. Diese Erklärung paßt auch für *dekhata* in Dh 7 14. Allerdings zwingt sie zu der Annahme, daß in unserer Stelle *tuphe* den Gen. oder Instr. vertritt²⁾ oder was mir wahrscheinlicher ist, daß *tuphe* Schreibfehler für *tuphehi* ist.³⁾ Die genauere Übersetzung von Dh würde also lauten: 'Denn von euch wird (nur) dies untersucht. Ist auch das Strafrecht wohl angewendet?'.

¹⁾ Whitney, Sanskrit Grammar § 1176c.

²⁾ Unmöglich wäre das nicht, da Dh *tuphe* nicht nur als Nom. sondern auch als Akk. verwendet, während in J der Akk. *tuphehi* lautet.

³⁾ So wird sich auch der merkwürdige Wechsel im Stammvokal erklären. Allerdings finden sich in S 3 die Präsensformen *dekhate* *dekhanti* in den Separat-Edikten steht aber in Dh wie in J zweimal *dikhāmi* und es wäre doch seltsam, wenn in ein und derselben Inschrift der Präsensstamm bald *dikhā*, bald *dekhā* lauten sollte.

Auch in der Erklärung der folgenden Satze kann ich weder Senart noch Bühler beipflichten. Senart übersetzt 'There is such and such an individual who is sentenced to prison or to torture. Be ye there to put an end to an imprisonment, if it hath been ordered for no sufficient cause. Again, there are many people who suffer (Dh acts of violence). In their case also, must ye desire to set every one on the Good Way'. Senart liest *hota* anstatt *hoti*, das *ti* ist aber in Dh ganz deutlich. Außerdem müßte die 2. Plur. in J jedenfalls *hotā* lauten. Ganz unstatthaft erscheint mir weiter die Änderung des in beiden Versionen dastehenden *alasmā tena* zu *alasmātana*. *Davīye* in Dh soll falsche Lesung oder Synonymum von *davīye* sein, mir erscheint beides ebenso unwahrscheinlich wie die Bedeutung 'Gewalttat', die Senart für das Wort annimmt. Am allerwenigsten befriedigt die Erklärung des letzten Satzes. *Majhān* soll Nom. Plur. des Pronomens der ersten Person sein. Eine solche Form kommt aber in keinem Prakrit Dialekt vor, dagegen ist der Nom. *maye* in Sep II belegt. Das Pronomen wäre überdies hier ganz überflüssig, während andererseits das Objekt zu *patipadayema*, *patipalayema* fehlen würde. Die Ergänzung 'every one' ist ganz willkürlich. Und schließlich wird dem *patipādayemā* ein ganz anderer Sinn untergelegt als im Anfang des Ediktes, wo dasselbe Wort mit 'to cause to be practised' übersetzt wird. Buhlers Übersetzung lautet 'It happens that such a single private individual undergoes either imprisonment or other serious trouble. Then that trouble, which ends with imprisonment, falls upon him without any cause, and the other multitude is deeply sorry for him. In such a case you ought to desire — what? May we act justly'. Die beiden ersten Satze sollen nach Bühler denselben Gedanken ausdrücken und ein Beispiel für die Asoka eigene Breitspurigkeit sein. Ich glaube nicht, daß wir das Recht haben, dem König hier diesen Vorwurf zu machen. Buhlers Übersetzung des zweiten Satzes scheitert schon an dem *tena*, das er selbst als befremdlich bezeichnet. Er erklärt es durch Ellipse von *pattam* (*prāptam*). Ich muß aber bestreiten, daß sich Asoka solche Ellipsen erlaubt, wo man sie angenommen hat, hegt überall ein Mißverständnis des Textes vor. Aber auch im einzelnen halte ich Buhlers Erklärung fast in allen Punkten für unrichtig. Über *patikilesa* habe ich schon oben S. 337, gesprochen. Was *pāpunāti* betrifft, so halte ich jede Deutung für unrichtig, die in dem Wort einen anderen Sinn sucht als in dem vorausgehenden *pāpunatha*. *Bamdhanaṁtika* könnte gewiß an und für sich 'das was mit Gefangnis endet' sein, wie man auch im Sk. von einem *maranāntika roga*, einer 'mit dem Tode endigenden Krankheit', spricht. Aber Mbh. I, 20, 13 findet sich der Ausdruck *prānāntiko dandaḥ*, der natürlich nur bedeuten kann 'die auf *prānanta* bezügliche Strafe', die 'Todesstrafe'. Ebenso ist offenbar *bamdhanaṁtika* aufzufassen und da das Wort hier substantivisch gebraucht sein muß, so kann es meiner Ansicht nach nur 'die auf die Beendigung der Gefangenschaft bezügliche

Verordnung' oder, kurzer ausgedrückt, 'die Aufhebung der Haft' bedeuten¹⁾ *davye* und *mayham* sind sicherlich richtig von Buhler im Anschluß an Kern (JRAS N S XII 388) als Vertreter von Sk *davyas* und *madhyam* erklärt worden, warum sollten dann aber die Wörter nicht auch die gewöhnliche Bedeutung 'noch weiter', 'noch länger'²⁾ und 'das Mittlere' haben? Ich übersetze demgemäß wörtlich 'Da ist auch ein einzelner Beamter, der von Gefangnis oder Tortur erfährt. In diesem Falle findet ohne Grund durch ihn die Aufhebung der Haft statt, die andere große Menge aber leidet noch weiter. In dieser Sache muß ihr den Wunsch haben, Mogen wir das Mittlere ausführen.' Der König hat zuerst den Fall hervorgehoben, daß ein Beamter sich nicht genügend darum kummere, ob die königlichen Absichten befolgt werden, jetzt bespricht er den Fall, daß ein Beamter zu weit geht und ohne genügenden Grund einen Verbrecher begnadigt, während andere, die vielleicht einen größeren Anspruch auf Gnade haben, noch weiter im Gefangnis schmachten. Daher empfiehlt er den Stadtrichtern zum Schluß, den mittleren Weg zu gehen.

Das *elamunise*, das in J das *elapulise* von Dh vertritt, laßt sich natürlich als der weitere Begriff verstehen, der 'einzelne' schließt den 'einzelnen Beamten' ein. Wahrscheinlicher ist es aber doch, daß es einfach ein Fehler für *elapulise* ist, wenn man nicht etwa gar annehmen will, daß der Schreiber den Satz *elapulise bamdhanam vā palikilesam vā pāpunāti* falsch verstand und deswegen ahanderte.

Der folgende Abschnitt über die Fehler vor denen sich der Beamte hüten muß, schließt in Dh *etasa ca sarasa mūle anāsulope atulana ca nityam*, in J *sarasa ca iyam mūle anāsulope atulanā ca niti*. Daß Senarts Übersetzung von *niti* (*niti*) durch 'moral training' nicht richtig sein kann, ergibt sich schon daraus, daß diese Bedeutung weder zu *atulanā* noch zu *anāsulope* paßt, für das Morris, Grierson und Buhler³⁾ die Bedeutung 'Freiheit von Jahzorn' festgestellt haben⁴⁾. Aber auch Buhlers Wiedergabe des Wortes durch 'maxims of government' kann ich nicht gutheißen, da *niti* hier natürlich dieselbe Bedeutung haben muß wie vorher. Ich übersetze 'Die Wurzel aber von alledem ist (J Dies aber ist die Wurzel von allem) Freiheit von Jahzorn und Nichtubereilung in der Verhängung von Strafen'. Man wird ohne weiteres erkennen, wie viel besser die Warnung

¹⁾ Ganz ebenso ist der Ausdruck *lojavacanika* in Sep II J gebildet. Er ist 'das mit dem Wort des Königs zusammenhängende Verordnungs', der 'persönliche Erlaß des Königs'.

²⁾ Buhler kommt zu seiner Übersetzung, weil er *bahule* in J als Variante von *davye* betrachtet, aber *vage bahule* entspricht doch offenbar dem *bahujane* von Dh.

³⁾ Siehe Beitr. S. 297.

⁴⁾ Senart verbindet allerdings *nityam* nur mit *atulanā*, was wenig wahrscheinlich ist, und gibt *atulanā* mit 'perseverance' wieder. Da er aber vorher selbst sagt, daß *tulanā*, Sk *trāraṇā*, 'hurry' sei, so kann doch auch *atulanā* nur 'Nichtubereilung' sein.

vor Julizorn und Übereilung für den Richter paßt als für den Verwaltungsbeamten

An die Ermahnung zu angestrebter Tätigkeit schließen sich die schwierigen Satze *Dh heiammera e dalkhiye taphāka tena ratariye amnam ne dekhata heram ca heram ca devānam piyasa anusathi, J nitiyam e ie del hey¹⁾ amna ne nyhapetariye heram heram ca devānam piyasa anusathi ** Senart übersetzt 'So also it is with the supervision which ye should exercise For this reason I command ye — Consider ye my orders (J ye must call attention to my orders) [saying] such and such are the instructions of the king dear unto the Devas' Im wesentlichen stimmt Buhlers Übersetzung damit überein 'Even thus it is with respect to the affairs which you have to decide Hence it is necessary for me to tell you 'Pay attention to my orders' Such, even such, are the instructions of the beloved of the gods' Senart wie Buhler beziehen also *ne* auf den König, was ich für ausgeschlossen halte, da Aśoka weder in diesem Edikt noch sonst irgendwo von sich selbst anders als in der ersten Person des Singulars redet. Beide setzen ferner *Dh amnam J amna* gleich Sk *āyām* bzw. *āyā*. Aber in dem ganzen Edikt ist doch nirgends von einem 'Befehl' des Königs die Rede. Der König bezeichnet den Erlaß im Anfang selbst als eine *anusathi* und von dieser *anusathi* wird ja offenbar auch hier in dem mit *heram (ca) heram ca* beginnenden Satze gesprochen. Es ist aber auch kaum anzunehmen, daß der König seine Beamten auffordern sollte, einen Befehl von ihm zu 'prüfen', denn das mußte doch die Bedeutung von *dekhata* in *Dh* sein. Noch größere Schwierigkeiten bereitet die Lesart von *J amna ne nyhapetariye*. Hier muß man zunächst annehmen, daß sich das Maskulinum oder Neutrum *nyhapetariye* auf das Femininum *amna* beziehe. Dann aber fragt man sich doch wie sollen denn die Nagalaviyohalakas dazu kommen, die Untertanen zum Nachdenken über einen königlichen Befehl zu veranlassen der doch nur der an sie selbst gerichtete sein könnte? Buhler hat diese Schwierigkeit erkannt und meint, das Kausativ scheine hier im Sinne des Simplex zu stehen. Eine Interpretation, die zu solchen Annahmen ihre Zuflucht nehmen muß ist sicherlich falsch. Ich sehe in *amnam amna* den Vertreter von Sk *anyat²⁾*. Über *dekhata* als Vertreter von Sk *drstam* habe ich schon oben gesprochen. Ich übersetze daher den Text von *Dh* 'Ebenso (mußt ihr euch bewegen euch regen tätig sein in dem) worüber ihr zu befinden habt. Daher müßt (ihr) sagen Anders haben wir befunden und so und so lautet die Unterweisung des Göttergeheften'. In *J* ist *samcalitaviye tu vajitaviya pi etariye pi* offenbar direkt mit dem folgenden zu verbinden '(Ihr) müßt (euch) bewegen, (euch) regen, tätig sein bei der Verhängung von Strafen (in dem) worüber ihr

¹⁾ Lies *delhiye*

²⁾ Die Möglichkeit dieser Auffassung hat schon Senart erwogen, den im Zusammenhang damit geäußerten Vermutungen kann ich aber nicht zustimmen

zu befinden habt, (indem ihr sagt!)¹⁾ Auf etwas anderes müssen wir hinweisen²⁾, so und so lautet die Unterweisung des Königs'. Auch hier müssen wir wieder von der Voraussetzung ausgehen daß die Nagalaviyohālakas mit der Revision der von den niederen Gerichtshöfen gefallten Urteile beschäftigt sind, das ist die Tätigkeit, die durch *dalhats* bezeichnet wird. Nachdem der König sie zu eifrigem Dienst ermahnt hat, gibt er an, in welcher Weise sie ihre Pflicht erfüllen sollen: sie sollen auf eventuelle Fehler in den Entscheidungen aufmerksam machen und auf die *anusathi* des Königs verweisen, die die größte Milde anempfiehlt. Es zeigt sich wieder, wie gedanklich geschlossen und einheitlich die einzelnen Edikte sind: jedem liegt ein einziges Thema zugrunde, das nach verschiedenen Seiten hin ausgeführt wird.

Die Konstruktion der Sätze in dem Schlusse des Ediktes hat, wie mir scheint, bisher nur Kern richtig verstanden. Der Text lautet in Dh³⁾ *Etāye athāye iyam hīpi līkhita hīda ena nagalaviyohālakā sasi atam samayam yūyerū ti nagalavanasa akasma pahibodhe va akasma pahikilese va no siyā ti*] *Etāye ca athāye hokam dhammate pamcasu pamcasu iasesu nīlhamā yisamī e akhahase acamde sakhinulambhe hosati etam aham jānītu tathā lalamti atha mama anusathi ti*] *Ujēnīte pi cu kumāle etāye va athāye nīlhamāyisa hedisammera iagam no ca atilāmāyisati tinnī vasānī*] *Hemeva Takhasilāle pi*] *Adā a te mahāmātā nīlhamāsamī anusa yānam tadā ahāpayītu atane lammam etam pi jānīsamī tam pi tathā lalamti atha jānīs anusathi ti* * Der Sinn des ersten Satzes ist, wie Kern gesehen hat: 'Zu diesem Zweck ist dieser Erlaß hier geschrieben damit die Nagalaviyohalakas allezeit sich darum kümmern, daß die Stadter nicht ohne Grund Fesselung oder ohne Grund Tortur treffe'. Senart stellt unrichtig die beiden Sätze nebeneinander: 'in order that the officers may display a persevering zeal, and that there may be no arbitrary imprisonment and no arbitrary torture of the inhabitants', und Buhler glaubte ein 'saying' vor dem letzten Satz einschieben zu müssen: 'that the administrators of the town may ever fulfil their covenant saying: "The citizens shall neither without cause suffer imprisonment, nor without cause any other serious trouble"'. Das *ti* hinter *siyā* verleiht aber dem Satz finalen Sinn, wie deutlich die Vertretung dieses Satzes durch einen Dativ in dem entsprechenden Satz von Sep II zeigt: *etāye ca athāye iyam hīpi līkhita hīda ena mahāmātā svasatam sama yūyisamī asvāsānāye dhammacalanāye ca tesa amlānam* (Dh). Daß das *ti* auch hinter den Relativsatz treten kann, wenn er finalen Sinn hat, habe ich schon oben S 295 bemerkt und an einem anderen Beispiel gezeigt:

¹⁾ Daß ein Satz wie *tena vatariye* entweder durch ein Versehen des Kopisten ausgefallen oder zu ergänzen ist, zeigt der Text von Dh zur Genug.

²⁾ Wörtlich: 'etwas anderes müssen wir bedenken machen'.

³⁾ In J ist der Text hier ganz luckenhaft.

Die wir uns zu dem nächsten Satz wenden, wird es gut sein, den letzten Satz zu prüfen. Senart übersetzt ihn 'By attending the *anusamyāna*, without at the same time neglecting their other particular duties my officers will learn these things. Let them act in accordance therewith, following the instructions of the king', Buhler, der *anusamyāna* und *mahāmāta* richtiger faßt 'When these officials go forth on tour, they will, without neglecting their own business, pay attention to this order of mine, and will act in accordance with the instructions of the king'. Senart ist gezwungen, um einen Sinn hernuszubringen, *kalamt* als Konjunktiv zu nehmen. Abgesehen davon, daß es sehr fraglich ist, ob die Sprache überhaupt noch einen Konjunktiv besaß, sehe ich nicht ein, inwiefern *kalamt* formell zu dieser Auffassung berechtigen könnte. Buhler übersetzt *kalamt* einfach als Futurum was natürlich nicht angeht. Bei beiden Übersetzungen bleibt es auch völlig unklar, was denn unter dem *etam* eigentlich zu verstehen ist und in beiden ist das am Schluß stehende *t* außer acht gelassen. Kern hat die Bedeutung dieses *t* richtig erkannt, er übersetzt they will also ascertain whether one be acting in conformity to the orders of the king'. Kern faßt also — unzweifelhaft richtig — die Wörter *tam p* bis *t* als Fragesatz, der vorher durch *etam* zusammengefaßt ist. Was Senart gegen die Annahme solcher Sätze einwendet (a a O S 93), scheint mir nicht stichhaltig. Eine genaue Parallele ist z. B. der oben besprochene Satz *dekhata h* *tuphe etam suruktā p* *n* *t*, nur das *t* fehlt hier wie öfter. Sachlich verstehe ich den Satz allerdings etwas anders als Kern. Er lautet ganz wörtlich übersetzt 'Wenn diese Mahamātras auf die Rundreise ausziehen werden, dann werden sie ohne ihre eigenen Geschäfte hintanzusetzen auch dieses in Erfahrung bringen. Führen sie dies auch so aus wie die Unterweisung des Königs lautet?'. Es fragt sich, wer das Subjekt zu *kalamt* ist. Kern denkt offenbar an die Untertanen, aber die *anusath* richtet sich doch wie im Anfang des Ediktes ausdrücklich gesagt wird, an die Nagalaviyohālakas¹⁾. Also müssen diese auch das Subjekt zu *kalamt* sein und das stimmt durchaus zu dem Sprachgebrauch des Schlußabschnittes. Während die Nagalaviyohālakas bis dahin stets in der zweiten Person angeredet werden, wird in dem Schlußabschnitt von ihnen in der dritten Person gesprochen. Die von den Prinzen in Ujjayini und Takasasīla ausgeschickten Beamten haben also neben anderen Geschäften die Aufgabe die Nagalaviyohālakas zu kontrollieren²⁾.

¹⁾ Natürlich ist das auch ein Umstand, der gegen Senart und Buhler spricht. Die Mahamātras von denen hier die Rede ist, haben gar keine *anusath* empfangen.

²⁾ Daß sowohl die kontrollierenden Beamten als auch die Nagalaviyohālakas *mahāmāta* genannt werden beweist daß dies ein allgemeiner Ausdruck für einen höheren Beamten ist. Über die Kontrollierung der Beamten durch höhere Beamten vgl. die von Buhler angeführte Stelle Manu 7, 120f.

völker', während unmittelbar danach *icha* regelrecht mit dem Lokativ *amtesu* konstruiert ist. Bei Buhlers Auffassung von *etākāva* ergibt sich außerdem noch eine vollkommene Tautologie der beiden ersten Sätze. Buhler macht dafür wieder die angebliche Vorliebe Aśokas für die Breite verantwortlich, bei der oft ein Gedanke durch zwei Sätze ausgedrückt werde, wo einer genügt hätte. Ich glaube, daß die Lösung der Schwierigkeiten ganz wo anders liegt. Der vorbergehende Satz schließt nach Senart und Buhler *hevamēva me icha savamunisesu siyā*. Das ist durchaus nicht im Stil des Königs, er sagt sonst 'so ist mein Wunsch', nicht 'so dürfte mein Wunsch sein'. In Sep I schließt außerdem der entsprechende Satz *hemēva me icha savamunisesu*. Also gehört das *siyā* zum folgenden Satz *siyā amlānam arystānam kimchamde su līyā aphesū ti* 'es könnte den nicht zum Reiche gehörenden Grenzvölkern der Gedanke kommen, welche Absichten hat der König gegen uns?'. Die Verbindung von *as* oder *bhū* mit dem Genitiv in der angegebenen Bedeutung ist so gewöhnlich, daß sie keiner Belege bedarf, in den Edikten selbst begegnet sie zweimal in S 7 *esa me hūhā*. Ist der Satz *kimchamde* usw. die Rede der Grenzvölker, so kann natürlich der folgende Satz nicht mit Buhler *etā kā rā me icha amtesu* gelesen werden, sondern *etākā* muß ein Wort und Schreibfehler für *etaka* sein, wie *sampatipāyatiāre* am Schluß für *sampatipāyatiare*¹⁾, und der Satz muß die Antwort enthalten 'dies ist mein Wunsch in bezug auf die Grenzvölker: sie sollen erfahren²⁾, (daß) der König folgendes wünscht: sie sollen ohne Furcht vor mir sein und sollen mir vertrauen und sollen Angenehmes von mir erlangen, nicht Unangenehmes'. Zu dieser Auffassung stimmen auch die Reste von Dh, die etwa herzustellen sind [*hevam*]/*meva* (oder [*iya*]/*meva*) *icha mama amtesu* [*hote*]. Seltsam ist, daß sowohl Senart wie Buhler *mama te* als zwei Wörter lesen, obwohl der Genitiv nicht zu konstruieren und das *te* ganz überflüssig ist. Kern hatte längst *mamate* als Ablativ = Sk. *mattah* erkannt.

Setaketu.

Der Held des Setaketu-Jātaka (377) ist der junge Brahmane (*mānava*) Setaketu. Er war zur Zeit, als Brahmadata zu Benares regierte, der Schüler des Bodhisattva, der als berühmter Lehrer zu Benares lebte. Setaketu stammte aus einer nördlichen Brahmanen-Familie und war sehr eingebil-det auf seine Kaste. Eines Tages trifft er auf einem Spaziergang mit anderen jungen Brahmanen einen Candāla, und da er fürchtet, der über den Körper des Candāla wehende Wind möchte ihn berühren, befiehlt er ihm mit barschen Worten, sich nach der dem Wind abgekehrten Seite

¹⁾ Buhlers *sampatipāyatiare* in *Buddh. Stup.* S 129 ist wohl nur Druckfehler.

²⁾ Dh fügt *iti* hinzu. Mit dem *pāpuneu* steht das *hevam ca pāpuneu* in dem folgenden Satz auf gleicher Stufe, daher steht in Dh wieder *hevam* [*pāpu*]/*neva* *iti*.

zu packen, und sucht selbst laufend diese Seite zu gewinnen. Der Candāla aber läuft noch schneller und überholt ihn, die Folge ist, daß Setaketu noch mehr schimpft¹⁾. 'Der Candala fragte, 'Wer bist du?' 'Ich bin ein junger Brahmane', 'Das mag sein. Wirst du mir aber auch wohl eine Frage beantworten können, die ich dir vorlegen werde?' 'Gewiß werde ich das können', 'Wenn du es nicht kannst, zwingen ich dich mir ganz nahe zu treten²⁾'. 'Das kannst du tun', sagte der andere, da er sich etwas zutraute. Der Candāl³⁾ bat die Umstehenden, sich wohl zu merken, was er gesagt hatte, und legte ihm dann die Frage vor, 'Junger Brahmane, welches sind die *disās*?' 'Die *disās* sind die vier Himmelsgegenden, der Osten und die übrigen', 'Nach dieser Art von *disās* frage ich dich nicht, du weißt nicht einmal so viel und ekelst dich vor dem Winde, der über meinen Körper hingeweht ist?' sagte der Candāla und packte ihn an den Schulterblättern und beugte ihn vornüber und zwang ihn, ihm ganz nahe zu treten'. Die Begleiter des Setaketu berichten den Vorfall dem Lehrer, und Setaketu bestätigt diesem auf Befragen ihre Erzählung und stößt dabei Drohungen gegen den Candāla aus. Da sagt der Lehrer (G 1, 2)

'Mein Lieber, zürne nicht, denn der Zorn ist nichts Gutes. Es gibt vieles, was du nicht gesehen und nicht gehört hast. Vater und Mutter, das ist eine *disā*⁴⁾, Setaketu, der Lehrer heißt die günstige unter den *disās*⁵⁾'.

'Die Hausvater, die Speise, Trank und Kleidung spenden, die einladen⁶⁾, auch die nennt man *disā* (das ist die höchste *disā*, Setaketu, durch deren Erlangung die Leidenden glücklich werden?)'.

Setaketu kann den ihm angetanen Schimpf nicht verwunden und begibt sich nach Takkaṣilā, wo er bei einem berühmten Lehrer alle Künste

¹⁾ *auffhutam akkoṣi paribhāsi*. Dutoit: 'Darauf schalt ihn dieser noch mehr und schlug ihn'. Setaketu sollte den Candāla geschlagen haben mit dem er nicht einmal dieselbe Luft atmen will'.

²⁾ *pādāntare tam gamemhi*. Neil: 'I will put you between my feet', Dutoit: 'Setze ich meinen Fuß auf dich'. Die gewöhnliche Bedeutung von *pādāntara* und *pādāntara* im Sk. läßt aber doch über den richtigen Sinn keinen Zweifel.

³⁾ *Candālaputto*, Dutoit: 'der junge Candala'. Da aber vorher nicht von der Jugend des Candāla die Rede gewesen ist, so steht *putta* hier im Sinne von Angehöriger einer Kaste, eines Stammes usw., vgl. /DMG 58, 693.

⁴⁾ Das Wortspiel, das hier vorliegt, läßt sich im Deutschen kaum wiedergeben. Die *disās* sind, wenn sie auf die Eltern, Lehrer und Hausväter bezogen werden, natürlich die Wegweiser'.

⁵⁾ *deariyam āhu disaṁ paṣaṭṭhā*. Anstatt *disaṁ* sollte man *disānam* erwarten, und so habe ich übersetzt. Der Annahme, daß *disaṁ* hier Gen. Plur. des Partizips, 'der Weisenden', sei, widerspricht das *paṣaṭṭhā*, das sicherlich mit dem Kommentar auf die *disā* zu beziehen ist und nicht 'die Weisen' bedeutet, wie Dutoit übersetzt.

⁶⁾ *arhā, pāṭi* wird vom Kommentar richtig erklärt: *ettha deyyaṁ bhāmmam paṭi ganhathā ti paṭṭhāsanakā*. Dutoit: 'auch diese nennen Weltreichtum die Ruf er'.

⁷⁾ Vgl. Jāt 96, 1 *paṭṭhāyino dhammā agatāpubbā*, worauf auch der Kommentar verweist.

erlernt Nach Beendigung seiner Lehrzeit schließt er sich einer Schar von Asketen an und zieht mit ihnen nach Benares, wo der König sie freundlich aufnimmt. Eines Tages kundet der König ihnen an, er würde sie am Abend besuchen. Um dem König zu imponieren — denn 'wenn man einmal die Gunst des Königs gewonnen hat, kann man zeitlebens behaglich leben' — sorgt Setaketu dafür, daß beim Eintreffen des Königs alle seine Genossen in voller Bußtatigkeit begriffen sind, er selbst sitzt, eine Handschrift in einem in fünf Farben prangenden Einschlagetuch auf einem bunten Pult vor sich vor seiner Hütte und unterrichtet ein paar junge Brahmanen. Der König ist von dem, was er sieht, befriedigt (*te micchālapam karonte dīsa tuttha*) und wendet sich zu seinem Purohita mit den Worten (G 3).

'Die hier in rauhen Fellen, mit Flechten, mit schmutzigen Zähnen, ungesalbt¹⁾, Gebete murmeln, sind diese, die dies als Aufgabe des Menschen ansehen²⁾, von Not erlöst.'

Der Purohita erwidert ihm (G 4)

Wenn ein sehr gelehrter Mann böse Taten begehend, o König, nicht den Dharma betreibt, wird er, auch wenn er tausend Veden kennt³⁾ des wegen nicht vom Leide erlöst, wofern er nicht den rechten Wandel fuhr.

'Als der König das hörte, fand er kein Gefallen mehr an den Asketen. Da dachte Setaketu: 'Dieser König hatte an den Asketen Gefallen gefunden, das hat aber dieser Purohita gleichsam mit der Axt abgehauen. Ich muß einmal mit ihm sprechen.' So sagte er, mit jenem sprechend die fünfte Gāthā.

'Auch wenn er tausend Veden kennt, wird er deswegen nicht vom Leide erlöst, wofern er nicht den rechten Wandel fuhr — dann bringen also, scheint mir, die Veden keinen Lohn und der Wandel unter Selbstbezwungung ist allein das Wahre.'

Als der Purohita das gehört hatte, sprach er die sechste Gāthā.

'Nicht ist es so, daß die Veden keinen Lohn bringen und daß der Wandel unter Selbstbezwungung allein das Wahre ist, denn Ruhm erlangt man, wenn man die Veden studiert, zur Ruhe aber gelangt, wer sich bezwingt, durch den Wandel.'

¹⁾ *dummulhārūpā dummulhā* kann auf **dummrkṣa* zurückgehen. *mrkṣa* gehört zu *mrakṣ*, vgl. RV 8 66 3 *yah śakro mrkṣo aśvayā* wo Sāyana erklärt *yah śakra indrah stotṛnām mrkṣyah śodhakah paricaranīyo va | yas aśvayā | aśvaku śalo 'śvayā | atha vāśvya it śvātrihiko yat | mrkṣo 'śvayā prakṣlito 'śva it vartate*, *mrkṣa* ist hier aber 'Striegel' (PW). Die singhalesischen Handschriften lesen statt *dummulhā rummulhā*, was vielleicht doch das richtige ist, vgl. *rummi* (B¹ *dummi*) Jāt 489 18, *rummavāsi* (B² *dummarvāsi*) Jāt 497, 12 Jāt 487, 1 ist *dummulhārūpā* nach unserer Stelle zu verbessern.

²⁾ Wie Neil (*surely no human means to good they spare they know the truth*) und Dutoit (die streben wie noch keiner, die Wissenden) zu ihren Übersetzungen kommen ist mir unverständlich.

³⁾ *sahasavedo* ist natürlich nicht der 'Tausendwiser' (Dutoit) sondern eine Bildung nach Analogie von *dāveda*, *triveda*, *caturveda*.

Nachdem der Purohita so die Behauptungen des Setaketu widerlegt hatte, machte er sie alle zu Hausvatern, ließ sie Schuld und Waffen nehmen, machte sie zu Mahantatarakas und nahm sie in den Dienst des Königs auf. Daher ruht, wie es heißt, das Geschlecht der Mahantatarakas.

Der Name den der junge Brahmane in dieser Erzählung trägt, ist in der Form Śvetaketu in der brahmanischen Literatur hochberühmt. In der Jābāla Upaniṣad (6) wird er unter den Paramahamsas genannt. Mbh 1, 53, 7 erscheint sein Name unter den Sadasyas beim Schlangnopfer des Janamejaya, Hariv 9574 in der Liste der Rsis. ¹⁾ Āpastamba Dharmasūtra 1, 2, 5, 6, nennt ihn als Beispiel eines Śrutarṣi, d. h. eines durch seine Gelehrsamkeit den Rsis ähnlichen Weisen der späteren Zeit. ²⁾ Nach der Einleitung zum Kāmaśāstra war es Śvetaketu, der das tausend Kapitel umfassende Lehrbuch der Liebe, das Nandin vorgetragen hatte, auf die Hälfte verkürzte. Er war zu dieser Arbeit besonders berufen, weil er es gewesen war, der der freien Liebe, die einst unter den Menschen herrschte, ein Ende bereitet hatte. Die Umstände, die dazu geführt hatten, werden Mbh 1, 122, 4ff erzählt, und Yaśodhara spielt in der Jayamangala auf diese Geschichte an. Sehr häufig wird Śvetaketu im Śatapathabrāhmaṇa und in den älteren Upaniṣads genannt, und in diesen zeigt sein Bild einen ganz charakteristischen Zug. Immer tritt er als der junge Brahmane auf, der auf sein Wissen stolz ist und der zu seinem Schmerz erfahren muß, daß er doch nicht das rechte Wissen besitzt.

Deutlich zeigt sich das Chandogya Up 6, 1, 1ff. Śvetaketu war ein Āruneṣya. Zu ihm sprach der Vater: „Śvetaketu begib dich in die Brahmanenlehre. Ein Mitglied unserer Familie, mein Lieber, pflegt nicht, weil er nicht studiert hat, gleichsam ein Brahmane nur dem Namen nach zu sein. Er ging mit zwölf Jahren in die Lehre und mit vierundzwanzig Jahren hatte er alle Veden studiert und kehrte hochmutig von Wissensdunkel erfüllt und aufgeblasen zurück. Der Vater sagte zu ihm: Śvetaketu, da du mein Lieber, so hochmutig von Wissensdunkel erfüllt und aufgeblasen bist, so hast du wohl auch die Lehre erfragt, durch welche auch das Ungehörte ein schon Gehörtes, das Unverständene ein Verstandenes, das Unerkannte ein Erkanntes wird.“ ³⁾ Śvetaketu muß zugeben, daß er eine solche Lehre nicht kennt und daß offenbar auch seine Lehrer sie nicht gekannt haben, da sie sonst sie ihm mitgeteilt haben würden. Und er bittet dann den Vater, ihn zu unterweisen.

¹⁾ Auch Divyavad 632 wird er als vedischer Lehrer genannt. Dagegen hat der in der Himmelswelt wohnende große Muni Śvetaketu, der in der Kadambari (Bombay 1890, S. 288 und öfter) als Vater des Pundarika erscheint, mit dem alten Śvetaketu nur den Namen gemein.

²⁾ Buhler, SBE II, S. 14ff., hat diese Notiz für die Zeitbestimmung Āpastambas benutzt. Ein irgendwie sicheres absolutes Datum für Śvetaketu läßt sich aber vorläufig kaum gewinnen.

³⁾ Vgl. Deussen, Sechzig Upaniṣads, S. 154.

In ähnlicher Lage erscheint Śvetaketu in Chandogya Up 5, 3, 1ff 'Śvetaketu Āruneya kam zu einer Versammlung der Pañcālas. Zu ihm sprach Pravāhana Jaivali „Knabe, hat dich dein Vater unterrichtet?“ „Jawohl, Ehrwürdiger.“ „Weißt du, wohin die Geschöpfe von hier gehen?“ „Nein, Ehrwürdiger.“ „Weißt du, wie sie wieder zurückkehren?“ „Nein, Ehrwürdiger.“ „Weißt du, wo sich die beiden Wege trennen, der Götterweg und der Vaterweg?“ „Nein, Ehrwürdiger.“ „Weißt du, wie es kommt, daß jene Welt nicht voll wird?“ „Nein, Ehrwürdiger.“ „Weißt du, wie es kommt, daß bei der fünften Spende das Wasser menschliche Rede annimmt?“ „Nein, Ehrwürdiger.“ „Aber, wie konntest du dann von dir behaupten, daß du unterrichtet seiest?“ „Denn wer diese Dinge nicht weiß, wie kann der von sich behaupten, unterrichtet zu sein?“ Aufgebracht¹⁾ kam er zum Vater und sagte zu ihm „So hast du also, Ehrwürdiger, ohne mich unterrichtet zu haben, behauptet, du habtest mich unterrichtet. Ein einfacher Rājanya hat mir fünf Fragen vorgelegt, und von denen habe ich auch nicht eine einzige beantworten können.“ Der Vater gesteht dann, daß er sie selber nicht zu beantworten wisse, und begibt sich zu dem König, um sich belehren zu lassen. Diese Erzählung findet sich, größtenteils wörtlich übereinstimmend, auch Brhadāraṇyaka Up 6, 2, 1ff.

Ein Seitenstück bildet die Geschichte Kauṣītaki Up 1, 1. 'Citra Gangyāyana wollte opfern und wählte den Āruni zum Priester. Der aber schickte seinen Sohn Śvetaketu mit dem Auftrag, das Opfer zu vollziehen. Als er angekommen war, fragte ihn Citra „Du Sohn Gautamas, gibt es einen verborgenen Platz in der Welt, an den du mich versetzen kannst, oder gibt es sonst noch einen Weg und kannst du mich in die Welt zu der er führt versetzen?“ Er antwortete „Ich weiß das nicht, ich will aber meinen Lehrer fragen.“ Er ging zum Vater und fragte ihn „So und so hat er mich gefragt, was soll ich antworten?“ Auch hier erklärt der Vater die Frage nicht beantworten zu können und beide gehen dann zum König, um die Lehre zu empfangen.

Leise schimmert dieser typische Zug in dem Bild Śvetaketus auch Śaukhāyana Śrautasūtra 16. 29. 7 und sogar noch in der oben erwähnten Erzählung des Mbh. durch. Als seine Mutter von einem fremden Brahmanen weggeführt wird, gerät er in Zorn und muß erst von dem Vater belehrt werden, daß das so Brauch sei. In diesem Falle dringt er freilich nachher mit seiner Ansicht durch.

Es kann nun keinem Zweifel unterliegen, daß der Setaketu des Jātaka mit dem Śvetaketu der Upaniṣads identisch ist. Genau wie in den Upaniṣads wird er in dem ersten Teil des Jātaka als ein junger, hochmütiger

¹⁾ *Āgastah* eigentlich erlirtzt. Böhtlingk gibt es im PW. und in seiner Übersetzung durch „niedergeschlagen“ wieder, aber die einheimischen Lexikographen (siehe PW.) geben für *āgasta* auch die Bedeutung *krad* *ḍa* *kupila* an, und diese scheint mir hier besser zu passen.

Brahmane geschildert. Allerdings wird in der Prosaerzählung ausdrücklich gesagt, daß er auf seine Kaste eingebildet gewesen sei *tassa jātīm nissāya mahanto māno akosi*. Allein daß die Jataka Prosa eine spätere, oft falsche und unverstandene Wiedergabe der ursprünglich zu den Gāthās gehörenden Erzählungen ist, ist von anderen und nur selbst bereits durch so viele Beispiele erhartet worden, — und es ließen sich ebensoviele neue hinzufügen — daß auf diesen Widerspruch gar kein Gewicht zu legen ist. Beweisend sind allein die Gāthās, und in diesen ist von irgendwelchem Stolz auf die Kaste keine Rede. Es wird da nur gesagt, daß er vieles noch nicht gesehen und gehört habe (*bahum pa te adittham assutañ ca*), und daran knüpft sich die Belehrung über die *disās*. Die Situation ist also genau die gleiche wie in den Upamsads. Setaketu hat sich, auf sein Wissen stolz anheischig gemacht, die Frage zu beantworten, er hat es nicht gekonnt und wird nun nachtraglich über die richtige Antwort belehrt. Aus dem ersten Pāda von G 1 *mā tāta kuyhu na hi sādhu lodho*, geht weiter hervor, daß er über seine Niederlage in Zorn geraten ist. Auch das stimmt zu der Schilderung der brahmanischen Quellen. Dort kommt er, als ihm seine Unwissenheit gezeigt ist, *āyasta* zu dem Vater und macht ihm Vorwürfe, und im Mbh sucht ihn der Vater fast mit denselben Worten zu beruhigen wie im Jataka *mā tāta kopam kārsis tām* (1 122, 14). Da in der brahmanischen Literatur stets der Vater der Lehrer des Śvetaketu ist, so ist es mir höchst wahrscheinlich, daß auch der Sprecher der beiden ersten Gāthās nicht ein beliebiger *disāpamokkḥācariyo* in Benares ist, sondern der Vater, und daß hier wie so oft der Prosaverfasser nach der Schablone gearbeitet hat. Beweisen läßt sich das freilich nicht, da die Anrede *tāta* natürlich auch von dem nicht verwandten Lehrer gebraucht werden kann. Andererseits haben wir keinen Grund zu bezweifeln, daß der Fragensteller ein Candāla war. Das ist ein viel zu individueller Zug, als daß man dem Prosaverfasser zu trauen könnte, ihn selbständig erfunden zu haben. Die Niederlage des Setaketu wird auch noch viel drastischer und empfindlicher, wenn er einem Angehörigen der niedrigsten Kaste unterliegt, und es ist zu beachten, daß es sich bei der Frage nicht um vedische Weisheit handelt, sondern um eine Sache, die auch ein Candāla wissen konnte.

In dem zweiten Teil des Jātaka sieht der Prosaerzähler den Kernpunkt der Geschichte in der Heuchelei des Setaketu. Nach dem Paccuppannavatthu¹⁾ und dem Samodhāna erzählt der Buddha das Jātaka in bezug auf einen Mönch (*kuḥalabhiṅkhu*) der in heuchlerischer Absicht, um sich des Leibes Nahrung und Notdurft zu verschaffen, in den Orden eingetreten ist. Dieser Mönch war einst Setaketu, der sich damals schon ebenso betrug wie heute. Diese Tendenz der Erzählung tritt auch in der Prosa des Atitavatthu hervor. Setaketu inszeniert darnach die Bußübungen nur, um den

¹⁾ Die Geschichte wird im Paccuppannavatthu von Jāt 487 erzählt. Jāt 377 wird auf jenes Jataka verwiesen.

König für sich und seine Genossen günstig zu stimmen. Allein in den Gāthās ist davon wiederum nicht das Geringste zu bemerken. G 3 muß, wie aus der Anrede *rāja* in der Antwortstrophe hervorgeht, von einem König gesprochen sein, der sich erkundigt ob die Brauche, die er eine Anzahl von Brahmanen ausführen sieht, wirklich zur Erlösung führen. Eine zweite Person antwortet ihm in G 4, daß irdisches Wissen nicht die Erlösung bringe, wenn es nicht mit gutem Wandel verbunden sei. Eine dritte Person — und die ist jedenfalls Setaketu — zieht daraus den Schluß (G 5) daß das Vedastudium vollständig nutzlos sei und daß es einzig auf den rechten Wandel ankomme. Allein die zweite Person belehrt ihn, daß diese Ansicht falsch sei. Vedastudium wie rechter Wandel führen zu einem Ziel, aber es ist nicht das gleiche und höher ist der Lohn, den rechter Wandel bewirkt. Es findet sich also auch nicht die leiseste Andeutung eines heuchlerischen Benehmens des Setaketu. Die Rolle, die er hier spielt, ist vielmehr genau die gleiche wie in der Candāla Geschichte und in den brahmanischen Erzählungen. Setaketu zeigt auch hier, daß er nicht die richtige Erkenntnis besitzt und muß es sich gefallen lassen, daß seine Ansichten widerlegt werden. Ich halte daher die ganze Geschichte von der Heuchelei des Setaketu für spätere Erfindung. Auch der Aufenthalt des Setaketu in Takkasilā ist sicherlich unursprünglich, dieses Studium in Takkasilā gehört zu den ständigen Requisiten des Prosaverssers. Zweifelhaft ist es ferner, ob der König, dem die Gāthā 3 in den Mund gelegt ist der König von Benares ist. da im Anfang gesagt ist, daß sich die Begebenheit zutrug als Brahmadatta zu Benares regierte, mußte es dieser Marchenkönig sein, der überall einspringt, wo der Prosaverssers einen König braucht. In den brahmanischen Quellen tragen Setaketus fürstliche Bekanntschaften individuellere Namen. Pravahana Jayahi und Citra Gāngyāyani sind schon erwähnt. Śat Br II, 6 2, 1 kommt er mit Janaka von Videha zusammen und zu diesem geht er zusammen mit seinem Neffen auch in der Erzählung Mbh 3, 132. Der strikte Nachweis, daß hier eine bestimmte Persönlichkeit durch den farblosen Brahmadatta ersetzt ist, läßt sich allerdings nicht führen, dagegen läßt sich tatsächlich zeigen, daß der Sprecher von G 4 und 6 nicht ein beliebiger Purohita des Königs, sondern der Vater des Setaketu ist, der hier also genau wie in der Chāndogya und Brhad āraṇyaka Upaniṣad als Lehrer des Sohnes auftritt. Den Beweis liefert das Uddālaka Jātaka (487)¹⁾

Der Inhalt dieses Jātaka ist wie folgt²⁾. Als Brahmadatta zu Benares regiert, ist der Bodhisattva sein Purohita. Eines Tages erblickt er auf einem Spaziergang im Park eine schöne Hetare. Er verliebt sich in sie und wolnt ihr bei. Die Hetare ist sich sofort darüber klar, daß sie emp-

¹⁾ Der interessanten Notiz über die Mahanatarakus weiß ich leider nichts hinzuzufügen.

²⁾ Eine Übersetzung des Jātaka auch bei Fick. Sociale Gliederung S 13ff.

Uddalaka antwortet (G 7)

‘Das Feuer beiseite werfend und wieder nehmend¹⁾, Wasser sprengend, opfernd, errichtet der Brahmane den Opferpfosten. Ein Brahmane, der so handelt, hat Frieden. Darum nannte man ihn den tugendhaften.’

Der Purohita wendet sich gegen diese Ansicht (G 8)

‘Durch Besprengen entsteht nicht Reinheit²⁾, nicht dadurch wird der Brahmane ein Vollendeter, nicht dadurch entsteht Langmut und Sanftmut³⁾, ein solcher ist nicht vollkommen erlöst.’

Nun gibt Uddālaka die an ihn gestellte Frage dem Purohita zurück (G 9) und erhält die Antwort (G 10)

‘Ohne Feld und Verwandtschaft ohne Habe, ohne Verlangen, frei von der Sunde der Begierde, frei von Begierde nach dem Sein — ein Brahmane, der so handelt hat Frieden. Darum nannte man ihn den tugendhaften.’

Uddālaka erwidert (G 11)

‘Kṣatriyas Brahmanen, Vaiśyas, Śūdras, Candālas und Pulkaṣas, sie alle sind sanftmutig, sich selbst bezwingend, sie alle sind vollkommen erlöst — gibt es unter all diesen, wenn sie zur Ruhe gelangt sind, einen, der besser, oder einen, der schlechter wäre?’

Der Purohita verneint, daß solche Unterschiede bestanden (G 12), da wendet sich Uddālaka gegen ihn (G 13)

‘Kṣatriyas Brahmanen, Vaiśyas, Śūdras, Candālas und Pulkaṣas, sie alle sind sanftmutig, sich selbst bezwingend, sie alle sind vollkommen erlöst, unter all diesen, wenn sie zur Ruhe gelangt sind, gibt es keinen, der besser oder der schlechter wäre — dann ist es also nichts mit dem Brahmanentum zu dem du dich bekennt, nichts mit der Herkunft aus einer Familie von Veda Gelehrten.’

Der Purohita belehrt ihn (G 14, 15)

‘Ein Vimāna ist mit verschieden gefärbten Tüchern bedeckt, aber die Farbe haftete nicht an dem Schatten dieser Tücher.’ —

‘Ebenso ist es bei den Menschen. Wenn die Menschen rein sind⁴⁾, fragen die Frommen, ihre Tugend erkennend nicht nach ihrer Kaste.’

‘Uddālaka aber konnte darauf nichts erwidern und setzte sich ohne Gegenrede nieder. Da sagte der Brahmane zu dem König, Großer König, alle diese sind Heuchler, sie werden noch ganz Jambudvīpa durch ihre Heuchelei zugrunde richten. Befehl dem Uddālaka, das Asketentum

¹⁾ *niramkatvā agnim ādāya*. Die Worte scheinen sich auf die Manipulationen beim Opfer zu beziehen und aber wahrscheinlich verderbt. Der Kommentar erklärt *nirantaram katvā agnim gahetvā paricarati*, diese Erklärung von *niramkatvā* ist aber natürlich unmöglich. So urteilt auch Fick, der übersetzt ‘von sich stoßend (alle weltlichen Gedanken) das Feuer mit sich nehmend’.

²⁾ *suddhi*, da die Handschriften *sudhīm* *suddhi* haben ist wohl *suddhi* zu lesen.

³⁾ *na kṣanti na jīṣṛacām* der Text ist vielleicht nicht in Ordnung.

⁴⁾ *evameva manusṣeṣu sātīḥ suppiṇṇāṇi mānava* ich lese *evameva* und *ya* *id*, wie auch der Kommentar gelesen zu haben scheint.

bhastrā mātā putrah putro yena¹⁾ jātah sa eva sah |
bhara svaputram dusyanta māmamsthāh śakuntalām ||

Das ist eine alte berühmte Strophe. Sie findet sich noch Mbh 1, 95, 30, wo sie als *anuvamśaśloka* bezeichnet wird; Harivamśa 1724, Vāyupurāṇa 2, 37, 131, Matsyap 49, Viṣṇu 4, 19, Bhāgavatap 9, 20, 21²⁾. Es ist also auch in der Gāthā zu lesen.

bhasī³⁾ mātā pitā bandhu yena jāto sa yeva so |
uddālako aham bhoto sothīyākulavamsako ||

Ein Schlauch ist die Mutter, der Vater der Verwandte, von wem man erzeugt ist, der ist man selbst. Ich, Uddālaka, gehöre dir⁴⁾, ich, der ich aus der Familie von Vedagelehrten stamme⁵⁾.

Der junge Brahmane heißt hier also Uddālaka, nicht Setaketu. Allein nach den brahmanischen Quellen ist Śvetaketu der Sohn des Uddālaka, des Sohnes des Aruna, aus dem Gotra der Gautamas⁶⁾. Er führt daher die Patronymika Auddālaki (Śat Br 3, 4, 3, 13, 4, 2, 5, 15, Kāmas 1, Mbh 3, 132, 1) und Āruneya (Śat Br 10, 3, 4, 1, 11, 2, 7, 12, 11, 5, 4, 18, 11, 6, 2, 1, 12, 2, 1, 9⁴⁾, Chāndogya Up 5, 3, 1, 6, 1, 1, Brhadār-Up 6, 2, 1). Darnach kann es wohl als vollkommen sicher gelten, daß Uddālaka in G 5 als Patronymikon zu fassen ist, mit der bekannten prakritischen Vertretung von *o* durch *u*⁷⁾, und daß die Person, die die Gāthā spricht, eben Setaketu, der Sohn des Uddālaka, ist. Dann ist es aber auch nicht mehr zu bezweifeln, daß tatsächlich ursprünglich die Gāthās des Setaketu Jātaka und des Uddālaka-Jātaka zu einer einzigen Erzählung gehören. Ist das aber der Fall, so bestätigt sich worauf andere Tatsachen führten, daß im Setaketu-Jātaka der Brahmane, der den Setaketu belehrt, nicht ein beliebiger Purohita, sondern der Vater des Setaketu ist.

¹⁾ C falsch *tena*.

²⁾ In der nachepischen Literatur beginnt der Vers stets *mātā bhastrā* (Vāyup falsch *bhartā*), was durch die Gāthā als jüngere Lesart erwiesen wird. Die übrigen Lesarten sind für unseren Zweck belanglos.

³⁾ *bhasī* ist in der Abhidhanappadīpikā überheftet und kommt z. B. Thera gāthā 1151 vor. Unmöglich ist es aber nicht, daß es die Ardhamāgadhī-Form des Wortes ist, und daß die echte Palī-Form, aus der *bhaścā* entsteht, anders lautete.

⁴⁾ Vgl. *putrah putro* in der Sanskrit-Strophe.

⁵⁾ Brhadār Up 6, 5, 1, Mbh 1, 122, 9f. Der Vater heißt Uddālaka Āruṇi, At Br 8, 7, Chāndogya Up 3, 11, 4, 5, 11, 2, 5, 17, 1, 6, 8, 1, Brhadār Up 3, 7, 1, 6, 3, 7, 6, 4, 4. Naciketas (Naciketa) ist nach Kāth Up 1, 10, 11 der Sohn des Gautama Auddālaki Āruṇi, nach Mbh 13, 71, 2f. der Sohn des Uddālaki.

⁶⁾ Dieser Unterschied in der Benennung in Śat Br ist natürlich kein Zufall. Es zeigt sich auch hier wieder, daß die Bücher 1–9 von anderer Hand herrühren als 10–14.

⁷⁾ Vgl. Uddālaka für Auddālaka in Mbh 13, 71, 2f. Zu beachten ist auch, daß der Name des Kometen, der Brhadāmlutā 11, 37 Śvetaketu ist, bei Parāśara Uddālaka Śvetaketu lautet, siehe Kern, JRAS N Ser V, S 71.

Jātakas zu zerlegen. Der Sammler wußte offenbar ebensowenig wie der Prosaverfasser, daß der Uddalaka der siebenten Gāthā (487, 5) mit dem Setaketu der beiden ersten Gāthās (377, 1-2) identisch sei. Um den Widerspruch zwischen den beiden Namen zu beseitigen, zerschneidet er die Gāthas und zwar genau da, wo es allein möglich war, einmal vor der Gāthā, die den Namen des Uddalaka enthält, und das andere Mal hinter der letzten Gāthā, die den Setaketu nannte.

Wenn aber schon die Sammler der Jātakas diese Gāthās nicht mehr richtig verstanden, so muß es als höchst wahrscheinlich bezeichnet werden, daß uns hier sehr alte Strophen vorliegen. In dieselbe Richtung weisen inhaltliche Einzelheiten. Lehrreich ist der Vergleich der beiden ersten Gāthās mit einem Text, der sicherlich nicht zu den jüngeren Erzeugnissen des Pali Kanons zu rechnen ist, dem *Singālovādisutta* (31) des *Dighanikāya*. Hier wird der Gedanke von den *disās*, der den Gāthās zugrunde liegt, ausführlich behandelt. Die zusammenfassenden Strophen lauten (34)

mātāpitā disā pubbā acariya dakkhiṇā disā |
puttādārā disā pacchā mummaccā ca uttarā ||
dasakammakārā hetthā uddham samanabrahmanā |
etā disā namasseyya alam attho kule gihī¹⁾ ||

Man wird sich dem Eindruck nicht entziehen können, daß die Verse des Sutta in ihrer pedantischen Systematik jünger sind als die Gāthās des Jātaka. Schon die Erweiterung der Zahl der Himmelsgegenden auf sechs durch die Hinzufügung von Nadir und Zenith weist auf späteren Ursprung. Die Verteilung der verschiedenen Kategorien von Personen auf die Himmelsgegenden beruht hier auf Wortspielen und Symbolik. Der Kommentator zu Jat 377 wird recht haben, wenn er sagt, daß die Eltern die östliche (*puratthimā*) Himmelsgegend seien, weil sie früher als die Kinder geboren seien (*puttānam purimatarāṃ uppannā*) und daß der Lehrer als südliche (*dakkhiṇa*) Himmelsgegend gelte, weil er würdig sei, Gaben zu empfangen (*dakkhiṇeyyattā*). Wenn die Eltern die östliche Himmelsgegend waren, so mußten natürlich die Kinder die westliche sein und bei der Zuweisung der Sklaven und Diener an den Nadir, der Samanis und Brahmanen an den Zenith ist die Symbolik ohne weiteres klar. Die Gāthās des Jātaka haben von alledem noch mehr. Dort werden ganz heterogene Dinge zusammen gestellt: die Eltern, der Lehrer, der Hausvater und die Erlösung. Es wird gar nicht der Versuch gemacht, der eigentlich nahe genug liegt, die einzelnen Himmelsgegenden zu spezialisieren, und der Lehrer ist dort sicherlich nicht der Süden, denn seine Himmelsgegend wird *pasatthā* genannt. Dies Beiwort gebührt aber der südlichen Himmelsgegend gewiß nicht, *prasastā* ist, wie Rgveda Pratiśakhya 15, 1 zeigt, der Osten, Norden oder Nordosten.

adhyāsino disam ekam prasastam prācim udicim aparājitam tv

¹⁾ Von dem Kommentar unter Jat 96 und 377 angeführt.

Unter diesen Umständen ist die Frage nicht unberechtigt, ob denn die Gāthās überhaupt buddhistischen Ursprunges sind. Auf einen buddhistischen Verfasser scheinen gewisse Ausdrücke in 487, 6—13 hinzuweisen, die der buddhistischen Terminologie angehören, wie *parinibbāna*, *parinibbūta*¹⁾, *soracca*, *sorata*, *sītibhūta*, auch *apāya* in G 1 wurde hierher gehören, wenn es wirklich mit dem Kommentar in dem speziell buddhistischen Sinne verstanden werden mußte²⁾. Allzuviel beweisen freilich gerade diese Ausdrücke nicht, sie können auch Gemeingut der religiösen Terminologie der Zeit gewesen sein. Auf keinen Fall darf man für den buddhistischen Ursprung geltend machen, daß in den Gāthās eine Geringschätzung vedischen Wissens hervortrete, die sich nur aus der Feindschaft der Buddhisten gegen den Veda erklären lasse. In Wahrheit wird hier nur der Veda als das Niedrigere dem *carana* als dem Höheren gegenübergestellt. Diese Überlegenheit des Wandels kommt aber auch in streng brahmanischen Schriften zum Ausdruck. Man vergleiche z. B. mit den Gāthās die Verse, die im Anfang des sechsten Kapitels von Vasiṣṭhas Dharmaśāstra stehen.

1 Der Wandel (*ācāra*) ist sicherlich die höchste Pflicht für alle Wesen. Selbst mit schlechtem Wandel behaftet ist der geht in dieser und in jener Welt zugrunde.

2 Nicht Kasteiungen, nicht das Brahman, nicht das Agnihotra noch fromme Gaben können je den erretten, der einen schlechten Wandel führt, wenn er von hier abgeschieden ist.

3 Den, der es an gutem Wandel fehlen läßt, können die Veden nicht retten, wenn er sie auch samt den sechs Angas studiert hat. Die Veden verlassen ihn zur Zeit des Todes wie Vögel das Nest verlassen, wenn ihnen die Schwinge gewachsen sind.

4 Dem Brahmanen, der es an gutem Wandel fehlen läßt, können alle Veden samt den sechs Angas und den Opfern so wenig Freude bereiten wie dem Blinden die Schönheit der Gatten.

5 Nicht retten die Veden vor der Sünde den, der trügerisch Trug übt, aber zwei Silben in rechter Weise studiert, und ein Brahman, das reinigt wie Wolken im Isa.

Oder man vergleiche das Gespräch zwischen Dhṛtarāṣṭra und Sanatsujāta im Sanatsujātīya Mbh. 5, 43, 3ff. Dhṛtarāṣṭra fragt: "Wer die Res und die Yajus kennt und wer den Sāmaveda kennt, wird der, wenn er Böses tut (*pāpāni kurvan*)³⁾, von dem Bösen befleckt oder nicht befleckt?" Sanatsujāta antwortet: "Nicht die Sāmans noch die Res und auch nicht die Yajus schützen den Toren vor böser Tat (*karmāṇaḥ pāpāt*), ich sage dir gewißlich die Wahrheit. Nicht retten die Veden vor Sünde den, der

¹⁾ Hier in dem Sinne von Erlösung, "erlöst" gebraucht, vgl. Franke, *Dighani kāva*, S. 179, Anm. 2.

²⁾ In der Antwort-trophe (G 2) tritt aber einfach *dullha* für *apāya* ein.

³⁾ Vgl. Jāt. 377, 4. *pāpāni kammaṇi karissina*.

trugerisch Trug ubt Zur Zeit des Todes verlassen ihn die Veden wie Vögel das Nest verlassen, wenn ihnen die Schwingen gewachsen sind' Da zweifelt Dhrtarāstra ähnlich wie Setaketu an dem Wert des Veda überhaupt 'Wenn die Veden ohne den Dharma nicht zu schützen vermögen, o Weiser, warum dann dies ewige Geschwätz der Brahmanen?' In der Antwort werden dann allerdings andere Punkte hervorgehoben als in den Gāthās

Es soll keineswegs geleugnet werden, daß Buddhisten und Brahmanen mit dem *carana* oder *ācāra* aus den ihnen vertrauten Gedankenkreisen heraus etwas verschiedene Vorstellungen verbanden Gewiß schließt der *acāra*, wie Buhler bemerkt¹⁾, auch die Beobachtung der vorgeschriebenen Brauche des taglichen Lebens ein, Sitte und Sittlichkeit sind natürlich in dieser Zeit überhaupt nicht streng geschieden Und wie der Buddhist den Begriff des *carana* von dem Standpunkt seiner Dogmatik aus einzuengen geneigt ist, zeigt die Erklärung des Kommentars *caranam saha sīlena altha samāpattiyo, sīlasamāpattisamkhātam caranam*, usw Mir scheint, daß man hier neuen Wein in alte Schlauche gegossen hat Mir scheint es unverkennbar, daß Brahmanen und Buddhisten hier auf gemeinsamen Boden stehen Jene Verse sind der Niederschlag der großen ethischen Bewegung, die sicherlich als Reaktion auf das immer mehr erstarrende vedische Opfer und Formelwesen, alle Kreise des Volkes ohne Unterschied des Bekenntnisses ergriff, und die für uns den greifbarsten Ausdruck in dem Dharma des Asoka gefunden hat

Da, wie wir sahen, die Buddhisten schon in früher Zeit unsere Gāthās nicht mehr richtig verstanden, und da an anderen Stellen unzweifelhaft vorbuddhistische Gāthās in die Sammlung aufgenommen sind, so bin ich geneigt wenigstens die ersten sieben Gāthās, die den Grundstock der Erzählung bilden als vorbuddhistisch anzusehen, der Schluß mag spätere Erweiterung sein Aber auch wer an dem buddhistischen Ursprung sämtlicher Gāthās der Śvetaketu Geschichte festhält, wird ihre nahen Beziehungen zu der brahmanischen Literatur zugeben müssen Der Held der Geschichte ist nicht eine Gestalt der epischen Sage, sondern eine Persönlichkeit, deren Andenken in der vedischen Tradition lebt Gleichwohl wird er hier genau so gezeichnet wie in der vedischen Literatur, nur ist die Auffassung in der Geschichte der Begegnung mit dem Candāla derber und leise humoristisch Ähnliches laßt sich bei anderen Jātakas nachweisen Auch die Umgebung, in der er auftritt, ist die gleiche wie im Veda, hier wie dort ist es ein König und der Vater der zugleich sein Lehrer ist Die äußere Finkleidung der vorgetragenen Lehren ist wenn wir von dem Unterschied zwischen Gāthās und fortlaufenden Versen absehen die des epischen Samivāda, wie hier Setaketu und sein Vater, so unterhalten sich im Epos Könige und Rsis über Fragen des Dharma Die Formeln sind zum Teil die des voropischen Ākhyāna, dem *kharājina jāṣṭlā panka-*

dantā dummukḥharūpā ye 'me japaṇṭi (377, 3, 487, 1) vergleicht sich Suparnādhyāya 16, 5 *rajasvalaḥ jaṭilak paṇkadanta unnītaśikho iadati satyam eva*¹⁾ So scheint mir auch das Setaketu und Uddālaka-Jātaka zu beweisen, daß wir in der Gāthā-Dichtung der Jātakas das Bindeghed zwischen vedischem Ākhyāna und epischer Poesie erkennen dürfen

Zu den Upaniṣads.

I. Die Samvargavidyā.

1 Übersetzung von Chāndogya-Upaniṣad 4, 1—3

1. 1 Jānaśruti Pautrāyana war ein Mann, der aus gläubiger Hingabe spendete, viel schenkte, viel kochen ließ Er ließ überall Speisehallen bauen, in der Hoffnung, daß die Leute überall bei ihm essen wurden

2 Nun flogen einmal in der Nacht Gänse vorüber Da sagte eine Gans zu einer (anderen) Gans so 'Aufgepaßt! Du Barenauge! Du Barenauge! Ein Licht gleich dem des Jānaśruti Pautrāyana hat sich über den Himmel verbreitet Streife nicht daran, damit es dich nicht verbrenne'

3 Da erwiderte ihr die andere 'Was ist denn der daß du von ihm als einem solchen redest wie wenn er der Vereinger Raikva wäre' 'Was nun (diesen Raikva betrifft) inwiefern ist er der Vereinger Raikva?' 4 'Gleich wie dem Kṛta wenn man mit ihm gesiegt hat, die niedrigeren Würfe zu gerechnet werden, so wird ihm alles das zugerechnet, was immer die Geschöpfe Gutes tun, wer das weiß, was der weiß, den habe ich so bezeichnet'

5 Das hörte Jānaśruti Pautrāyana Auffahrend sagte er zu dem Truchseß 'Heda sagst du wie wenn er der Vereinger Raikva wäre' 'Was nun (diesen Raikva betrifft), inwiefern ist er der Vereinger Raikva?'

6 'Gleichwie dem Kṛta, wenn man mit ihm gesiegt hat, die niedrigeren Würfe zugerechnet werden so wird ihm alles das zugerechnet was immer die Geschöpfe Gutes tun, wer das weiß was der weiß den habe ich so bezeichnet'

7 Der Truchseß kehrte nachdem er (ihn) gesucht hatte, zurück 'Ich habe (ihn) nicht gefunden' Da sagte (Jānaśruti) zu ihm 'Wo man einen Brahmanen sucht, da suche ihn auf' 8 Jener setzte sich zu einem, der sich unter einem Lastwagen den Grund kratzte Er redete ihn an 'Ehrwürdiger, bist du etwa der Vereinger Raikva?' 'Der bin ich', antwortete er Der Truchseß kam zurück 'Ich habe (ihn) gefunden'

2. 1 Da nahm Jānaśruti Pautrāyana sechshundert Kuhe, einen Niska (Goldes und) einen Wagen mit weiblichen Maultieren und ging damit wieder (zu Raikva) hin Er redete ihn an 2 'Raikva, hier sind sechshundert Kuhe hier ist ein Niska (Goldes), hier ist ein Wagen mit weiblichen Maultieren Lehre mich, Ehrwürdiger, die Gottheit, die du als Gottheit

¹⁾ Auch das *rajasvalaḥ* kehrt in den Gāthās wieder, Jāt 495, 17 *parūḥakaccha nakhalomā paṇkadanta rajasvalā*, Jāt 496, 9 *parūḥakacchanakhalomam paṇkadantam rajasvaram*

verehrt!" 3 Da erwiderte ihm der andere "Ich lache über dich, du Śūdra Behalte (das nur) mit den Kühen"

Da nahm Jānasruti Paurāyana zum anderenmal tausend Kühe, einen Niska (Goldes), einen Wagen mit weiblichen Maultieren und seine Tochter und ging damit wieder (zu Rukva) hin 4 Er redete ihn an "Rukva, hier sind tausend Kühe, hier ist ein Niska (Goldes), hier ist ein Wagen mit weiblichen Maultieren, hier ist eine Gattin (für dich) hier ist das Dorf in dem du weilst Lehre mich doch, Ehrwürdiger!" 5 Da sagte er, indem er ihr Gesicht emporhob "Ich lache über diese (Kühe) du Śūdra Mit diesem Gesicht allein wurdest du dir Beachtung erschwandelt haben" Rukvaparna heißt jener (Ort) im Land der Mahavyas, wo er bei ihm wohnte Er verkündete ihm

3. 1 Der Wind furwahr ist ein Zusammenbringer Wenn das Feuer ausgeht so ist es der Wind, in den es eingeht Wenn die Sonne untergeht, so ist es der Wind, in den sie eingeht Wenn der Mond untergeht, so ist es der Wind, in den er eingeht 2 Wenn das Wasser austrocknet, so ist es der Wind in den es eingeht Denn der Wind ist es, der alle diese zusammenbringt so in bezug auf die Gottheiten 3 Nun in bezug auf das Selbst Der Atem furwahr ist ein Zusammenbringer Wenn man schläft, so ist es der Atem in den die Rede eingeht, in den Atem geht das Auge ein in den Atem das Ohr, in den Atem das Denkkorgan Denn der Atem ist es, der alle diese zusammenbringt 4 Diese beiden so beschriebenen sind die zwei Zusammenbringer, der Wind unter den Göttern, der Atem unter den Lebensäußerungen

5 Nun bettelte einmal ein Brahmanen Schüler den Śaunaka Kāpeya und den Abhipratārin Kaksasen an während sie sich aufstichen ließen Sie gaben ihm nichts 6 Da sagte er

"Vier Großmachtige verschlingt ein einziger Gott, der Huter der Welt — wer ist das" Ihn schamen die Sterblichen nicht, Kāpeya obwohl er vielfach wohnt, Abhipratarin

Wenn diese Speise zukommt, dem ist sie nicht gegeben worden"

7 Das widerlegend trat Śaunaka Kāpeya heran

"Die Seele der Götter, der Erzeuger der Geschöpfe, der goldzahnige Kauer, der Herr des Atems — groß, sagen sie ist seine Größe, weil er, ohne gegessen zu werden ist, was nicht Speise ist

Daher verehren wir, o Brahmanen Schüler, nicht dieses (Irdische) Gebt ihm (die Speise), um die er bettelt" 8 Und sie gaben ihm

Jene so beschriebenen, fünf auf der einen fünf auf der anderen Seite, die (zusammen) zehn ausmachen die sind das Kṛta Daher sind die zehn, das Kṛta die Speise in allen Himmel-gegenden Jene so beschriebene Virāj ist die Speiseverzehrerin Von ihr ist alles dies mit den Zähnen gepackt Alles dies ist für den mit den Zähnen gepackt, der ist ein Speise verzehrer, wer solches weiß

2 Erläuterungen

4, 1, 1 *Jānaśrutir ha Putrāyanaḥ Jānaśruti* wird von Śaṅkara richtig als 'Sohn des Janasruta' (*Janaśrutasyāpatyam*) erklärt, vgl Pan 4, 1, 95 *Putrāyana* bezeichnet ihn, wie ebenfalls Śaṅkara richtig bemerkt, als Enkel oder noch entfernteren Nachkommen des Putra (*Putrasya putrah Putrāyanaḥ*) vgl Pān 4 1, 100 *Putra* ist hier Eigenname¹⁾ Daß *putrāyana*, wie Deussen annimmt²⁾, ein Zusatz sein sollte, um Jānaśruti als Enkelsohn des Janasruti zu bezeichnen, halte ich für ganz unwahrscheinlich Mit der Person des Jānaśruti beschäftigen sich die Brahmasūtras 1, 3, 34 und 35 Das zweite³⁾ *Isatṛiyatvagates collaratra caitrarathena līgūt* besagt nach Śaṅkara, daß Jānaśruti's Zugehörigkeit zur Kṣatriya Kaste daraus hervorgehe, daß er nachher (4, 3 5) mit Abhipratārin zusammen erwähnt werde, der ein Mitglied der Familie des Kṣatriya Citraratha sei Allein erstens wird nirgends direkt gesagt, daß Abhipratārin ein Caitrarathu⁴⁾ war, und die Gründe die Śaṅkara dafür anführt sind etwas fadenscheinig Zweitens aber besteht zwischen Jānaśruti und jenem Abhipratārin auch nicht der geringste innere Zusammenhang der hier natürlich allein beweiskräftig sein könnte Rāmaṇuja der das Sūtra teilt (34 *Isatṛiyatvagates ca* 35 *ullaratra caitrarathena līgūt*) gibt für die zweite Hälfte dieselbe nur besser formulierte Erklärung wie Śaṅkara und so mag das in der Tat der Sinn sein den Badarayana mit den Worten verband⁵⁾ Überzeugend ist aber diese Beweisführung nicht Anders steht es mit den Gründen die nach Rāmaṇuja in den Worten *Isatṛiyatvagates ca* angedeutet sind nämlich daß Jānaśruti freigebig spendet (4 1 1) daß er einen Truchseß hat⁶⁾ (4 1 5ff) und dem Raikva ein Dorf schenkt

¹⁾ Vedesa sagt in seiner Padarthakāumudī *Putrayanagotrapatyam Putrayanaḥ* Ich habe dieses Werk (Bombay Śāla 1826) und die Chandogyopaniṣitprahasika des Ranga Ramanuja (Ānandaśrama Samskrtagranthavali 63) gelegentlich für Worterklärungen zitiert wenn sie von Śaṅkara abweichen Ein näheres Eingehen auf die Auffassungen der Viśiṣṭadvaita und der Dvāita Schule lag außerhalb des Planes dieser Arbeit

²⁾ Sechzig Upaniṣads des Veda Leipzig 1897 S 117 Dieses Werk ist im folgenden stets gemeint wenn nicht nähere Angaben gemacht sind Ebenso bezieht sich M Müller stets auf die Übersetzung in Bd I der Sacred Books of the East, Oxford 1879 Böhtlingk auf Khandoggyopaniṣad kritisch herausgegeben und übersetzt von Otto Böhtlingk Leipzig 1889 Die späteren Auflagen der Arbeiten Müllers (1900) und Deussens (1905) bieten wenigstens für den hier behandelten Abschnitt, nichts Neues ebensowenig (mit Ausnahme der sicher verfehlten Konjekturen *pramāṇa* *līgūt* in 4 1 2) die Bemerkungen Böhtlingks Ber Sachs Ges Wiss 49 85

³⁾ Auf das erste werden wir später zurückkommen

⁴⁾ Diese Form mußte man eigentlich im Sūtra erwarten

⁵⁾ Ganz anders aber völlig unbefriedigend ist Madhvas Erklärung des Sūtra

⁶⁾ Das wird auch von Śaṅkara im Kommentar zu Up 4 2 3 und nebenbei im Kommentar zum Vedāntasūtra geltend gemacht

(4, 2, 4) Das letztere ist für sein Ksatriyatam beweisend, derartige Land-schenkungen kann natürlich nur der König machen

4, 1, 1 *śraddhādeyaḥ* Das Wort ist nur hier belegt. Schon im PW wird vermutet, daß es ein Fehler für das in der Brāhmaṇa Literatur öfter vorkommende *śraddhādeva* sei und Böhtlingk hat in seiner Ausgabe in der Tat *śraddhādevaḥ* in den Text gesetzt. Die Änderung ist aber von vorn herein bedenklich, da man nicht recht einsieht, warum das gewöhnliche *śraddhādevaḥ* zu *śraddhādeyaḥ* verderbt sein sollte. *Śraddhādeva* 'glaubig'¹⁾ paßt aber weiter auch durchaus nicht in den Zusammenhang. Auf die Glaubigkeit des Jānaśruti kommt es hier gar nicht an, sondern einzig und allein auf seine Miltatigkeit. Daß Gaben aus *śraddhā* gegeben werden, ist schon vedische Anschauung, RV 10, 151, 2

prīyam śraddhe dadataḥ prīyam śraddhe dīdāsataḥ |

prīyām bhojēsu yajrasv idam ma udātām krdhḥ ||

Taitt Up 1, 11, 3 wird die Vorschrift gegeben *śraddhayā deyam | asraddhayadeyam*. Vor allem gilt die *śraddhā* von den Gaben beim Śraddha opfer, das danach seinen Namen hat, wie die im PW angeführte Erklärung zeigt

pretam pitṛm ca nīdīśya bhojyam yat prīyam ātmanah |

śraddhayā diyate yatra tac chraddham parikṛitam²⁾ ||

Aber auch in der buddhistischen Literatur tritt die Anschauung öfter zutage. Mahāv 8, 22 wird eine Gabe ein *saddhādeyyam* genannt. *Saddhā deyyāṃ bhojanāṃ* genießen die Samanas und Brāhmanen nach Digh 1, 1, 11ff. Jat 424 4 wird die Verheißung gegeben *appam pi ce saddaḥano dadati ten' eva so hoti sukki paratitha*. Ich hege danach keinen Zweifel, daß Śāṅkara recht hat, wenn er *śraddhādeyaḥ* erklärt *śraddhāpuraḥsaram eva brahmanadibhyo deyam asyet śraddhādeyaḥ*.

4, 1, 1 *sarvata eva me 'tsyantiti*. Śāṅkara ergänzt *annam sarvata eva me mamānnam ten avasathesu vasanto 'tsyanti bhojyante*. In der Ausgabe des von Ranga Rāmanuja kommentierten Textes steht *me 'nnam atsyanti* sogar wirklich da. Das ist aber sicherlich eine spätere Änderung auf Grund der Erklärung Śāṅkaras³⁾. Böhtlingk liest *atsyantiti* statt *me 'tsyantiti*,

¹⁾ Die Verfasser des PW geben als Bedeutung für *śraddhādeva* 'Gott vertrauend', 'glaubig', und sehen darin ein Kompositum mit verbalem Vorderglied, eine Ansicht, der sich Wachernagel, Altmann Gr II² S 316 angeschlossen hat. Ich bezweifle, daß sie richtig ist. Die Kommentatoren geben wie das PW bemerkt, *śraddhādeva* durch *śraddhāvat* oder *śraddhātu* wieder. Sie finden darin also nur die Bedeutung 'glaubig', und das ist vollkommen richtig. *Śraddhādeva* ist ein Bahuvrīhi, d. h., dessen Gott (das Höchste) die *śraddhā* ist, gebildet wie *devatādeva* (RV 7, 104 14) 'dessen Gott die Lüge ist', 'der Lüge ergeben', *mātrādeva* (RV 7 104 24) 'dessen Gott die Wurzeln sind' (Geldner Glossar). Vgl. auch aus der späteren Sprache Taitt Up 1, 11, 2 *mātrādeva bhava | pitṛādeva bhava | acāryādeva bhava | atithādeva bhava*, und aus dem Pāli Jat 489 21, Saṃyuttan Bd I, S 86 *sasānudeva patibbati*.

²⁾ Vgl. Oldenberg Rel des Veda S 565 Anm 3.

³⁾ Vgl. die Änderung von *praddhāte* zu *praddhāteid* in 4, 1, 2.

er nimmt an der Ellipse Anstoß da der Genitiv bei *ad* sonst stets der partitive sei und es ußerdem natürlicher erscheine die Herbergen zunächst als Nachtasyle, nicht als Verpflegungsanstalten anzusehen. Ob *ad* in der vedischen Prosa noch mit dem partitiven Genitiv verbunden wird, bezweifle ich, jedenfalls ist mir ein Beleg nicht bekannt. Aber auch der zweite von Böhtlingk angeführte Grund ist nicht stichhaltig, *āśasathā* wird in der älteren Literatur gerade von den Gebrüden gebraucht in denen Speisungen stattfinden. So wird z. B. AV 9, 6, wo die Bewirtung mit Speise und Trank, um ihre Verdienstlichkeit zu empfehlen als ein Opfer ausgedeutet wird, zunächst von der Herstellung von *āśasathas* gesprochen, die der Herstellung des Opferschuppens und der Havirdhanas gleichkommt (V 7 *yad āśasathān kalpayanti sadohavirdhānāny etā tat kalpayanti*)¹⁾ So spricht gerade im Gegenteil der Ausdruck *āśasathān mapayamcakre* für die Richtigkeit des *atsyanti*. Böhtlingks Konjekture ist aber noch aus einem anderen Grunde ganz unwahrscheinlich. Wenn in dieser sonst so überaus knapp gehaltenen Erzählung ausdrücklich erwähnt wird, daß Jānaśrutī *āśasathas* errichtete und sogar angegeben wird warum er das tat, so geschieht das sicherlich nicht ohne Absicht. Und mir scheint es völlig klar, daß hier schon auf den Gegensatz hingewiesen wird, in dem Jānaśrutīs Denken zu der Samvarga lehre steht die ihm später mitgeteilt wird. Diese Lehre gipfelt in dem Satz, daß der Wissende ein Speiseverzehrer ist daß er alles hier ißt, während Jānaśrutī mit seiner Wohltätigkeit nur erreicht, daß alle von ihm essen. Schließlich läßt sich zeigen daß der Ausdruck *me 'tsyanti* auch sprachlich richtig ist. Ait Br 2, 9, 6 heißt es *sarvābhīr vā eṣa devatābhīr ālabdho bhavati yo dīksito bhavati tasmād ahur na dīksitasyāśnīyād itī*. Sayana sagt richtig *dīksitasya grhe nāśnīyāt*. *Aś* und *ad* mit dem Genitiv einer Person heißen also 'in jemandes Hause bei jemandem essen'²⁾.

4, 1, 2 *hamsāḥ*. Śankara versteht darunter Rsis oder Götter die die Gestalt von Ganssen angenommen haben *rsayo devatā vā rājño 'nnadāna gunas toṣtāḥ santo hamsarūpā bhūtā*³⁾. Das ist rationalistische Deutung, wenn auch im Grunde das Wunder nur durch ein noch größeres Wunder erklärt wird. Die Gänse sind hier natürlich genau solche Vögel wie die goldenen Gänse, die der Damayantī von dem schönen Nala erzählen. Die Upanisad Dichtung verschmäht solche Märchenmotive noch nicht. Baka Dalbhya hört die hungrigen Hunde den Udgitha singen (1, 12, 1ff), und dem Satyakāma Jabāla müssen ein Stier, das Feuer, eine Gans und ein Taucher die Geheimnisse des Brahman verkünden (4, 5, 1ff).

¹⁾ Vgl. auch Śat Br 2, 3 1, 8f., 3, 9, 2, 7, Brh Ar Up 4 3, 37.

²⁾ Vgl. Delbrück, Altind Syntax, S 9.

³⁾ R *lecana mahātmanō nradānādigunais toṣtā bhūtā hamsarūpāḥ santah*, V *devahamsāḥ*. Die Vorstellung ist dem Mittelalter geläufig vgl. z. B. Mbh 5 36, 2 *carantam hamsarūpena maharṣim amhitavratam* | *śādhyaś devā mahāprājñam paryaprechanta vai purā* ||

(4, 2 4) Das letztere ist für sein Ksatryatum beweisend derartige Land-schenkungen kann natürlich nur der König machen

4 1, 1 *śraddhādeyaḥ* Das Wort ist nur hier belegt Schon im PW wird vermutet, daß es ein Fehler für das in der Brahmana Literatur öfter vorkommende *śraddhādeva* sei und Böhtlingk hat in seiner Ausgabe in der Tat *śraddhadevaḥ* in den Text gesetzt Die Änderung ist aber von vorn herein bedenklich da man nicht recht einsieht, warum das gewöhnliche *śraddhadevaḥ* zu *śraddhādeyaḥ* verderbt sein sollte *Śraddhādeva* 'gläubig')¹⁾ paßt aber weiter auch durchaus nicht in den Zusammenhang Auf die Gläubigkeit des Janasruti kommt es hier gar nicht an sondern einzig und allein auf seine Miltätigkeit Daß Gaben aus *śraddhā* gegeben werden, ist schon vedische Anschauung, RV 10 151 2

priyam śraddhe dadataḥ priyam śraddhe didasataḥ |

priyam bhojēsu yajvasu idām ma uditam krdhē ||

Taitt Up 1, 11, 3 wird die Vorschrift gegeben *śraddhayā deyam | asraddhayadeyam* Vor allem gilt die *śraddhā* von den Gaben beim *Śraddhā* opfer das danach seinen Namen hat, wie die im PW angeführte Erklärung zeigt

pretam pātrms ca nirdāsyā bhojyam yat priyam ātmanah |

śraddhayā diyate yatra tac chraddham parikṛtām²⁾ ||

Aber auch in der buddhistischen Literatur tritt die Anschauung öfter zutage Mahāv 8 22 wird eine Gabe ein *saddhādeyyam* genannt *Saddhā deyyāṇāṃ bhojanāṇāṃ* gemeßen die Samanas und Brahmanen nach Digh 1 1, 11ff Jat 424 4 wird die Verheißung gegeben *appam pi ce saddahāno dadāti ten eva so hoti sukhī parattha* Ich hege danach keinen Zweifel daß Śāṅkara recht hat wenn er *śraddhādeyaḥ* erklärt *śraddhāpurahsaṃ eva brāhmanādibhyo deyam asyeti śraddhadeyaḥ*

4, 1 1 *sarvata eva me tīsyantīti* Śāṅkara ergänzt *annam sarvata eva me mamānnam teṣu avasathesu vāsanto 'tīsyanti bhakṣyante* In der Ausgabe des von Ranga Rāmānuja kommentierten Textes steht *me 'nnam atīsyanti* sogar wirklich da Das ist aber sicherlich eine spätere Änderung auf Grund der Erklärung Śāṅkaras³⁾ Böhtlingk liest *vatsīsyantīti* statt *me 'tīsyantīti*,

¹⁾ Der Verfasser des PW gebend als Bedeutung für *śraddhādeva* Gott vertrauend, gläubig und sehen darin ein Kompositum mit verbalem Vorderglied eines Ansucht der sich Wackernagel Altind Gr II¹ S 316 angeschlossen hat Ich bezweifle daß sie richtig ist Die Kommentare geben wie das PW bemerkt *śraddhādeva* durch *śraddhāvat* oder *śraddhālu* wieder Sie finden dann also nur die Bedeutung gläubig, und das ist vollkommen richtig *Śraddhādeva* ist ein Baluvrihi der dessen Gott (das Höchste) der *śraddhā* ist, gebillt wie *anṛtadeva* (RV 7 104 14) dessen Gott die Lüge ist, 'der Lüge ergeben', *muradeva* (RV 7, 104 24) dessen Cötter die Wurzeln sind (Geldner, Glossar) Vgl auch aus der späteren Sprache Taitt Up 1 11 2 *mātradevo bhava | pitṛadevo bhava | acāryadevo bhava | atithidevo bhava* und aus dem Pāṇi Jat 489, 21, Samyuttan Bd I S 86 *saṃsudevaṃ patibbati*

²⁾ Vgl Ollenberg Rel des Veda S 565, Anm 3

³⁾ Vgl die Änderung von *pradhāksir* zu *pradhāksid* in 4 1 2

er nimmt an der Ellipse Anstoß, da der Genitiv bei *ad* sonst stets der partitive sei und es überdies natürlicher erscheine, die Herbergen zunächst als Nachtlasyle, nicht als Verpflegungsanstalten anzusehen. Ob *ad* in der vedischen Prosa noch mit dem partitiven Genitiv verbunden wird, bezweifle ich, jedenfalls ist mir ein Beleg nicht bekannt. Aber auch der zweite von Böhtlingk angeführte Grund ist nicht stichhaltig, *āśatho* wird in der älteren Literatur gerade von den Gebrüden gebraucht, in denen Speisungen stattfinden. So wird z. B. AV 9, 6, wo die Bewirtung mit Speise und Trank, um ihre Verdienstlichkeit zu empfehlen, als ein Opfer ausgedeutet wird, zunächst von der Herstellung von *āśathas* gesprochen, die der Herstellung des Opferschuppens und der *Havirdhānas* gleichkommt (V 7 *yad āśathān kolpayanti sadohavirdhānāny eio tot kolpayanti*)¹⁾ So spricht gerade im Gegenteil der Ausdruck *āśathān māpayāmcakre* für die Richtigkeit des *otsyanti*. Böhtlingks Konjektur ist aber noch aus einem anderen Grunde ganz unwahrscheinlich. Wenn in dieser sonst so überaus knapp gehaltenen Erzählung ausdrücklich erwähnt wird, daß Jānaśrutī *āśathas* errichtete und sogar angegeben wird, warum er das tat, so geschieht das sicherlich nicht ohne Absicht. Und mir scheint es völlig klar, daß hier schon auf den Gegensatz hingewiesen wird, in dem Jānaśrutis Denken zu der Samvarga lehre steht, die ihm epäter mitgeteilt wird. Diese Lehre gipfelt in dem Satz, daß der Wissende ein Speiseverzehrer ist, daß er alles hier ißt, während Jānaśrutī mit seiner Wohltätigkeit nur erreicht, daß alle von ihm essen. Schließlich läßt sich zeigen, daß der Ausdruck *me 'otsyanti* auch sprachlich richtig ist. At Br 2, 9, 6 heißt es *ṣṛiṣṭhīr iṣṣa devatṛiṣṭhīr ālabdho bhavati yo dīkṣito bhavati tasmād ahur na dīkṣitasyāśnīyād itī*. Sāyana sagt richtig *dīkṣitasyo grhe nāśnīyat*. *As* und *ad* mit dem Genitiv einer Person heißen also 'in jemandes Haus, bei jemandem essen'²⁾.

4, 1, 2 *hamsāḥ*. Sankara versteht darunter Reis oder Götter, die die Gestalt von Ganssen angenommen haben *rsayo devatṛiṣṭhīr iṣṣa devatṛiṣṭhīr ālabdho bhavati yo dīkṣito bhavati tasmād ahur na dīkṣitasyāśnīyād itī*. Das ist rationalistische Deutung, wenn auch im Grunde das Wunder nur durch ein noch größeres Wunder erklärt wird. Die Gansse sind hier natürlich genau solche Vögel wie die goldenen Gänse, die der Damayantī von dem schönen Nala erzählen. Die Upaniṣad Dichtung verschmäht solche Märchenmotive noch nicht. Baka Dālbhya hört die hungrigen Hunde den Udgītha singen (1, 12, 1ff), und dem Satyakāma Jabāla müssen ein Stier, das Feuer, eine Gans und ein Taucher die Geheimnisse des Brahman verkünden (4, 5, 1ff).

¹⁾ Vgl. auch Śat Br 2, 3, 1, 8f. 3, 9, 2, 7, Bṛh Ār Up 4, 3, 37.

²⁾ Vgl. Delbrück, Altind. Syntax, S 9.

³⁾ R. *kecana mahatmāno nnadānadigunais toṣṭā bhūtvā hamsarūpāḥ santah, V detahamshah*. Die Vorstellung ist dem Mittelalter gelauf, vgl. z. B. Mbh 5, 36, 2 *carantam hamsarūpena maharṣim samśtāvratam | sadhyā devā mahāprājñam paryaprechanā vai purā ||*

4, 1, 2 *bhallākṣa* Böhlingk übersetzt das Wort nicht, Deussen gibt es durch 'Blödaugige' wieder, M. Müller sagt 'Bhallākṣa (shortsighted friend)'. Die Bedeutung 'blödaugig' beruht auf Śaṅkaras Erklärung *bhallākṣeṭi mandarstītram sucaṇṇaṁ aha*¹⁾. Ein Wort *bhalla* 'blöde' gibt es nicht, *bhalla* wird aber Trik 118 als Synonym von *bhadra* aufgeführt (*bhadram bhallam sīvam tathā*). Wer 'blödaugig' übersetzt, muß also annehmen, daß *bhallākṣa* eigentlich 'schurfaugig' bedeute und hier ironisch gebraucht sei, wie Ānandagiri bemerkt *bhallākṣasabdo bhadraḥ saṁśayaḥ saṁ vṛuddhalaḥ śānyā mādarstītrasucalāḥ*. Ich habe gegen diese Deutung große Bedenken. Daß *bhalla* für *bhadra* stehen könnte, ist allerdings rein theoretisch möglich, da schon im AV (2, 32, 5) *śrullaka* für das gewöhnliche *śraddhaka* erscheint. *Bhalla* im Sinne von *bhadra* ist im Apabhramśa auch tatsächlich belegt (Hem 4, 351)²⁾, und Fortsetzer dieses *bhalla* liegen in den meisten modernen indoarischen Sprachen vor³⁾. Allein *bhallākṣa* kann nicht die angenommene Bedeutung haben. *Bhadra* ist doch 'gut' nur im Sinne von 'glücklich, günstig, lieb', aber nicht in dem Sinne, in dem es hier verstanden werden mußte. Wenn Bhadrākṣa Kathīs 69, 77 als Name eines Marchenkönigs erscheint, so bedeutet es gewiß ebensoviel wie Piliyakkha, der Magadhi Name des Kāṣikönigs im Sāma Jātaka (540, 4ff). *Bhallākṣa* konnte daher auch hier, wenn *bhalla* so viel wie *bhadra* sein soll, höchstens als Eigenname gefaßt werden, ohne irgendwelche Beziehung auf die besondere Situation. Wahrscheinlich ist das nicht. Es ist aber weiter auch sehr fraglich, ob *bhalla* = *bhadra* im Sanskrit überhaupt jemals existiert hat. Schon Zachariae hat in seinen Beiträgen zur ind. Lexikographie, S 79 die Vermutung ausgesprochen, daß *bhallam* im Trik ein Fehler für *bhandam* sei, das Hem an 2 227 (*bhandam kalyāṇe saukhye ca*), Medinī d 11 (*bhandam kalyāṇaśarmanoh*), und im Prakrit Pāyālacchī 236 (*bhandam sīvam*) aufgeführt wird. Im Kommentar der Bonibayer Ausgabe des Amar 1, 4 25 lautet die Stelle aus dem Trik, wie Zachariae bemerkt in der Tat *bhandam bhadram sīvam tatheti Trikāṇḍaśeṣaḥ*. Mir scheint, daß unter diesen Umständen die Erklärung des *bhallākṣa* durch *bhadra* auf gegeben werden muß, und ich halte es für das einfachste, *bhalla* in der gut bezeugten Bedeutung 'Bar' zu nehmen. Die Kleinheit der Augen des Buren ist ebenso auffällig wie die der Schweinsaugen, von denen wir in ähnlichem Sinne sprechen. Völlige Sicherheit ist hier natürlich nicht zu erzielen.

4, 1, 2 *Jānaśruteḥ Pauṭrāyanasya samam divā jyotiḥ ātalam*. Die Übersetzer verbinden *samam* mit *divā*, M. Müller 'The light (glory) of Jānaśruti Pauṭrāyana has spread like the sky', Böhlingk 'Das von J. P. ausstrahlende Licht erstreckt sich weit hin wie das Tageslicht', Deussen

¹⁾ Die weitere Erklärung die auf der Annahme beruht, daß die Gāṇḍe Rṣi einen ergibt für die Übersetzung nichts.

²⁾ Vgl. Pischel Materialien zur Kenntnis des Apabhramśa S 11.

³⁾ Siehe Pischel zu Hem 4, 351.

‘Dem Himmel gleich ist Jānaśrutis, des Enkelsohnes, Glanz ausgebreitet’ Śankara konstruiert ebenso, stellt aber für *divā* zwei Erklärungen zur Wahl *Jānaśruteḥ Pautrāyanasya samam tulyam divā dyulokena jyotiḥ prabhāṣtaram annadānāḍījanatprabhāṣyam ātatam vyūptam dyulokasprg ity arthah* | *divāhñā iā samam jyotiḥ ity etat*

Wenn *samam divā* überhaupt einen Sinn haben soll, könnte es doch nur, wie Böhtlingk richtig gefühlt hat, ‘dem Tageslicht gleich’ bedeuten. In der Bedeutung ‘Helle, Glanz’ wird aber das Wort im RV nur im Plural gebraucht, vielleicht ausschließlich im Instrumental *dyubhiḥ*. Aus der späteren Literatur verzeichnet das PW überhaupt keine Belege für *div* in dieser Bedeutung außer aus dem Bhagavatapurana. Es ist aber gewiß kein Zufall, daß in diesem in archaisierender Sprache abgefaßten Werk im Sinne von Glanz wiederum nur der Instr. *dyubhiḥ* vorkommt. Ich halte daher die Übersetzung ‘dem Tageslicht gleich’ für unmöglich¹⁾. *Samam* ist mit *Jānaśruteḥ Pautrāyanasya*, *divā* mit *ātatam* zu verbinden. Da *sama* ebensogut mit dem Genitiv wie mit dem Instrumental konstruiert werden kann (Pan 2, 3, 72), so kann man in *Jānaśruteḥ Pautrāyanasya samam jyotiḥ* eine Ausdrucksweise sehen, wie sie im klassischen Sanskrit ganz gewöhnlich ist, z. B. Buddhacar 1, 68 *śvalpāntaram yasya vapuḥ surebhyah*, 3, 27 *dr̥ṣṭvā narebhyah prthagākṛtvā tam*, 5, 18 *anyajanair atulyabuddhiḥ*, 10, 3 *capuḥ ca dīptam puruṣān atītya*, usw. Der Genitiv kann aber auch von einem fortgelassenen *jyotiṣā* abhängen, und da die Sprache der Upaniṣad die Ellipse liebt, so ist diese Erklärung wohl vorzuziehen. *Divā* entspricht natürlich ved. *divā*, nicht *divā*, die Bedeutung ist genau die gleiche wie z. B. RV 1, 161 14 *divā yānti maruto bhāmyāgnih*. Woher der Lichtschein, vor dem die Gans warnt, herrührt, wird im Text nicht gesagt, ein Stern oder ein Feuer, das auf der Erde brennt, mag die Ursache sein. Daß der Glanz des Jānaśruti zunächst nur im Vergleich herangezogen wird, zeigt auch die Antwort der zweiten Gans. Sie bestreitet ja gerade, daß es mit diesem Glanze des Jānaśruti viel auf sich habe. Das könnte sie gar nicht tun, wenn tatsächlich der Glanz des Jānaśruti taghell leuchtete.

4, 1, 2 *tat tvā mā pradhāksir it*. Śankara nimmt Vertauschung der Personalendungen an *tatprasāṅjanena tat jyotiḥ tvā tvām mā pradhāksir mā dahatv ity arthah* | *puruṣavyatyayena mā pradhāksid it*. Im Text des Ranga-Rāmanuja steht tatsächlich *pradhāksid it*, aber im Kommentar *tat tvā mā pradhāksir it* | *tat tejas tvām mā dahed ity arthah*, woraus hervorgeht, daß *pradhāksid* erst später, vielleicht sogar erst von den Herausgebern, eingesetzt ist. Böhtlingk hat dieselbe Änderung vorgenommen, da im Sanskrit ‘verbrenne dich nicht’ nicht durch *mā tvā pradhāksih* wieder gegeben werden könne. Der Gebrauch von *tvā* wäre hier allerdings sehr

¹⁾ Meinem Gefühle nach wurde der von Böhtlingk angenommene Sinn auch eine andere Wortstellung verlangen, etwa *diva samam Jānaśruteḥ Pautrāyanasya jyotiḥ ātatam*.

auffällig Speyer, Sanskrit Syntax, § 267, führt nur ein ähnliches Beispiel aus dem Ram an (3, 62, 3 *itam asokasya śākhābhīh āirnoḥ śariram te*)¹⁾ Da sich ferner die Verderbnis leicht durch das vorübergehende *prasānśih* erklären, auch das *tat* sich besser als Nominativ denn als Adverb fassen läßt, so glaube ich, daß Böhlingk das Richtige getroffen hat

4, 1, 3 *lam v ara enam etat santam sayugrānam iva Raikvam āttheti* Śankara erklärt *are nikṛṣṭo 'yam rājā varākas tam kam u enam santam lena mātmyena yuktam santam itī kulsayaty enam eram sabahumānam etad vacanam attha raikvam iva* Śankara will offenbar *etat* mit *āttha* verbinden, was mir wegen der Stellung der Worte unmöglich erscheint²⁾ *Etat* kann nicht von *santam* getrennt werden³⁾ Böhlingk verändert *kam* in *katham* 'Woher sprichst du denn von ihm, dem so unbedeutenden Mann, wie vom verbruderten Raikva' Die Textänderung ist ganz ungerechtfertigt die Verbindung *lo 'yam* ist doch ganz gewöhnlich Man kann höchstens schwanken, ob man *etat santam* als Attribut zu *enam* ziehen oder als Prädikat mit *sayugrānam iva Raikvam* auf gleiche Stufe stellen soll Im ersteren Fall mußte *etat santam* allerdings, wie Böhlingk sagt, den Sinn von 'so unbedeutend' haben Ich verstehe aber nicht, wie das *etat* zu dieser Bedeutung kommen sollte Im zweiten Fall ist *etat santam* 'den, der so ist', nämlich 'wie du beschrieben hast', und da die erste Gans den Janasruti gerulmt hat, so nabert sich der Ausdruck gerade umgekehrt der Bedeutung 'so bedeutend' Das Verachtliche liegt nur in dem *lam*

Raikva, wofür die Handschriften zum Teil auch *Rayikva* bieten, ist offenbar der Name, 4, 2, 2 + gebraucht Jānaśruti nur dies als Anrede *Sayugrā* wird von Śankara *saha yugayā*⁴⁾ *gantryā vartata itī* erklärt Darius ist dann bei M Müller der 'Raikva with the car', bei Deussen der 'Raikva mit dem Ziehkarren' geworden Die ganze Erklärung beruht darauf, daß nach 4, 1, 8 *Raikva* unter einem Wagen (*śakata*) sitzt, wobei noch nicht einmal gesagt ist, daß es sein eigener Wagen ist, sie scheitert, abgesehen von allem anderen, schon daran, daß es ein Wort *yugvan* 'Wagen' gar nicht gibt Śankara sieht sich daher ja auch genötigt, in seiner Erklärung *yugyā* für *yugvan* einzusetzen *Sayugvan* ist vielmehr eine Bildung wie *sayitran*, *saydvan*, *sasthvan*, denen Wachernagel, KZ XLVI, 272 auch *sahvan* angebedet hat So ist hier überall die Schwachform von *sam Sayugvan* kommt einmal in RV 10, 130, 4 vor

¹⁾ Das zweite Beispiel Kathas. 36 102 scheint mir auf einem Irrtum zu beruhen

²⁾ Deussen scheint ihm zu folgen 'Wer ist denn der, von dem du redest, als wäre er ein Raikva mit dem Ziehkarren! M Müller hat den Sinn ganz verfehlt 'How can you speak of him being what he is (a rājanya, noble) as if he were like Raikva with the car?

³⁾ Daß *santam* nicht etwa zu dem folgenden *sayugrānam iva Raikvam* gehört, beweist das Fehlen des Wortes in 4 1, 5

⁴⁾ So lesen nach den Herausgebern in der A S S sämtliche Handschriften

agnér gāyatrī abhavat sayugiosnīhayā savitā sam babhūra |

anustubhā sōma ukthāir mahasīnān bḥaspater brhatī vācam ārat ||

Über die Übersetzung kann hier kein Zweifel bestehen 'Die Gāyatrī war die Genossin des Agni, Savitr war mit der Usnīhā zusammen, der durch Preislieder mächtige Soma mit der Anustubh, die Brhatī unterstützte die Rede des Brhaspati' Die Bedeutung 'vereint, Genosse' stimmt zu dem Gebrauch von *sam yuj* in Stellen wie 8, 62, 11 *ahām ca trām ca vtrahan sam yujyāra sanibhya d* Böhlingk hat dem Rechnung getragen, indem er *sayugian* durch 'verbrudert' übersetzt, er bemerkt aber, daß nach seinem Dafürhalten *sayugian* ein euphemistischer Ausdruck für *sapāman* sei, also 'mit der Raude verbrudert' Das beruht wiederum darauf, daß in 4, 1, 8 erzählt wird, Raikva habe sich als er unter dem Wagen saß, die Kratze geschabt Im übrigen braucht man diesem Einfall wohl nicht weiter nachzugehen Es ist eigentlich seltsam, daß man den Ausdruck so mißverstanden hat, denn was er besagen soll, wird im folgenden doch ausführlich auseinandergesetzt Zunächst versteht die erste Gans den Ausdruck nicht Sie fragt daher *yo nu katham sayugrā Raikrah* Aus Śankaras Erklärung *yo nu katham trayocyate sayugrā Raikrah* läßt sich nicht viel entnehmen M Muller und Deussen übersetzen frei 'How is it with this Raikva with the car of whom thou speakest?', 'Wie ist denn das, mit Raikva mit dem Ziehkarren' Böhlingk setzt einfach *lo nu sayugrā Raikva it* in den Text 'Wer ist der verbruderte Raikva?' Ich halte es für ganz unstatthaft, in dieser Weise mit dem überlieferten Text umzu springen, warum sollte denn das einfache *lo nu* zu *yo nu katham* verderbt sein? Daß aber auch davon abgesehen Böhlingks Änderung nicht richtig sein kann, ergibt sich aus der Antwort der zweiten Gans die über die Person des Raikva gar nichts sagt, sondern ganz im allgemeinen erklärt, was ein *sayugvan* ist 'Den habe ich so (d h als *sayugian*) bezeichnet, wer das weiß, was der weiß, dem alles zugerechnet wird, was immer die Geschöpfe Gutes tun' Der Relativsatz *yo nu* ist also ein elliptischer Satz für *yo nu Raikvah*, und in dem Hauptsatz liegt der Nachdruck auf *sayugrā* 'Was nun den Raikva betrifft, inwiefern ist er ein *sayugvan* Raikva?' Für *sayugian* aber ergibt sich daraus, daß es entweder dieselbe oder doch eine ganz ähnliche Bedeutung haben muß wie im RV Man kann meines Erachtens nur schwanken ob es 'vereinigt' oder 'vereinigend' bedeutet, der *sayugvan* ist infolge seines Wissens mit allem Verdienst 'vereinigt', das sich die anderen durch gute Werke erwerben, oder 'er vereinigt' bei sich all dieses Verdienst Für die erste Auffassung spricht, daß *sayugian* im intransitiven Sinn im RV tatsächlich bezeugt ist¹⁾ Die Erklärung, die in der Upanisad selbst gegeben wird, legt aber die Vermutung nahe daß

¹⁾ Man vergleiche auch *sayugvan* 'verbundet' in RV 9, 111, 1 *vidvā dveṣam tarati sayugvabhīh* Transitive Bedeutung liegt anderseits in *abhyugan* 'angreifend' vor RV 6, 45, 15 *rathena abhyugvanā*

*sayugra*n als technischer Ausdruck beim Würfelspiel gebraucht wurde und eigentlich den bezeichnete, der bei dem Spiel nach der angegebenen Methode die Gewinne 'zusammenbringt' Das hat mich bestimmt, das Wort in der Übersetzung durch 'Veremiger' wiederzugeben

4, 1, 4 *yathā kṛtaya vṛjīyādhare 'yāḥ samyanṭy evam enam sarvaṁ tad abhisamati yat kimca prajāḥ sādhu kurranti* Auf die Erklärungen der Kommentare und die Übersetzungen gehe ich hier nicht ein, da ich die Stelle in meiner Abhandlung über das Würfelspiel im alten Indien, S 143, 166f, ausführlich besprochen habe Hier sei nur ein Wort über die auf Grund der Angaben Nilakanthas ermittelte Spielmethode gestattet, da ihre Kenntnis für das Verständnis des Folgenden notwendig ist Der Einsatz wird in zehn Teile zerlegt, beim Kali Wurf gewinnt man einen Teil, beim Dvāpara Wurf drei beim Tretā Wurf sechs und beim Kṛta Wurf alle zehn Teile da stets der Gewinn der niedrigeren *ayas* dem höheren *aya* zu gerechnet wird Im Grunde damit identisch ist die Methode, die in dem Fall befolgt wird, daß jeder der beiden Spieler die Hälfte des Einsatzes deponiert hat Dann gewinnt der Spieler beim Kali Wurf einen Teil des eigenen Einsatzes, beim Dvāpara Wurf außerdem noch zwei Teile des Einsatzes des Gegners, also im ganzen wie vorher drei Teile Beim Tretā Wurf gewinnt er drei Teile des gegnerischen und drei Teile des eigenen Einsatzes also wie vorhin im ganzen sechs Teile Beim Kṛta Wurf endlich gewinnt er wie vorhin alle zehn Teile Ich habe a a O schon bemerkt, daß der Verfasser offenbar diese letztere Spielmethode im Sinne hatte, da er in 4, 3, 8 sagt 'diese, fünf auf der einen, fünf auf der anderen Seite, die zusammen zehn ausmachen, die sind das Kṛta' Hier werden also die zehn dem Kṛta gleichgesetzten Dinge wie bei der letztgenannten Methode in zwei Gruppen zu je fünf zerlegt¹⁾ Böhlingks Konjekturen *vṛjitarāya* für *vṛjīyā* ist, wie a a O bemerkt abzulehnen Für *abhisamati* lesen eine Reihe von Handschriften *abhisameti* Böhlingk hat es aufgenommen, weil es besser zu dem vorhergehenden *samyanti* stimmt, wie ich glaube, mit Recht Der Gegensatz zwischen Jānasruti und Raikya, der schon in 4, 1, 1 angedeutet war, wird hier deutlicher hervorgehoben Jānasruti gemeißt nur das Verdienst seiner eigenen Guttaten, Raikya das der ganzen Welt

4, 1, 5 *sa ha samyāhāna eva ksattaram uvaca Śaukara* erklärt die Situation wie folgt *tad u ha tad etad idṛśam hamsavākyaṁ ātmanah kut sārūpam anyasya viduḥ Raikrūdeḥ prasamsārūpam upaśuśrūva śrutarvān harṁyatalastho rāja Jānasrutiḥ Pautrayanaḥ | tac ca hamsavākyaṁ smarann eva paunahpunyena ratrīḥṣaṁ atirāhayamāsa | tatāḥ sa bandibhī rājā studi-*

¹⁾ Eine andere Erklärung hat Keith JRAS 1909, S 209, Anm 2 vorgebracht Er sagt selbst von ihr "The sense may seem not very good but it is quite adequate for an Upaniṣad" Der ersten Hälfte dieses Satzes stimme ich vollkommen bei, über die Upanisads selbst urteile ich allerdings anders als Keith

yuktābhīr vāgbhīh pratibodhyamāna uvāca ksattāram samjīhāna eva sayanam nidrām vā parityajann etā he 'nga vatsāre ha sayugrānam va Raikram āthā kim mām | sa etā stutyarho nāham ity abhīprāyah Danach befindet sich also Jānaśruti auf dem Dach seines Palastes und hört das Gespräch der Gans mit an. Den Rest der Nacht denkt er darüber nach. Als er am Morgen von den Bandins mit Preishedern geweckt wird, sagt er, während er das Lager (oder den Schlaf) verläßt, zu seinem Ksattr 'Sprichst du von mir, als ob ich der *sayugrān* Raikva wäre¹⁾?' M Müller schließt sich dem an 'and as soon as he had risen in the morning, he said to his door-keeper 'Friend, dost thou speak of (me, as if I were) Raikva with the car?', ähnlich Deussen, der das, was Śankara von den Bandins sagt, auf den Ksattr überträgt 'Sobald er aufgestanden war, sprach er zu seinem Truchseß [der ihn pries, in der Art, wie später die Vaitāhikas zu tun pflegen] „Du redest ja [von mir], als wäre ich ein Raikva mit dem Ziehkarren“ Böhlingk setzt *mām* sogar für *ha* in den Text, da *ha* hier nicht am Platz sei und ein *mām* vermißt werde, und übersetzt 'Als J P dies vernahm, sprang er von seinem Lager und sagte zum Kammerling „Du sprichst, mein Lieber, von mir wie vom verbruderten Raikva?' Wie *mām* zu *ha* werden konnte, ist aber völlig unbegreiflich. Gegen die Erklärung Śankaras, M Mullers und Deussens spricht zunächst das *samjīhānah*, das nicht 'aufstehend' oder gar 'als er aufgestanden war' bedeutet sondern 'aus dem Schlafe auffahrend'. Daß die durch *sam hā* bezeichnete Tätigkeit dem Aufstehen vorausgeht, zeigt deutlich Ait Br 7 15 4

kalih sayāno bhavati samjīhānas tu dīparah |

uttisthams tretā bhavati kṛtam sampadyate caran ||

Ehenso RV 2 38 4 *ut samhdyāsthāt*, was Geldner Rigveda in Ausw II, S 43, auf Grund der Brāhmana Stelle richtig erklärt hat²⁾. Wie aber soll dann weiter Janasruti zu der Frage kommen, ob der Ksattr von ihm als einem *sayugrān* Raikva gesprochen habe? Bei Śankara preisen den König die Bandins, er mußte also doch an diese die Frage richten und nicht an den Ksattr. Die Annahme Deussens daß der Ksattr jemals die Geschäfte der Bandins verrichtet habe, ist durch nichts gerechtfertigt. Die Situation ist meines Erachtens eine ganz andere. Jānaśruti liegt in der Nacht auf dem Dach seines Hauses, neben ihm sein Ksatti. Da hört er im Schlaf das Gespräch der Gans. Er fährt auf und fragt in der Verwirrung den

¹⁾ Śankara gibt von den Worten des Janasruti noch eine zweite Erklärung, bei der *va* im Sinne von *eva* oder als bedeutungslos gefaßt werden muß. Da beides natürlich unmöglich ist, gehe ich darauf nicht ein. Ranga Rāmānuja *sa kathamapi nīśam ativahya samjīhāna etā talpam tyajann etā ksattāram ukṭavān are nga vatsēti tam ksattāram rājā sambodhya ratrāv evam hamsayoh samlapah samayanāti sayugvānam va Raikvam āthetyādīhamsokṭipratyuktākyamuvādupūrvakam Raikvasya cānam ukṭavān ity arthah*. *Āthā* kann aber bei der Wiederholung kaum zu der Rede der Gans gehören.

²⁾ Vgl. auch Chand Up 1, 10, 6 *sa ha pratāh samjīhāna uvāca*

Ksattr, ob er *'sayugvānam va Raikvam'* gesagt habe. Dem Ksattr fällt wiederum, genau wie der Gans der unverständliche Ausdruck *sayugvan* auf, er fragt danach und Janasruti gibt ihm die Erklärung genau in der Form, wie er sie von der Gans gehört hat.

4, 1, 7 *yatrāre brāhmanasyāmesanā tad enam archeti*. Böhtlingk best *iccheti* für *archeti*¹⁾. Das mag richtig sein wenn man auch nicht recht einsieht, warum *iccha* zu *archa* verderbt sein sollte, besonders da *amesanā* unmittelbar vorhergeht. Ich möchte eher an *accha* denken, das im RV mit Ergänzung des Verbums gebraucht wird *'dahin (begib dich) zu ihm'*. Daß das in nachvedischer Zeit ungebrauchliche *accha* zu *archa* wurde, wurde durchaus begreiflich sein. Formell wäre schließlich auch gegen *archa* nicht viel einzuwenden, *archati* findet sich auch im Epos, und die Neubildung läßt sich aus dem Imperf *archat* und Formen, wo die Wurzel mit Präpositionen verbunden ist, wie *ārchati*, *prārchati* usw., leicht erklären. Der Bedeutung nach paßt aber *archa* nicht hierher.

Auch die Bedeutung von *brahmanasya* macht Schwierigkeiten. Als Bezeichnung der Kaste läßt es sich hier kaum verstehen. Wenn der Ksattr den Raikva nachher unter einem Lastwagen findet, wie er sich den Grund kratzt so ist das nicht gerade die Situation in der die Brahmanen gewöhnlich erscheinen. Nach dem ganzen Zusammenhang muß *brahmana* hier mehr den Mann bezeichnen der der Welt entsagt hat um dem Nachdenken über die höchsten Fragen zu leben also etwa in dem Sinn stehen, wie es Brh. Ār. Up. 3, 5, 1, 3, 8, 10²⁾ und in dem Brāhmana Vagga des Dhammapada gebraucht wird. Wenn Śankara *brāhmana* hier direkt als *brahmanid* erklärt so trägt er in das Wort mehr hinein als es enthalten kann. Janasrutis an Raikva gerichtete Bitte *'Lehre mich, Ehrwürdiger, die Gottheit, die du als Gottheit verehrst'* (4, 2, 2) beweist, daß er keine Ahnung hat daß Raikvas Wissen im Wissen des Brahman besteht. Und darin besteht es auch gar nicht, in der Lehre die Raikva nachher entwickelt, ist vom Brahman nirgends die Rede. Ebenso wenig kann ich Śankaras Erklärung billigen daß der Ort wo der Ksattr dem Raikva nahen soll, eine abgelegene Gegend eine einsame Stelle, ein Wald oder eine Sandbank in einem Flusse sei³⁾ (*ekante 'range nadipuhnadau vunkte deśe*). Sie steht mit den nachher erzählten Tatsachen in Widerspruch. In 4, 2, 4, 5 wird ausdrücklich gesagt, daß Raikva sich in einem Dorfe aufhält. Jānaśruti kann also mit seinen Worten höchstens meinen daß man den Raikva unter den Heimatlosen zu suchen habe. Ich muß allerdings bekennen daß alles das im Grunde nicht befriedigt, und ich hege den Verdacht daß der Text hier verderbt oder gar absichtlich in sein Gegenteil verkehrt ist. Ich verzichte

¹⁾ Vedēśa hat *iccha* gelesen.

²⁾ Auf diese Stellen verweist Dussen in seiner Übersetzung.

³⁾ Ich erwähne das weil Deussen diese Erklärung in seine Übersetzung aufgenommen hat.

aber auf weitere Erörterungen, da ich über Vermutungen nicht hinaus komme

4, 1, 8 *aham hy arā 3 it* Über die Schreibung vgl. Wackernagel, Altind. Gr. I, § 257d und die dort angeführte Literatur

4, 2, 3 *tam u ha parah pratyurūcāhāre tvā śūdra tarava saha gobhir astu it* Śāṅkara zerlegt *ahāhāretā* in *aha hāretā*, *aha* soll bedeutungslos sein, *hāretā* soll ein mit einer Kette (*hāra*) verbundener Wagen (*itān*) sein, *hāretā* wird dann als Subjekt zu *astu* gefaßt (*ahety ayam nīpāto vinigrahārthīyo 'nyatreha tv anarthalah | evaśabdasya prthakprayoyāt | hāretā hārena yukteṭā gantrī seyam hāretā gobhir saha taravāstu tarava tisthatu*). Ein Kompositum *hāretā* ist geradezu unmöglich. *Hāra* ist überdies stets eine 'Perlensehne' und kann daher niemals ein Synonym von *nīśa* sein¹⁾, und die Bedeutung 'Wagen' für *itān* ist einfach eine Erfindung Śāṅkaras. Ob das Epitheton 'scharfsinnig', das Böhlingk dieser Erklärung beilegt, berechtigt ist, möchte ich bezweifeln, mir erscheint jedenfalls Böhlingks eigene Erklärung als *ahaha* *are* viel scharfsinniger und evident richtig, obwohl sie zu der Annahme zwingt, daß das Subjekt von *astu*, der *nīśa* oder der Wagen, zu ergänzen ist. Eine solche Ellipse entspricht aber durchaus dem Stil der Upanisad in den Dialogpartien. Wenn Böhlingk den letzten Satz übersetzt 'Mit den Kühen sich abzugeben, sei dein Geschäft', so kann ich ihm nicht folgen. *Tarava astu* kann nur den Sinn haben 'es sei dein behalte'. Man vergleiche die Worte Ch. Up. 5, 3, 6 mit denen Gautama den irdischen Reichtum zurückweist, den ihm Pravāhana Jaivali anbietet *tarava rājan mānusaṃ vītam*. Genauer noch stimmt mit unserem Text die Abweisung Mbh. 5, 35, 19 überein *hiranyam ca gaiśvam ca taravāstu*²⁾ Vīrocana.

Das Wort *śūdra* hat den einheimischen Erklärern die größten Schwierigkeiten bereitet. Da Jānasruti dadurch scheinbar als ein Angehöriger der niedrigsten Kaste hingestellt wird, die doch nach der späteren Lehre vom Studium des Vedānta ausgeschlossen ist. Bādarāyana I, 3, 34, hat zu dem verzweifeltsten Mittel gegriffen, *śūdra* im 'etymologischen' Sinn zu nehmen *sug aśya tadānādarāśraṇanūt tadādrāṇanūt sūcyate hi*. Danach soll Raikva den Jānasruti hier als *śūdra* anreden, weil er infolge seiner Seherkraft weiß, daß Jānasruti wegen der Mißachtung seitens der Gans 'in Kummer lie' (*śucam abhidudrāva*), oder daß 'Kummer ihn überlie', oder daß er 'aus Kummer zu ihm, dem Raikva, lie', wie Śāṅkara erklärt. Solche Deutungen zeigen, wie wenig man schon zu Bādarāyanas Zeit den eigentlichen Wortsinn verstand. In diesem Fall haben übrigens andere und sogar Śāṅkara selbst das Unsinnige jener Erklärung empfunden, denn in seinem Kommentar zur Up. fugt er der Erklärung der *ācāryāḥ* hinzu *śūdravad*

¹⁾ Wenn Vedaśa *nīśam* durch *multaharam* wiedergibt, so tut er es weil er *hāretva* wie Śāṅkara erklärt.

²⁾ C falsch *tathavāstu*

rā dhanenavainam vidyāgrahanāyopapagāma na ca śuśrūṣayā | na tu jātayā sūdra it | apare punar āhur alpam dhanam āhrtam it rusavainam uktavān chādret¹⁾ | lingam ca bahuvāharana upādānam dhanasyeti In der Tat ist *sūdra* in der späteren vedischen Zeit einfach ein Schimpfwort Jaim Up Br 3, 7, 5 schimpfen (*ātroṣanti*) Prācīnasālī und die beiden Jābala ihren Mitschüler Sudakṣina Kṣami, der sie mit Fragen über die einfachsten Dinge stört, einen *sūdro duranūcānah*, und ebenda 3, 9, 9 spricht der jüngere Jābala von ihm als einem *sudraḥ*

4 2, 5 *uvācājahāremāh sūdro Śankara* erklärt *ajahārahrtavān bhavān yad imā gā yac cānyad dhanam tat sādhi it rūkyasasah²⁾* Deussen übersetzt im Anschluß daran 'Da schleppt er jene da [die Kuhe] herbei³⁾' Aber Böhtlingk hat schon darauf hingewiesen daß das Perfekt hier garnicht stehen durfte und es kann auch davon abgesehen kaum zweifelhaft sein daß hier ursprünglich dieselben Worte standen, wie im Anfang der ersten Rede des Raikva also *ajahāra imāh*, wie Böhtlingk liest

4 2 5 *anenana mukhenalāpayasyathā it Śankara* erklärt *ālāpayasyathā* durch *ālupayasi* *nam bhānayasiṭy arthah* und Böhtlingk wie Deussen übersetzen demgemäß 'du hattest mich zum Sprechen gebracht' Böhtlingk der einsieht, daß das Wort das nicht bedeuten kann, setzt *mālāpayasya it* in den Text Aber wie hatte daraus die jetzige Lesart entstehen sollen? Daß Böhtlingk das Richtige nicht erkannt hat ist um so auffallender als er selbst in den Anmerkungen auf die Stelle verweist die den Schlüssel zum Verständnis liefert Pāṇini lehrt 1, 3, 70 daß *h* im Kausativ wenn es *pralambhana sammānana* und *sālīnikarana* bedeute, die Endungen des Ātmanepada nehme Die Kāśikā erklärt *sammānanam* durch *pūjanam* und gibt als Beispiel *jatābhīr ālāpayate | pūjām samadhi gacchatiṭy arthah* Im Vārttika zu Pān 6 1 48 wird die Substitution von *ā* für *i* im Kausativ von *h* gelehrt wenn es den Sinn von *pralambhana* und *sālīnikarana* habe Patañjali gibt *jatābhīr ālāpayate | smaśrubhīr ālāpayate* hier als Beispiele für die Bedeutung *pralambhana* *ālupayate* muß also die Bedeutung haben 'auf betrügerische Weise durch etwas Ehre erlangen', und diese Bedeutung paßt an unsrer Stelle vorzüglich

4, 2, 5 *yatrasmā uvāsa* Der Dativ bei *vas* ist schwierig Unmöglich ist jedenfalls Śankaras Erklärung *yatra yeva grāmevūvāsoṣṭavan Raikvas tām asau grāman adād asmai Raikraya ruyā⁴⁾* Aber auch Böhtlingks Kon-

¹⁾ Diesen Sinn hat auch der Verfasser des von Ved so zitierten Gāmilhatmya in dem Wort gefunden *tato vidya tat sarvam raikvo rāpi e cakopa ha | re sūdra māmakam veltam na jādāsi duritvāra ||*

²⁾ Raṅga Rāmānuja *ajahartha | ajahāret | yatayag chādusah* Vedāśa *ajahāra opalāra*

³⁾ Mullers Übersetzung von 4 2 5 (*tasmiṇ sa mukham upadgrhnan 'opning her mouth' ajahāra 'you have brought, ālāpayasyathā 'dud you make me speak*) enthält so offenkundige Fehler daß ich verzichte darauf einzugehen

⁴⁾ Dem Sinn nach ebenso Raṅga Rāmānuja Vedāśa erklärt *asmai rādrtham tadupadeśartham eva*

jektur *uvāca* für *uvāsa* befriedigt nicht * *Raṣṭraparnāh* scheint, da vorher nur von einem Dorf die Rede ist, ein Name wie *Varanāh* usw. zu sein, vgl. Pān 4, 2, 82

4, 3, 1 *vāyur vāsa samvargah* Das Deutsche besitzt kein Wort, das dem *vāyu* genau entspreche. *Vāyu* ist Wind und zugleich Luft, was wegen des Eingehens von Sonne und Mond in den *vāyu* zu beachten ist. *Samvargah* wird von Śankara erklärt *samvargah samvarjanāt samgrahanāt samgrasanāt vā samvargah* | *lakṣyamānā agnyādyā deatū ātmabhāram āpādayatīty atah samvargah* | *samvarjanāḥkhyo guṇo dhyeyo vāyurāt* | *kṛtāyāntarbhūvadrastāntūt*. Śankara erklärt das Wort also zuerst (*samgrahanāt*) im Sinne von *graha*, das wir in alterer Zeit an Stelle des *samvarga* finden werden, bei seiner zweiten Erklärung (*samgrasanāt*) scheint er durch die folgende Lehre von dem 'Esser' beeinflusst zu sein. Nun hat aber der Verfasser der Upaniṣad, wie wir später sehen werden, den Ausdruck *samvarga* nicht etwa einer ulteren Quelle entnommen, er stammt vielmehr von ihm selber, und da er bei der Formulierung seiner Lehre sonst mit Ausdrücken des Würfelspiels operiert, so liegt die Annahme nahe, daß auch *samvarga* ein solcher technischer Ausdruck ist. Diese Vermutung hat schon Mauss, *Mél. Sylvain Lévi*, S. 339 ausgesprochen. In der Tat begegnet uns *sam vṛj* im Rgveda in Verbindung mit dem Würfelspiel. Deutlich ist vor allem 10, 43, 5 *kṛtām na śraḥntī vī cinoti dēvane samvargam yun maghāṇā śdṛyam jayāt*. 8, 75, 12 wird Indra zugerufen *samvargam sam rayīm jaya*. 2, 12, 3, wo Indras Heldentaten gepriesen werden, wird er am Schluß *samvṛk samatsu* genannt. Ebenso schließen die beiden nächsten Strophen jedesmal mit einem Bilde, das dem Würfelspiel entnommen ist. 4, 54, 3 *śvaghñīra yō jgīvdām lakṣam dād āryah pustām*, 5, 36 *āryah pustīr vja vā mināte*. Eine Beziehung auf das Würfelspiel scheint auch in den Mantras vorzuliegen, mit denen Kausītaki nach Kauś Up 2, 7 am Morgen, am Mittag und am Abend die Sonne verehrte: *vargo sī pāp mānam me vrngdhī*, *udvargo 'sī pāpmānam ma udvrngdhī*, *samvargo 'sī pāpmānam me samvrngdhī*¹⁾, es ist kaum ein Zufall, daß dieser Kausītaki Sarvajit 'der Allgewinnere' genannt wird²⁾, vgl. den Eigennamen Sam

1) Daß *sam vṛj* der eigentliche Ausdruck ist, der in den ersten beiden Formeln nur der Abwechslung wegen modifiziert ist, zeigt der Schluß, wo nur *sam vṛj* erscheint: *tad yad ahorātrābhyām pāpam aharot sam tad vrñkte tathā evaivam vidvān etayāvā vṛtādityam upatiṣṭhate yad ahorātrābhyām pāpam karoti sam tad vrñkte*. Vgl. auch *samvargo 'sī* unter den Sprüchen an den Rührtrank, Bṛh. Ār. Up. 6, 3, 4.

2) Ebenso läßt sich *sam vṛj* auch an anderen Stellen verstehen. Taitt. S. 7, 3, 11, 2 *sam te vṛjīṣe sukṛtam sam prajāṁ pūṣun*. 7, 3, 9, 1 (von Mauss angeführt) *te devā akāmayantobhayam sam vṛjīṣmahī brahma cannam ca, ta ubhayam sam avṛjīyata brahma cannam ca*, Śat. Br. 1, 2, 5, 7 *evam ha vā mām sarvām sapatnānām samvṛñkte nṛbhajaty asyaṣṣī sapatnān ya eam etad veda*, 1, 7, 2 24 *sarīam eva tad devā asurānām samvṛjīyata sarvasmāt sapatnān asuraṁ nṛbhajant sarvām v eiaṣṣa etat sapatnānām samvrñkte sarīasmāt sapatnān nṛbhajaty ya evam etad veda*, 1, 9, 2, 35 *devāḥ | sarīam*

vargajit und die Sāmvargajita Gotamas Ist aber *samvarga* ein Spielausdruck, so kann er kaum etwas anderes bezeichnen als den, der nach der oben S 370 beschriebenen Methode die Gewinne 'zusammenbringt'. *Samvarga* würde dann mit dem oben besprochenen *sayugra* im Grunde identisch sein, und in diesem Zusammentreffen darf man wohl eine Bestätigung der unabhängig voneinander gewonnenen Bedeutungsansätze für beide Wörter sehen¹⁾

4, 3, 2 *adhidaitatam* Böhlingk, S 4, 97 bemerkt selbst, daß die Chānd Up ebenso wie die Kāṇva Rezension der Brh Ār Up stets *adhidaitatam* liest, während die Mādhyamdina-Rezension *adhideratam* hat Ich halte es nicht für gerechtfertigt, solche charakteristischen Unterschiede dadurch zu verwischen, daß man das unzweifelhaft ältere und richtigere *adhideratam* in den Text setzt, wie Böhlingk es tut

4, 3, 3 *samvṛkta it* Böhlingk streicht das *it* mit Unrecht *Adhyātmanam* *it* entspricht genau dem vorhergehenden *ity adhidaitatam*

4, 3, 6 7 Die beiden Strophen werden später besprochen werden

4, 3, 7 *it vai vāyam brahmācārīn nedam upāsmāhe* Śankaras Erklärung lautet *vā it nirarthakāh | vāyam he brahmācārīn ā idam evam gayam samvṛjya*, 5, 1, 1, 14 *sa yo vājapeyeneṣṭrā samrad bharati | sa idam sarvaṁ samvṛkṣte*, 12, 4, 4, 3 *atho ha yo divāto bhṛātrīyat samvṛkṣeta taikāna etayā yayeta sam havasmād vṛkṣte* usw. Vgl auch *samvṛkṣodhṛmum* von Soma RV 9, 48, 2 Aber hier kann *sam vṛj* natürlich auch in dem allgemeinen Sinn 'vollständig an sich ziehen' genommen werden, wie er in anderen Stellen vorliegt, so RV 7, 3 4 *vī yasya te prthivyāṁ pājo aśret itṛu yad anna samavṛkta jambhāh* (vgl den Agni *samvarga*, Taitt S 2, 4 3, 3, Ait Br 7, 7, Śat Br 12, 4, 4, 3), RV 10, 61, 17 *sam yan mairādranā vṛjya ukthāh*

¹⁾ Natürlich bedingt diese Erklärung von *samvarga* die Annahme, daß *sam vṛj* schon im Rgveda die Bedeutung hat, 'nach der beschriebenen Spielmethode den Gewinn zusammenbringen', und ich möchte nicht unterlassen, auf ein rgvedisches Wort hinzuweisen, das unter dieser Annahme eine befriedigende Erklärung finden wurde und somit geeignet ist die Geltung jener Spielmethode für die rgvedische Zeit wahrscheinlich zu machen. Dies Wort ist *vṛjah*, das uns außer in der angeführten Strophe 2, 12, 5 in 1, 92, 10 begegnet *śvaṅghica kṛtūr vṛja āmanānd marasya devī jayanty āyuh* Ich habe schon oben S 114 Anm 4 die Ansicht geäußert, daß *vṛjah* nur der 'Einsatz' sein könne, *aryāh puṣṭh* als *upameya* in 2, 12 5 und der offenbar parallele Ausdruck *lakṣa* in 2, 12, 4 (vgl oben, S 108, Anm 1) scheinen mir das vollkommen sicher zu machen. Auffällig ist aber, daß auch in 1, 92, 10 der Plural gebraucht ist, obwohl das *upameya āyuh* im Singular steht. Verständlich wurde der Plural sofort, wenn *vṛjah* die zehn 'Teile' bedeutete, in die der Einsatz zerlegt wurde. Diese Bedeutung läßt sich aber auch etymologisch begründen. Der Dhātupāṭha führt 25, 12 eine Wurzel *vṛj* (*vṛkṣ*) 'abgesondert sein' an (*vṛjir pṛthagbhāve*), und wir haben um so weniger Grund, an der Richtigkeit dieser Wurzel zu zweifeln, als sie in den drei *nij* bei Pan 7, 4, 75 (*nijāṁ trayāṁ ān guṇāh ānau*) einbegriffen sein muß und Patañjali sie im Kommentar zu Pan 7, 2, 10 erwähnt. Daß sie eigentlich nur eine Variante von *vṛj* (*vṛkṣ*), Dhṛp 29, 5 (*vṛjir pṛthagbhāve*) ist, ist sehr wahrscheinlich, auf das Schwanen zwischen Medha und Tenus im Auslaut der Wurzel in den indogermanischen Sprachen hat Wackernagel, Altind. Gr I, S 116, im Anschluß an Osthoff, PBr Beitr 8, 269ff, hingewiesen.

der wörtlichen Übereinstimmungen Der Übersetzung des zweiten Abschnittes, wo diese Übereinstimmungen zahlreicher werden, schiebe ich den Text mit Gegenüberstellung des Upaniṣad Textes voraus¹⁾

„Es gibt furwahr nur eine einzige ganze Gottheit — die übrigen sind Halbgottheiten — (n unīh) dieser, der hier reinigt (der Wind) Er (stellt) die Ergreifer aller Götter (dar) Er hat den Namen 'Untergang' 'Untergang' nennt man hier die Ergreifer im Westen Wenn (man sagt) 'die Sonne ist untergegangen' (*sa yad ādityo 'stam agād it*) so ist das soviel wie daß sie zu den Ergreifern gegangen ist Darum ist sie nicht vollständig Sie geht in jenen ein (*sa etam evāpyeti*) Der Mond geht unter (*astam candramā et*) Darum ist er unvollständig Er geht in jenen ein (*sa etam evāpyeti*) Die Sterne gehen unter Darum sind sie unvollständig Sie gehen in jenen ein Das Feuer geht aus (*anv agnir gacchati*) Darum ist es unvollständig Es geht in jenen ein (*sa etam evāpyeti*) Der Tag geht, die Nacht geht Darum sind sie unvollständig Sie gehen in jenen ein Die Himmelsgegenden werden trube sie sind während der Nacht nicht zu erkennen Darum sind sie unvollständig Sie gehen in jenen ein Parjanya regnet und hört wieder auf Darum ist er unvollständig Er geht in jenen ein Das Wasser schwindet dahin (*ksiyanta āpah*) ebenso die Kräuter, ebenso die Bäume Darum sind sie unvollständig Sie gehen in jenen ein Darum weil dies alles in den Wind eingeht, darum ist es der Wind, der das Sāman ist Der ist ein Samanwaiser, der kennt das ganze Sāman, wer solches weiß Nun in bezug auf das Selbst (*athādhyatmam*) Während man schläft, spricht man nicht mit der Rede (*na vaṁ śtapan tāca vadati*) Dieselbe geht in den Atem ein (*śeyam eva prāṇam apyeti*) Man denkt nicht mit dem Denkorgan (*manasa*) Dasselbe geht in den Atem ein Man sieht nicht mit dem Auge (*cakṣuṣā*) Dasselbe geht in den Atem ein Man hört nicht mit dem Ohre (*śrotreṇa*) Dasselbe geht in den Atem ein Darum weil dies alles zusammen in den Atem geht, darum ist es der Atem der das Sāman ist Der ist ein Samanwaiser der kennt das ganze Saman wer solches weiß Darum, wenn man sagt 'ach heute weht es nicht, so halt es sich im Innern des Menschen auf, der sitzt da, voll, schwitzend '

Brāhmanā

*tad dha Śaunakam ca Kāpeyam
Abhiṣṭatārinam ca [Kāḥṣasenim] bra-
hmanah paricetiṣyamānū upāra
vraja || tau ha bibhikṣe | tam ha nā
dadrate ko vā ko teṣṭi manyamānau ||
tau hopajagau*

*mahātmanas caturo deva elah
lak so jagāra bhuvanasya gopāh |*

Upaniṣad

*atha ha Śaunakam ca Kāpeyam
Abhiṣṭatārinam ca Kāḥṣasenim pari-
etiṣyamānau brahmacārī bibhikṣe tas-
mā u ha na dadatuh || sa hovāca*

*mahātmanas caturo deva elah
lak so jagāra bhuvanasya gopāh*

¹⁾ Oriel hat schon vor der Gesamtausgabe des Brāhmanā (JAOS LVII) Text und Übersetzung der Stelle JAOS XL, 240ff veröffentlicht

*tam Kāpeya na vijānanti eke
 'bhīpratārīn bahudhā nivṛstam
 itī || sa hovācābhīpratārīmam tārā
 prapadya pratibruhāt | tīayā tārāyam
 pratyucya itī || tam ha pratyurāc
 ātmā deivānām uta martyānām
 hranyadanto rapaso na sūnuh |
 mahāntam asya mahimānam āhur
 anadyamāno yad adantam atī
 tī ||*

*tam Kāpeya nabhipaśyanti martyā
 Abhipratārīn bahudhā vasantam
 yasmai tārā etad annam tasmā etan na
 dattam itī || tad u ha Śaunakah Kā-
 peyah pratimanānah pratyeyāy
 ātmā deivānām janitā prajānām
 hranyadamstro babhaso 'nasūrīr
 mahāntam asya mahimānam āhur
 anadyamāno yad anannam atī
 tī ras rayam brahmacārīn nedam
 upasmahe dattāsmā bhīksām itī || tas-
 mā u ha daduh*

„Es kam einmal ein Brahmane zu Śaunaka Kāpeya und Abhipratārīn Kaksasemi, während sie sich aufstischen ließen. Er bettelte sie an. Sie beachteten ihn nicht, indem sie dachten: er sei irgendein gleichgültiger Mensch. Da sang er sie an:

‘Vier Großmchtige verschlingt ein einziger Gott der Huter der Welt — wer ist das? Den kennen einige nicht. Kāpeya, obwohl er vielfach sich niedergelassen hat, Abhipratārīn.’

Da sagte Abhipratārīn: ‘Tritt vor und erwidere diesem.’ ‘Du mußt diesem erwidern.’ Er erwiderte ihm:

‘Der Odem der Götter und Menschen goldzahnig wie der Sohn der Gewalt — groß sagen sie ist seine Größe, weil er ohne gegessen zu werden, den Essenden ist.’

Es folgt noch ein Kommentar zu den beiden Strophen, auf den wir nachher zurückkommen werden.

Der erste Abschnitt des Brahmana über den Wind und den Prāṇa bedarf kaum der Erklärung; schwieriger ist es, die genaue Bedeutung der Strophen des kleinen Ākhyaṇa zu ermitteln, das uns in dem zweiten Abschnitt vorliegt. Wichtig ist zunächst, daß wir feststellen können, daß die Strophen älter sind als das Brāhmana selbst. Den Beweis liefert die Sprache.

In der zweiten Strophe wird der Esser *hranyadanto rapaso na sūnuh* genannt. Handschriftliche Lesarten sind *paraso* und *rapase* im Kommentar Oertel übersetzt die Worte ‘with golden teeth, defective (?) not a son’. Dem läßt sich kaum ein Sinn abgewinnen. Mir erscheint aber auch jeder andere Versuch, *rapaso* zu verstehen, aussichtslos. Die Upaniṣad hat dafür *babhaso*, eine grammatisch unmögliche Form, die aber auf den richtigen Weg führt. Unzweifelhaft ist für *rapaso* *babhaso* zu lesen¹⁾. Der Fehler ist in Grantha Handschriften nicht selten, da in der Sprache der Schreiber, dem Tamil, die Aspiraten fehlen und in der Schrift *b* durch das Zeichen für *p* ausgedrückt wird. Dinn aber kann es weiter nicht zweifelhaft sein,

¹⁾ So hatte richtig schon Oertel, JAOS XV, 250 konjiziert.

daß die Worte zu übersetzen sind 'goldzahnig wie der Sohn der Gewalt'. Dieser Vergleich geht auf Agni. Agni ist schon im RV der Esser (RV 1, 65, 7 *ibhyān na rājā vānāny atti*, 1, 143, 5 *agnir jambhais tigatair atti bhār vati*, 6, 4, 5 *nīkīti yo vāranam dānam atti*, 8, 43, 29 *tubhyam ghēt té janū ime* . *dhāsim hinvanty attare*, 10, 4, 4 *carati jihvāyādān*, 10, 15, 12 *addhī tvām deva prāyālā harimsi*, 10, 79, 1 *ndnā hānū tibhrte sam bharete asinvati bapsati bhūry attah*, 2 *asinvān atti jihvayā vānani* | *ātrāny asmai padbhūh sam bharanti*, 4 *jāyamāno mātārā gārbho atti* usw.) Jaim Up Br 2, 15, 1 wird er der gefräßigste der Götter genannt (*eva u ha rāva derānam mahā śanātamo yad agnih*). Er ist *hīranyadanfa* (RV 5, 2, 3) und *sahasah sūnu*, *sāhasah putra* (RV passim), *sūnuh śarasā* (RV 1, 27, 2), *ūrajah putrā* (RV 1, 96 3). Man bezieht die Bezeichnung Agnis als 'Sohn der Kraft' auf die Hervorbringung durch das Reiben der Hölzer. Ursprünglich ist das sicherlich so gemeint, aber auch Indra ist *śarasah sūnu* (RV 4, 24, 1) *putrā saraso mahah* (RV 8 90, 2), und Indra kann nur deshalb so genannt sein, weil das *saras* seine Haupteigenschaft ist. In demselben Sinn kann auch *rabhasah sūnuh* von Agni verstanden sein, denn Agnis charakteristische Eigenschaft ist das *rabhas*. RV 1, 143 3 *ādatta sam rabhah*, 2, 10, 4 *rabha sam*, 6 3 8 *rabhasānō adyaut*, 10, 3, 7 *āsrai rabhasadbhī rabhasvām śhā gamyah*. Ob der Brāhmana Kommentator den vollen Sinn der Worte noch verstanden hat, ist nicht sicher, da er zu dem Pāda nur bemerkt *na hy eva sūnuh* | *sūnurūpo hy eva san na sūnuh*. Er gibt damit aber jedenfalls die sprachwissenschaftlich richtige Erklärung des *na* als Vergleichungspartikel. Die Verwendung von *na* in dieser Bedeutung ist aber sicherlich ein Anzeichen hohen Alters, da sie schon im AV selten zu werden beginnt.

In die gleiche Richtung weist ein anderes Wort in der ersten Strophe, *jagara*. Alle Übersetzer geben es freilich durch ein historisches Tempus wieder¹⁾. Daß das falsch ist, braucht aber kaum gesagt zu werden. *Jagāra* steht selbstverständlich mit dem *atti* der zweiten Strophe auf gleicher Stufe und ist ein im präsentischen Sinn verwendetes Perfekt. Der Gebrauch des Perfekts in diesem Sinn ist in der Sprache der Brāhmanas schon im Schwunden begriffen, und Wachernagel Altind Gr I, S XXX, urteilt präsentisch gebraucht, beweist das Perfekt frühen narrativ gebraucht, späten Ursprung des betreffenden Textes.

Altertümlich ist auch der Ausdruck *gopāh*. Außerhalb der vedischen Mantras ist *gopī* jedenfalls selten²⁾, die spätere Sprache gebraucht für *gopī gopā* und die Upanisads insbesondere ersetzen *gopī* gern durch *gopī³⁾*.

¹⁾ Oertel 'swallowed up', in der Upanisad M Müller 'swallowed', Böhtlingk 'verschlang', Dussen 'herabschlang'.

²⁾ Belege aus der Upanisad Literatur sind Śvet Up 3, 2 *saṃyasya rīhī bhuvandāni gopāh*, Nsūmhapūrvaśūp Up 2 4 *bhuvanasya gopāh*, Mahānār Up 20 14 *tiṣṭi ur gopā addhīyah*.

³⁾ Vgl. besonders Śvet Up 4, 15 *bhuvanasya gopā* 6, 17 *bhuvanasya gopā*, Mund Up 1, 1, 1 *bhuvanasya gopā*, Mahānār Up 5, 9 *eva sarvasya bhūtasya bhārye*.

Vor allem fallen hier aber weiter die durch das Metrum erwiesenen Lesungen *vyānanti eke abhipratārin* und *marīyānām* ins Gewicht. Die Strophen halten sich also auch, was den Sandhi betrifft, durchaus im Rahmen der altvedischen Sprache. Ebenso entspricht das Metrum dem rgvedischen Typus. Und schließlich spricht doch auch der Umstand, daß der Verfasser des Brāhmaṇa es für nötig befunden hat, die Strophen durch einen Kommentar zu erläutern, dafür, daß sie alter sind als das Brāhmaṇa selbst.

Für das Verständnis der Strophen ergibt dieser Kommentar nicht allzu viel, da er im allgemeinen nur in der unbehilflichen Weise der ältesten Kommentare Umschreibungen gibt, die für den eigentlichen Sinn belanglos sind. Zur ersten Strophe bemerkt er *mahātmanas caturo [deva] elo it | iāg vā agniḥ | sa mahātmā devah | sa yatra svapiti tad vācam prāno girati | manas candramāḥ sa mahātmā devah | sa yatra svapiti tan manah prāno girati | cakṣur ādityaḥ sa mahātmā devah | sa yatra svapiti tac cakṣuḥ prāno girati | śrotam diśas tū mahātmāna devah | sa yatra svapiti tac chrotram prāno girati | tad yan mahātmanas caturo deva elo ity etad dhatat || laḥ so jagāreḥ | prayūpatiḥ vai laḥ | sa hantay jagāra | bhuvanasya gopā it | sa u itāva bhuvanasya gopāḥ || tam Kāpeya na vyānanti elo it | na hy etam eke vyānanti || Abhipratārin bahudhā nivṛtam it | bahudhā hy evaiva nivṛto yat prānah ||* Der unbekannte Gott, den der Brāhmane als den höchsten kennt, ist danach also der individuelle Prāna der, wenn der Mensch schläft, Rede, Denkorgan, Auge, Ohr und die damit identischen Gottheiten Feuer, Mond, Sonne und Himmelsgegenden verschlingt. Wir haben nicht den geringsten Grund, die Beziehung der Strophen auf den individuellen oder genauer gesagt den in den Lebewesen individualisierten Prāna zu bezweifeln. Die Ausdrücke in denen hier von diesem Prāna gesprochen wird, *deva eloḥ*, *bhuvanasya gopāḥ*, *bahudhā nivṛtam*, lehren größtenteils wörtlich in der Schilderung des Prāna Taitt. Ār. 3, 14 wieder *elo devo bahudhā nivṛtaḥ*, *tam bhartāram tam u gopāram āhuḥ*. Zu dem *bhuvanasya gopāḥ* vergleiche man auch die Äußerung in dem Lied des Dirghatamas, RV. 1, 164, 21 *inō vīśvasya bhuvanasya gopāḥ sō mā dhīrah pākam atīd īneśa*, 'da ging der Herr des Alls der Hüter der Welt der Weise, in mich Tore ein¹⁾'. Dagegen glaube ich nicht, daß der Dichter

bhuvanasya gopāḥ, Atharvaśr. Up. 4 *samṛjya vīśva bhuvanāni gopāḥ* (gegenüber *gopāḥ* in Śvet. Up.)

¹⁾ In den späteren Upanishads werden dieselben oder ganz ähnliche Ausdrücke natürlich auch auf andere als höchste erkannte Begriffe übertragen. So heißt z. B. Śvet. Up. 4, 15 das als Rudra personifizierte Brahman *sa eṣa kālā bhuvanasyasya gopāḥ vīśvādhipaḥ sarvabhūteṣu guḍhaḥ*, 4, 16 *sarvabhūteṣu guḍham*. Ebd. 6, 17 scheint mit dem *jñāh sarvago bhuvanasyāsya gopāḥ* der persönliche Brahman gemeint zu sein. Ebd. 3, 2 heißt es von dem als Rudra aufgefaßten Ātman *pratyān janams tīrṇatī samcūkopāntakālā samṛjya vīśva bhuvanāni gopāḥ*. Mund. Up. 1, 1, 1 wird Brahman *vīśvasya kārṇā bhuvanasya gopāḥ* genannt usw.

der Strophe die Identifizierung der vier von dem Prāna verschlungenen Organe mit den außerhalb befindlichen vier Göttern beabsichtigt hat, wenn auch diese Identifizierung an und für sich alt ist. In dem Text ist sie jedenfalls nicht angedeutet, im Gegenteil, wenn sie beabsichtigt war, mußte, genau genommen, nicht von vier, sondern von acht *mahatmānah* die Rede sein. Es ist auch zu beachten, daß in dem vorhergehenden Abschnitt von einer Gleichsetzung der Organe und Götter nichts gesagt wird. Bindend kann die Erklärung des Kommentators schon deshalb nicht sein, weil die Strophen, wie wir sahen, aus einer früheren Zeit stammen als der Text des Brāhmaṇa, und wir haben um so mehr Berechtigung an seiner Zuverlässigkeit zu zweifeln, als er noch ein anderes Wort sicherlich falsch erklärt, nämlich *lah*. *Kah* ist nach ihm Prajāpati¹⁾. Nun wird allerdings Prajāpati schon früh mit dem Prāna identifiziert. AV 11, 4, 12 heißt es geradezu *prānam ākuḥ prajāpatim*. AV 10, 8, 13 wird von Prajāpati wie von Prāna gesprochen: *prajāpatis carati garbhe antar ādrśyamāno bahudhā v jāyate* (Vaj. S. 31, 19, Taitt. Ār. 3, 13, 1 mit der Variante *djāyamano*). Kauś. Up. 4, 16 sagt Aṣṭaśatru, daß er den Geist, der im Leibe sei (*ya evaṣa sarīre puruṣaḥ*), als Prajāpati verehere. Aber es wird kaum bestritten werden, daß hier die Deutung des *lah* auf Prajāpati verfehlt ist. Der Brahmane stellt doch eine Frage an Kāpeya und Abhipratārin, um sie zu prüfen, ob sie den Gott kennen 'den einige nicht kennen'. Dazu kommt eine sprachliche Tatsache. Sämtliche Handschriften des Brāhmaṇa wie der Upanisad lesen *lah* (*las*) *so jagāra* und es ist bei der Übereinstimmung beider Werke nicht daran zu denken, *so* zu *sa* zu verändern, wie Oertel und Böhtlingk es tun²⁾. *Kah sah* ist offenbar ein eingeschobener Satz, und daher sprach man das letzte Wort in der Pausaform. Später, als man den Vers niederschrieb, wurde dann wie überall, außerhalb der Sandhu hergestellt, was zu einem *so* führen mußte. Die richtige Übersetzung kann also nur 'wer ist das?' sein. Daß es auch einheimische Erklärer gab, die das *lah sah* so verstanden, bezeugt Śaṅkara, der in seinem Kommentar zur Upanisad nachdem er selbst *lah* als Prajāpati erklärt hat, bemerkt *lah sa jagareḥ praśnam eke*³⁾.

Für die zweite Strophe ergibt der Kommentar nichts⁴⁾, wir sind also

¹⁾ Diese Auffassung beruht im letzten Grunde bekanntlich auf der Umdeutung von RV 10, 121 *kaśmaś deīdya Iarīṣā vithema*.

²⁾ In den Ausgaben der Upanisad in der Anandakūṣāṇḍya Samskṛtagraṇthāvalī (14 und 63) steht allerdings auch *sa*, die Änderung stammt sicherlich erst von den Herausgebern.

³⁾ Auch Vedekā sagt richtig *sa lah kṣimāṇā kṣimamā ca*.

⁴⁾ Um Mißverständnissen vorzubeugen möchte ich betonen, daß aus der Erklärung des Kommentators zum ersten Pāda *ātma hy eṣa devānām ita marjānām* nicht etwa hervorgeht, daß er *ātma* auf den unmittelbar vorher genannten *prāna* bezieht. *Eṣa* bedeutet in diesen Erklärungen nichts weiter als 'der in Rede stehende', vgl. z. B. 1, 44, 7, im Anfang des Kommentars: *rūpam rūpam maghavā bobharīti, rūpam rūpam hy eṣa maghavā bobharīti*.

für die Deutung durchaus auf innere Kriterien angewiesen. Aus der ganzen Situation und insbesondere aus dem letzten Pāda geht hervor, daß Abhi-
pratārins Strophe einen Gegensatz zu der des Brahmanen bildet. Abhi-
pratārīn ist sich einer Gottheit bewußt, die höher steht als die von dem
Brahmanen erkannte, weil sie auch diese verschlingt¹⁾. Die einzigen Worte,
die uns einen Anhaltspunkt für das Wesen dieser Gottheit geben, sind
ātmā deīānām uta martyānām. Wir müssen sie, da es sich hier, wie oben
gezeigt, um sehr alte Strophen handelt, nach Maßgabe alterer Texte inter-
pretieren. Nun finden wir RV 10, 168, 4 Vāta, der dort im Anschluß an
10, 121 als höchster Gott gepriesen wird²⁾, als *ātmā deīānām bhūvanasya
gārbhah* bezeichnet³⁾. Es muß also auch *ātmā deīānām uta martyānām*
der Wind sein. Wenn er hier als der Esser des Prāna hingestellt wird, so
beruht das sicherlich in erster Linie auf der Anschauung, daß beim Tode
des Menschen, wie seine übrigen leiblichen Bestandteile in verschiedene
Elemente, so sein Atem in den Wind eingehe, so heißt es schon RV 10,
16, 3

*sūryam cāksur gacchatu idam ātmā dyām ca gaccha pṛthivīm ca dhārmanā |
apo tā gaccha yādī tatra te hitam śasadhīsu prati tiṣṭhā śarīraṁ ||*

Für den Ausdruck *ātman* tritt in der Brahmana Zeit dann *prāna* ein, z. B.
Śat Br 10, 3, 3, 8 *sa yadavānvid asmāḥ lōkāt prarū vācavāgnīm apyētī
caksusādītyam manasā candram śrotrena drśah prānena āyūm*

Die Lehre die in dem Ākhyāna vorgetragen wird ist also der Lehre
des vorhergehenden Abschnittes insofern ähnlich als in beiden Vāyu und
Prāna als höchste Prinzipien hingestellt werden. Während aber dort Vāyu
und Prāna über das Sāman hinüber miteinander identifiziert werden wird
hier der Vāyu dem Prāna übergeordnet. Ein innerer Zusammenhang
zwischen den Abschnitten besteht nicht. Es sind zwei durchaus selbständige
Stücke, die im Brāhmana offenbar nur deshalb nebeneinandergestellt sind,
weil sie ein ähnliches Thema behandeln.

4 Das Verhältnis der Lehre der Upaniṣad zu der des Brāhmana

Daß die Darstellung der Upaniṣad junger ist als die des Brahmana,
darf wohl von vornherein als sicher gelten, Einzelheiten, die es beweisen,
werden im folgenden zur Sprache kommen. Freilich läßt es sich, da ein
großer Teil der vedischen Literatur verloren gegangen ist, nicht mit ab-
soluter Gewißheit behaupten, daß der Verfasser der Upaniṣad gerade diesen
Text des Brāhmana für seine Arbeit benutzt hat. Allein, da die Chāndogya-

¹⁾ In der Upaniṣad ist dieser Gegensatz in der Prosa deutlich zum Ausdruck
gebracht (*nedam upāmahe*)

²⁾ Siehe den Schluß der Strophe *tasmai vātāya haviṣā vidhema*

³⁾ In dem älteren Liede RV 7, 87, 2 ist Vata der *ātman* Varunas (*ātmā te vātah*)
Neben *vāta* steht *ātman* RV 10, 92, 13 *ātmānam vasyo abhī vātam arcata*, 1, 34, 7
ātmēva vātah vasarāni gacchataṁ

Upaniṣad wie das Brāhmaṇa zum Samaveda gehört und da sich auch andere Stücke des Brāhmaṇa in der Upaniṣad wiederfinden, so kann das Brāhmaṇa doch mit höchster Wahrscheinlichkeit als die direkte Quelle der Upaniṣad bezeichnet werden, und ich halte daher den Versuch für berechtigt, die Geschichte der Entstehung der Samvargavidyā, wie sie uns in der Upaniṣad vorliegt, auf dieser Grundlage aufzubauen.

Die einleitende Erzählung von Janasruti und Raikva erweist sich als ein Zusatz des Verfassers der Upaniṣad. Schon das spricht nicht gerade für ihre historische Wahrheit, und mehr noch wird sie durch ihren tendenziösen Charakter als freie Erfindung gekennzeichnet. Ich habe schon oben S. 365 hervorgehoben, daß sich der Verfasser in dieser Erzählung von Anfang an bemüht, den Gegensatz herauszuarbeiten zwischen dem werktätigen Manne von dem alle Nutzen ziehen, und dem wissenden der von allen Nutzen zieht. Diese scharfe Betonung der Überlegenheit des Wissens über die Werktaetigkeit ist für die spätvedische Zeit charakteristisch, erst die folgende Periode hat das Verhältnis zwischen Wissen und Werk auszugleichen gesucht und für eine Weile sogar in das Gegenteil verkehrt. Die ganze Geschichte von Janasruti und Raikva ist meiner Auffassung nach Sage, und die Äußerung über den Namen des dem Raikva geschenkten Dorfes läßt weiter darauf schließen, daß es eine Lokalsage war, die sich an den Namen Raikvaparna im Lande der Mahāvṛtas knüpfte. Für die Lokalisierung der Upaniṣad selbst ist diese Benutzung einer Sage des nordwestlichen Indiens von großem Wert.

Die Lehre ist in der Form, wie sie die Upaniṣad darbietet, ein Versuch, die beiden selbständigen Stücke des Brāhmaṇa zu einer Einheit zu verschmelzen. Der Verfasser der Upaniṣad hat daher die Identifizierung von Vayu und Prāṇa, die im Brāhmaṇa das erste Stück abschließt, fallen gelassen.

Er hat ferner von den in den Wind eingehenden Naturmächten, bei deren Aufzählung das Brāhmaṇa eine gewisse Vollständigkeit zu erreichen sucht, vier ausgewählt und so die in den Wind eingehenden und die in den Prāṇa eingehenden Objekte, wenigstens der Zahl nach, in ein Kongruenzverhältnis gebracht. Auffällig ist, daß er bei dieser Auswahl von dem üblichen Schema abgewichen ist, nach dem die Rede dem Agni, das Auge dem Āditya, das Denkorgan dem Candramas, das Ohr den Dyas entspricht wie der Prāṇa dem Vāyu. Diese Gleichsetzung, die uns schon in dem Brāhmaṇa Kommentar entgegentrat, findet sich z. B. auch Śat. Br. 10, 3, 3, 7, und sie geht bis in die rgvedische Zeit zurück, wie das Puruṣasūkta RV 10, 90, 13f., zeigt:

*candramā mānaso jātāś cākṣoḥ sūryo ajāyata |
mukhād indraś cagnīś ca prāṇād vāyur ajāyata ||
ndūhyā āśud antārikṣam āśuro dyaus sām avartata |
padbhyām bhūmīr dīśah srōtrū tathā loḍhīm ākalpayan ||*

Was den Verfasser der Upanisad veranlaßt hat, von der traditionellen Gleichsetzung abzugehen, läßt sich mit Bestimmtheit nicht sagen. Wahrscheinlich war es aber doch das Streben nach größerer Anschaulichkeit, das ihn das Wasser anstatt der Himmelsgegenden wählen ließ, man sehe, wie gequält die Begründung des Eingehens der Himmelsgegenden in den Wind im Brāhmana ist. Andererseits scheint der Verfasser der Upanisad das Eingehen von Sonne und Mond in den Wind als ohne weiteres einleuchtend betrachtet zu haben, da er auf eine Wiedergabe der gewonnenen und mit mythologischen Vorstellungen operierenden Erklärung des Brāhmana verzichtet. Wenn bei den letzten Ghedern der Reihe (*candra, ap — śrotra, manas*) das *yathāsankhyam*, auf das der Inder im allgemeinen großes Gewicht zu legen pflegt, nicht beachtet ist, so ist das vielleicht absichtlich geschehen, um nicht den Gedanken aufkommen zu lassen, daß etwa zwischen dem Ohr und dem Wasser ein inneres Verhältnis bestehe.

Der Upanisad eigentümlich ist endlich die durchgängige Verwendung der Ausdrücke des Würfelspiels, zu denen ich auch wie oben bemerkt, *samvarga* rechne. Man hat das offenbar als so charakteristisch empfunden, daß man danach die ganze Lehre als die *Samvargavidyā* bezeichnet hat, obwohl sie gar nicht in der Samvargaschaft des Vāyu und Prāna, sondern in der Annādashchaft der Virāj gipfelt.

In dem zweiten Abschnitt verrät schon die Sprache, daß die Fassung der Upanisad junger ist als die des Brāhmana. Das *parivṛyamāna* und das *uvāca* ist sicherlich junger als das *parivṛyamāna* und das *upajagan* des Brāhmana¹⁾. Die seltene Perfektform *nādadṛte*²⁾ ist in der Upanisad vermieden (hier *na dadatuḥ*). Vor allem aber tritt das Streben nach Modernisierung des Textes in den Strophen zutage. Man mag *bahudhā va santam* und *hiranyadamstrah* für ebenso alt halten wie *bahudhā nirvṛtam* und *hiranyadantah*, obwohl die oben angeführten alten Parallelstellen auch hier für die Priorität der Brāhmana Lesungen sprechen. In allen übrigen Varianten ist der Text der Upanisad zweifellos junger. Der vedische Sandhi ist vollkommen beseitigt, offenbar, weil man ihn als fehlerhaft ansah. *na vijānanti eke 'Uṣipratārī* ist durch *nābhīpaśyanti martyā abhi-pratārī* ersetzt, für *uta martyūnām* ist *janitā prajānām* eingetreten. Am schlimmsten sind die Veränderungen von *rabhaso na sūnuḥ* zu *babhaso 'nasūriḥ* und von *adantam* zu *anannam*. Bei der ersten ist der Grund wohl das *na* gewesen, dessen wahre Bedeutung vielleicht schon der Brāhmana-Kommentator nicht mehr kannte. Weil man dem scheinbaren 'nicht ein Solin' keinen Sinn abgewinnen konnte, wurde aus dem *na sūnuḥ 'nasūriḥ* und aus dem Genitiv *rabhaso* die sprachliche Uniform *babhaso*. Schwerer

¹⁾ Dem auffallenden *pratyeyā* der Upanisad steht im Brāhmana *pratyuvāca* gegenüber, aber die Lesung ist nicht ganz sicher, da die Handschriften *pratyuyāca* haben.

²⁾ Die Handschriften *nādrāte*, aber die Oertelsche Lesung kann als sicher gelten.

ist es, für die Änderung von *adantam* zu *anannam* einen Grund zu finden. *Anannam* hat überhaupt nur einen Sinn, wenn man es übersetzt 'auch das, was eigentlich nicht Speise ist', ursprünglich ist das gewiß nicht. So verderbt aber auch der Text der Strophen in der Upanisad ist, so wurde ich doch Bedenken tragen, die richtigen Lesarten einzusetzen. Wir haben jedenfalls keine Gewähr, daß der Verfasser die Strophen nicht schon in der jetzt vorliegenden Form aufgenommen und vielleicht sie gar selbst umgestaltet hat. Damit ist dann freilich auch Śankaras Erklärung von *anasūri*, die alle modernen Erklärer wiederholen, das Urteil gesprochen. *Anasūri* kann gar nicht 'nicht unweise' bedeuten, wie Śankara sagt (*anasūriḥ sūrir medhāvī na sūrir asūris tatpratishedho 'nasūriḥ sūrir etety arthah*), weil *sūri* zur Zeit der Abfassung der Upanisad noch gar nicht die Bedeutung 'weise' hatte. *Sūri* ist in der alten Sprache nur der 'Herr', und diese Bedeutung mußte es auch hier haben, wenn *ana* wirklich doppelte Negation ist. Viel wahrscheinlicher ist es aber doch, daß man *anasūriḥ* als 'der Herr des Atems' auffaßte, *ana* 'Hauch, Atem' ist mehrfach in der Brh. Ār. Up. und in der Chand. Up. selbst in 5. 2, 1 belegt¹⁾.

Die übrigen Abweichungen in der zu den Strophen gehörenden Prosaerzählung haben insofern ein allgemeineres Interesse, als sie zeigen, wie wenig man sich scheute, die Prosa des Ākhyāna nach eigenem Geschmack zu gestalten. Von Einzelheiten sei hier auf die Ersetzung des Brahmanen durch einen Brahmacārin hingewiesen. Sie ist kaum zufällig. Die Niederlage, die der Frager erfährt, erschien dem Standesgefühl des Späteren offenbar ertraglicher, wenn es kein Brahmane, sondern nur ein Schüler war. Daß das wirklich der Grund der Änderung ist, ist um so wahrscheinlicher, als sich noch eine zweite Änderung aus demselben Motiv erklären läßt. Im Brāhmana fordert Abhipratārin Kāksaseni den Śaunaka Kāpeya auf dem Brahmanen zu entgegnen (*sa hovācābhipratārinam tava prapadya pratibrūhi*). Die folgenden Worte *trayā vā ayam pratyucya it* können nach dem Stil dieser Werke nur die Antwort des Śaunaka sein²⁾. Wenn der Text dann fortfährt *tam ha pratyuvaca*, so kann das Subjekt des Satzes nur Abhipratārin sein. Abhipratārin Kāksaseni, der seinem Namen und der Tradition nach ein Kṣatriya ist³⁾, widerlegt hier also den Brahmanen. In der Upanisad ist es vielmehr der Brahmane Śaunaka Kāpeya, der den Schüler übertrumpft. Hier liegen also Änderungen vor, die ganz an die Umgestaltungen der ursprünglichen Prosaerzählung in den Jātakas erinnern.

In die Strophen selbst mußte der Verfasser der Upanisad natürlich, wenn er die beiden Stücke des Brāhmana zur Einheit verschmelzen

¹⁾ Auch Vedaś hat *ana* 'Atem' in dem Wort gesucht: *anaś edau sūriś cety anasūriḥ*.

²⁾ Oertel legt sie mit Ignorierung des ersten *it* fälschlich dem Abhipratārin bei.

³⁾ Siehe die im PW. unter *Kāksasena* angeführten Stellen und Śankara zu *Brahmasūtra* 1, 3, 35.

wollte, einen ganz anderen Sinn hineinlegen, als ihnen ursprünglich zukam. Śankaras Erklärung des ganzen zweiten Abschnittes ist meines Erachtens in der Hauptsache verfehlt. Er versteht unter dem in der ersten Strophe genannten einen Gott, der die vier verschlingt, den Vāyu, der Agni und die übrigen verschlingt, und den Prāna, der die Rede und die übrigen verschlingt (*agnyādīn vāyur vāgādīn prānah*). Dagegen ist nichts zu sagen. Falsch ist es aber, wie schon oben bemerkt, wenn er *lah* als Prajāpati erklärt, während Vorgänger von ihm in *lah sah* richtig eine Frage sahen. Für die Worte *ātmā deīānām janitā prajānām* in der zweiten Strophe stellt er uns zwei Erklärungen zur Wahl. Entweder ist *ātmā* vom Folgenden abzutrennen, *ātman* ist dann die Seele von allem Beweglichen und Unbeweglichen, und dieser *ātman* wird *deīānām janitā prajānām* genannt, weil er als Wind Agni usw., als Prāna die Rede usw., nachdem er sie verschlungen, wieder aus sich hervorbringt (*ātmā sarīrasya sthāvararajangamasya | kim ca deīānām agnyādīnām ātman samhṛitya grasitā punar janitotpādāyitā vāyurūpenādhīdanatam agnyādīnām | adhyātman ca prānarūpena vāgādīnām prajānām ca janitā*). Oder aber *ātmā deīānām* gehört zusammen, dann sind die Götter die beiden mit Agni und Rede beginnenden Reihen, und *janitā prajānām* bedeutet den Erzeuger des Beweglichen und Unbeweglichen. Die erste Erklärung ist stilistisch unmöglich, aber auch die zweite ist nicht richtig. Es ist jedenfalls ganz unwahrscheinlich, daß der Verfasser der Upanisad die *deīas* auf die acht vorher genannten Götter beschränkt haben sollte, *deīānām* und *prajānām* sind doch sicherlich ebenso im allgemeinen Sinne zu verstehen wie in dem ursprünglichen Text *deīānām* und *martyānām*. Schlimmer ist, daß Śankara den in der zweiten Strophe gemeinten Gott wieder auf Prajāpati und das *ananna*, das er ißt, wieder auf Agni und die Rede mit ihren Genossen bezieht (*asya prajāpateḥ anannam agnirvāgādidevālarūpam*). Inwiefern die letzteren, von denen eben gesagt ist, daß ein Gott sie verschlinge, nun wieder *ananna* genannt werden könnten, gibt er sich nicht die Muhe uns zu sagen. Nach Śankara stehen also die beiden Strophen nicht im Gegensatz zueinander, sondern besagen beide dasselbe. So wird er, im Widerspruch mit der ihm bekannten Ansicht 'anderer' zu der grammatisch unhaltbaren Erklärung der Worte *iti vai iayam brahmācārin nedam upāsmāhe* gezwungen, über die ich oben gesprochen habe.

Im folgenden hat ihm seine theologische Gebundenheit den Weg zum richtigen Verständnis verbaut. Er sucht in der *Virāj* das zehnsilbige Metrum dieses Namens, und dies ist nach der Śruti 'Speise' (*daśūksarā virād virād annam iti hi śrutiḥ*)¹⁾ So legt er denn in die Worte *satya virād annādi* den Sinn 'eben dies (nämlich die vorher genannte Speise) und die Speiseverzehrerin ist die *Virāj*' (*satya virād daśasamkhyā saty annam*

¹⁾ Der Satz ist in der Brāhmanā Literatur unendlich oft belegt, siehe Mausa a a O S 334f

cānnūdy annādīnī ca kṛtātēna | kṛte hi daśasamkhyāntarbhūtāto 'nnam annādīnī ca sū) M Muller und Deußen schloßen sich ihm an 'these are again the Virāj which eats the food', 'und eben dieses ist Virāj, die Nahrungsverzehrerin', während Böhtlingks Übersetzung 'das ist die Speise verzehrende Virāj' nicht recht erkennen läßt, wie er die Stelle versteht. Allein abgesehen davon, daß sich so dem Ganzen schwerlich ein Sinn abgewinnen läßt, ist Śankaras Erklärung falsch, weil sie sprachlich unhaltbar ist. Das *saisā* muß doch ebenso beurteilt werden wie das *tau etau* in 4, 3, 4 und das unmittelbar vorhergehende *te etc.*, es kann also nur bedeuten 'diese so (nämlich im vorhergehenden) beschriebene'. Außerdem wäre doch auch zu erwarten, daß, wenn Virāj Speise und Speiseverzehrerin ist, auch von dem, der solches Wissen hat, gesagt werde, er sei Speise und Speiseverzehrter. Śankara behauptet das auch tatsächlich *tathā vidvān daśadevatātmabhūtāḥ saṁ virāṭtēna daśasamkhyayānnam kṛtasamkhyayānnādī*. Er setzt sich damit in scharfsten Widerspruch zu dem Text selbst, der sagt *annādo bhavati ya evam tēda*. Ich bin auf die Auseinandersetzungen Śankaras absichtlich ausführlicher eingegangen, weil sie mir ein deutliches Beispiel dafür zu sein scheinen, daß er keineswegs nur in der Erklärung grammatischer Formen Fehler begeht, sondern auch kein Bedenken trägt, den Text sogar in sein Gegenteil zu verkehren, wenn er ihn in Einklang mit der Śruti setzen zu müssen glaubt.

Versuchen wir selbst den Sinn der Strophen zu ergründen, so müssen wir von der unverkennbaren und trotzdem von Śankara völlig außer acht gelassenen Tatsache ausgehen, daß der Verfasser der Upanisad in den hinzugefügten Schlußsätzen selbst angibt, wie er sie verstanden wissen will. Die Speiseverzehrerin ist die Virāj. Auf sie muß also der *ātman*¹⁾ der Götter, der Erzeuger der Geschöpfe, der ohne gegessen zu werden, auch die Nichtspeise ißt, bezogen werden. Die Speise besteht aus zehn Dingen, die sich aus zwei Gruppen von je fünf zusammensetzen, und die wegen dieses Zahlenverhältnisses als der Gewinn beim Kṛta-Wurf und als die in allen d. h. in den zehn Himmelsgegenden befindliche Speise bezeichnet werden. Niemand wird bezweifeln, daß diese zehn nach der Upanisad der Wind, das Feuer, die Sonne, der Mond, das Wasser auf der einen, der Prāṇa, die Rede, das Auge, das Ohr, das Denkorgan auf der anderen Seite sind. Diese müssen also unter dem *ananna* verstanden werden, das die Virāj verzehrt. Der Ausdruck zeigt aber, daß entweder unter den zehn oder in jeder der beiden Fünfergruppen einer ist, der eigentlich 'Nichtspeise' ist oder, wie es ursprünglich deutlicher hieß, selbst ein *adat*, ein Esser ist. Nun verschlingt nach der ersten Strophe ein Gott vier großmächtige. Es ergibt sich also, daß unter diesem einen Gott nach der Auffassung des Verfassers der Upanisad der höchste in jeder Gruppe zu ver-

¹⁾ Ich möchte daher *ātman* in der Upanisad lieber durch 'Seele' wiedergeben, obwohl es ursprünglich, wie wir gesehen, auf den Wind bezogen, d. h. 'Odem' war.

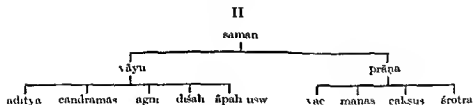
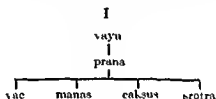
stehen ist, also der Wind, der Feuer, Sonne, Mond und Wasser verzehrt, und der Prāna, der Rede, Auge, Ohr und Denkkorgan verschlingt, und daß die Virāj die niederen Kräfte nur mittelbar in sich aufnimmt, indem sie ihre Verzehrer verzehrt. Durch diese Deutung ist es dem Upanishad-Verfasser gelungen, die vollständige Übereinstimmung der ersten Strophe mit der vorher vorgetragenen Lehre vom Winde und Prāna als den Samvargas im Makrokosmos bzw. im Mikrokosmos herzustellen. Weiter ist der Brahmanen-Schüler in der Erkenntnis nicht vorgedrungen. Śaunaka Kāpeya hat ein Höheres erkannt. Er verehrt nach dem Verfasser der Upanishad nicht den Wind und den Prāna, die er als *idam*, als irdische Kräfte, bezeichnet, sondern eine Macht, die auch diese beiden in sich aufnimmt, die Virāj.

Wir haben uns endlich die Frage vorzulegen: Was hat der Verfasser unter der Virāj verstanden? Es kann nicht meine Aufgabe sein, hier eine Geschichte des Wortes zu geben, sie wurde vielleicht nicht einmal viel nutzen, da im Laufe der Zeit die Begriffe, die man mit dem Wort verbunden hat, vielfach gewechselt haben und das, was hier über die Virāj gesagt wird, zu einer genauen Feststellung des Begriffes kaum ausreicht. Außer der Tatsache, daß die Virāj die Speiseverzehrerin, die Verschlingerin des Windes und des Prāna ist, ergibt sich aus dem Text nur noch, daß der Verfasser sie als die Seele der Götter, den Erzeuger der Geschöpfe betrachtet. Immerhin meine ich genug das um zu erkennen, daß mit der Virāj hier nicht einfach das Metrum dieses Namens gemeint sein kann, so über schwänglich es auch sonst gefeiert werden mag. Höchstens könnte man annehmen, daß bei der Wahl gerade dieses Namens für die höchste Macht die Erinnerung an die zehn Silben, aus denen das Metrum besteht, und die den zehn Teilen der Speise der Virāj entsprechen wurden, mitgewirkt hat. Ebenso wenig kann die Virāj als *anna* hier in Frage kommen¹⁾; es sieht im Gegenteil fast so aus, als ob der Verfasser sich mit seiner Bezeichnung der Virāj als *annādī* direkt gegen jene Gleichung der Brāhmanzeit gewendet hätte. Meines Erachtens kann Virāj hier nur ein Name des höchsten Prinzips sein, der Gottheit, die alles in sich aufnimmt, wie alles aus ihr hervorgegangen ist. Virāj muß also in demselben Sinne verstanden werden, in dem es schon in den Liedern des Atharvaveda neben Prajāpati

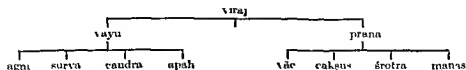
¹⁾ Über Anna Virāj siehe die Abhandlung von M. Mauss a. a. O. S. 333ff. Mauss hat aus unserer Stelle den Schluß gezogen, daß *virāj* ein Name des höchsten gewinnenden Wurfs, des Kṛta, sei, dieser Wurf zahle 10, 'parce qu'on additionnait a quatre, chiffre maximum, les trois autres coups nombrés 3, 2, 1, parce qu'il raffait tout'. Ich bekenne, daß ich nicht recht verstehe, wie sich Mauss diese Berechnung denkt. Aber auch davon abgesehen, kann ich bei meiner Auffassung der Worte *annādī virāj annādī* nicht zugestehen, daß die Virāj noch direkt etwas mit dem Kṛtawurf zu tun hat. Eine zweite Stelle, wo *virāj* d. n. gewinnenden Wurf bezeichnete, weiß auch Mauss nicht anzuführen, solange sie nicht beigebracht ist, möchte ich sowohl diese Bedeutung des Wortes, wie die Richtigkeit der daran geknüpften Theorie bezweifeln.

und Paramesthin erscheint (*prajdpatih paramesthi virdt 4, 11, 7, 8, 5, 10, prajdpatim paramesthinam virdjam 11, 5, 7, virdt paramesthi prajdpatih 13, 3, 5*)

Die allmähliche Entwicklung des Gottesbegriffes wie wir sie in der Samvargavidyā verfolgen können, ist typisch für die Geschichte der Geistesströmungen in der spätvedischen Zeit. Die nach Ausweis der Sprache älteste Stufe bilden die Strophen in der Geschichte von dem Brahmanen in ihrer ursprünglichen Bedeutung, hier steht die personifizierte Naturmacht des Windes an der Spitze, sie nimmt den Atem auf, der seinerseits wieder die übrigen Lebensäußerungen in sich vereinigt. Die zweite Stufe ist die Lehre vom Wind und Atem, wie sie im Brāhmaṇa auftritt. Der Wind als der Oberherr der Naturerscheinungen und der Atem als der Oberherr der Lebensäußerungen des Menschen werden hier auf gleiche Stufe gestellt, und beide werden identifiziert mit dem, was dem Sāmanpriester als Höchstes gilt, mit den seit Ewigkeit bestehenden heiligen Liedern. Die Upanisad ersetzt das Sāman durch die Viraj, den einen allumfassenden Gott. Vielleicht läßt die folgende schematische Darstellung die geschilderten Verhältnisse noch klarer hervortreten.



* III



Die Śaubbhikas.

Ein Beitrag zur Geschichte des indischen Dramas

Pischel hat in seiner Abhandlung über das altindische Schattenspiel¹⁾ auf die große Ähnlichkeit hingewiesen, die zwischen dem sogenannten Mahānātaka und dem aus der Mitte des 13. Jahrhunderts stammenden Dūtāṅgada des Subhata besteht. Beide entnehmen ihren Stoff der Rāma Sage, das Mahānātaka führt die ganze Geschichte des Rāma vor, das Dūtāṅgada behandelt eine Episode daraus die Sendung des Angada und die sich anschließenden Ereignisse bis zum Tod des Rāvana. Wie nahe sich Mahānātaka und Dūtāṅgada stehen geht schon daraus hervor, daß sich von den 56 Strophen, die die kürzere Fassung des Dūtāṅgada enthält, nicht weniger als 14 auch im Mahānātaka finden. Es ist freilich nicht sicher, daß Subhata diese Strophen dem Mahānātaka selbst entlehnt hat. V 52 und 53 (= Mahān. M 9, 93 und 92) stehen z. B. auch im Bālarāmāyana (9, 58 und 59). Subhata kann sie diesem Werk auch direkt entnommen haben, sagt er doch in der Schlußstrophe selber, daß er einiges selbst verfaßt, anderes von älteren trefflichen Dichtern übernommen habe. Genuß so entnimmt aber auch das Mahānātaka einen großen Teil seiner Strophen älteren Werken, insbesondere sind die Rāma Dramen des Bhavabhūti, Uttararāmacarita und Mahāvīracarita, das Bālarāmāyana des Rājasekhara, das Anargharāghava des Mūrāri und das Prasannarāghava des Jayadeva geplündert. Aus Strophen besteht aber fast das ganze Mahānātaka. Gelegentlich sind kurze Bemerkungen in Prosa den Strophen als Einleitung vorangestellt, zu einem eigentlichen Dialog in Prosa wie er sonst im Drama üblich ist, finden sich aber nur hier und da kümmerliche Ansätze, so z. B. in der Rezension des Madhusudana im Anfang des dritten Aktes in der Szene zwischen Daśaratha und Kaikeyi. Ebenso werden nach Pischel auch im Dūtāṅgada meist nur Verse gegeben, 'nur an ganz wenigen Stellen, die aber nicht einmal in allen Handschriften stehen, findet sich ein kurzer Dialog'. Die Strophen des Mahānātaka enthalten aber weiter nur zum Teil die Rede der auftretenden Personen. An zahlreichen Stellen berichten sie einfach die Handlung in epischer Weise. Ebenso enthält das Dūtāṅgada wie Pischel zeigt, Strophen rein erzählenden Inhalts. Die Strophen des Mahānātaka sind ferner sämtlich in Sanskrit, ebenso fehlt im Dūtāṅgada nach Pischel in mehreren Handschriften das Prakrit. Das Mahānātaka zeichnet sich endlich durch die ungeheure Menge der auftretenden Personen aus, der Vidyāsaka findet sich aber nicht unter ihnen. Ebenso hat das Dūtāṅgada eine im Verhältnis zu seinem Umfang auffallend große Zahl von Personen, der Vidyāsaka fehlt aber auch hier. Diese Übereinstimmungen schließen in der Tat die beiden Stücke eng zusammen und heben sie von der ganzen Menge der übrigen Dramen ab. Nun nennt sich

¹⁾ SBAW 1906 S. 492ff.

das Dūtāngada selbst aber ein *chāyānātaka*. Wilson wollte das als 'shade or outline of a drama' auffassen, Levi als 'drame à l'état d'ombre', Pischel selbst hatte es früher als 'Schatten von einem Spiel', 'halbes Drama' erklärt. Aber diese Deutungen sind ganz unbefriedigend, und Pischel hat daher vorgeschlagen, *chāyānātaka* im wirklichen Sinne als 'Schattenspiel' zu nehmen¹⁾. Gray in der Einleitung zu seiner Übersetzung des Dūtāngada (JAOS XXXII, 58ff.) und Hillebrandt in seiner Abhandlung über die Anfänge des indischen Dramas, S. 6, haben ihm zugestimmt, ich glaube nicht, daß man an der Richtigkeit dieser Erklärung noch zweifeln wird.

Dem Dūtāngada ähnlich ist das Haridyūta, dessen Verfasser und Zeit unbekannt sind. Es wird aber nicht als *chāyānātaka* bezeichnet. Dagegen haben wir aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts noch drei *chāyānātakas* eines gewissen Vyāsa Śrī Rāmadēva, das Rāmābhyudaya, das Subhadrāparinayana und das Pāṇḍavābhyudaya. Ein ganz modernes, erst 1883 verfaßtes *chāyānātaka* ist das Sāvitrīcarita des Śāṅkaralāl. Diese späteren *chāyānātakas* unterscheiden sich in nichts von den gewöhnlichen Dramen. Zu beachten ist aber, daß sie alle ihren Stoff den Epen entnehmen. Über das *chāyānātaka* des Vitthala, das angeblich die Geschichte der 'Ādil Shāhī-Dynastie behandelt, läßt sich zur Zeit nichts Sicheres sagen²⁾.

Fassen wir das Mahānātaka und das Dūtāngada als Schattenspiele auf, so bieten uns das javanische und das siamesische Schattenspiel genaue Parallelen³⁾. Das Wayang purwa, die vornehmste und am weitesten verbreitete Gattung des javanischen Schattenspiels, entnimmt seine Stoffe dem Rāmāyana und Mahābhārata und daneben der javanischen Kosmogonie Manik Maya. Das siamesische Schattenspiel scheint vorzugsweise auf das Rāmāyana zurückzugreifen. Die Proben die F. W. K. Müller aus siamesischen Textbüchern veröffentlicht hat⁴⁾ weisen, wie schon Pischel bemerkt hat, eine überraschende Ähnlichkeit mit dem Mahānātaka und Dūtāngada auf. Der ganze Text besteht auch hier aus Strophen, die

¹⁾ Ich bemerke übrigens, daß Jacob, der sich um die Erforschung der Geschichte des Puppenspiels und des Schattenspiels die größten Verdienste erworben hat, in seiner Geschichte des Schattentheaters, S. 8, angibt, daß er diese Erklärung schon früher gegeben habe.

²⁾ Vgl. über diese Dramen Pischel a. a. O. S. 493, und die dort angeführte Literatur, und Gray a. a. O. S. 62f.

³⁾ Das javanische und das siamesische Spiel wurden sogar mehr als Parallelen sein, wenn sich ihre Herkunft aus Indien nachweisen ließe. Man hat den indischen Ursprung des javanischen Spiels in neuerer Zeit geleugnet (vgl. insbesondere Hazeu, Bydrage tot de kennis van het javaansche tooneel, S. 18ff.). Ich muß darauf verzichten, auf die Frage hier näher einzugehen, meines Frachtens kann aber der autochthone Ursprung des javanischen Schattenspiels keineswegs als sicher gelten.

⁴⁾ Nāg, Siamesische Schattenspielfiguren im hgl. Museum für Völkerkunde zu Berlin. Supplement zu Band VII von 'Internationales Archiv für Ethnographie'.

durchaus epischen Charakter zeigen¹⁾ Die Sprache ist reich und gewählt wie in den Sanskrit Dramen, woraus Pischel mit Recht geschlossen hat, daß die siamesischen wie die indischen Stücke die literarischen Fortsetzer eines ursprünglicheren volkstümlicheren Schattenspiels seien Ich mochte hier weiter auf die merkwürdige Art der Bühnenanweisungen im Mahānāṭaka hinweisen Sie zeigen vielfach nicht die knappe sachliche Form, wie wir sie sonst in Dramentexten zu finden gewohnt sind, sondern sind oft lang ausgesponnene Schilderungen in der Sprache des Kāvya Als Beispiele mögen zwei Stellen aus der Rezension des Dāmodara dienen 14, 33 *tatrā śokanikāsthita vimānam āruhya Jānakīm Rāmarāvanayor yuddham darśayati Triyatā Saramā ca | Mandodary apī sundariparivṛta Lankācalam āruhya paśyati | Rudro 'pi samudramadhyā ekena carenopasthito yuddham paśyati | devāḥ sarīre vimānādhrūdhā nabhomandalagatā yuddham pośyanti sma | Rāmah Samhārabhairava na krodham nātayati Kālarudra na*, 14, 43 *Mandodari saṅkalasundaribhīḥ parivṛtā galadaviralanetrajalapraiḥṣaḥ Sītā-pater virahānalena saha Lankapateḥ pratapānalam nirāpayanti hāhāklāram ghoraphūṭkāraḥ kṛvanti jhatit Triskūṭcalād utpatiya samarabhūmau mahānīdrāgatasya nījaprānanathasya Lankāpateḥ caranakamālayor nīpatiya* Diese Schilderungen entsprechen dem sogenannten Janturan des javanischen Schattenspiels das unter gedämpfter Musikbegleitung hergesagt wird²⁾ Durften wir uns die indischen Szenarien in ähnlicher Weise vorgetragen denken, so würde die auffallende literarische Form, die sie zeigen, mit einem Schlage verständlich werden

Pischel hat dann das Bestehen des Schattenspiels in Indien durch weitere Nachweise in der Sanskrit und Pali Literatur wahrscheinlich zu machen gesucht³⁾ Völlig einwandfrei ist das Zeugnis Nilakanthas der zur Erklärung des Mbh 12, 295, 5 erscheinenden Wortes rūpapaṇana bemerkt *rupopapaṇanam jalamandapikṛtā dākṣiṇātyeṣu prasiddham | yatra sūksmastraṁ iyavadhaya carmanayair ākāraḥ rūpamātyādinām caryā pradarsyate* Wenn sich auch das Wort *jalamandapikā* bis jetzt nicht hat nachweisen lassen⁴⁾, so macht doch die Angabe daß die Figuren aus Leder seien dem noch heute im Orient fast allgemein verwendeten Material und

¹⁾ Z B aus dem Anfang Zu derselben Zeit erhob der König der Affen die Hände nach allen Seiten zum Gruß Er hatte den Lärm des Schlachtgetümmels gehört der zum Himmel drang (?) er befragte Bibhiṣana 'Das versammelte Heer, welches heranstürmt, sind es die Asuras des Kumbhakarna? Wie? Oder sind die ersten der Dämonen herausgezogen um zu streiten?'

²⁾ Serrurier, De Wajang Poerwa, S 216 218 Hazen a a O S 103, Jacob, Geschichte des Schattentheaters, S 14

³⁾ Über das Schattenspiel im heutigen Indien scheint nichts bekannt zu sein • Shankar P Pandit, Vikramorvaśyam Notes S 4, sagt allerdings, daß die Vorführung von Puppen und Papierfiguren heute die einzige dramatische Belustigung der Dorfbevölkerung sei Aber diese Papierfiguren dienen offenbar nicht dem Schattenspiel

⁴⁾ Prutz, Bhāṣā Wörter in Nilakanthas Bhāratabhavādya, S 24ff

die Betonung der Dinnheit des Tuches es völlig sicher, daß Nilakantha nicht etwa das Puppenspiel, sondern das Schattenspiel meint Nilakantha gehört aber erst dem Ende des 17 Jahrhunderts an¹⁾, und es ist natürlich eine andere Frage, ob seine Erklärung auch für die Mahābhārata Stelle zu trifft Pischel hat sie bejaht und danach auch *rūpopajīvin* in Varāhamihira's Brhatsamhitā 5, 74 als 'Schattenspieler' erklärt Die Zusammenstellung von *rūpopajivana* mit *raṅgāvalarana* im Mbh und die Erwähnung des *rūpopajīvin* im Anschluß an den Maler, den Schreiber und den Sanger (*citrakaralekhalageyasaktān*) in der Brhats sprechen entschieden zugunsten dieser Auffassung Bei der Viidentigkeit des Ausdruckes *rūpa* ist freilich völlige Sicherheit nicht zu erlangen Protap Chandra Roy übersetzte *rūpopajivana* mit *disguising oneself in various forms, exhibition of puppets* Daß auch Puppen durch *rūpa* bezeichnet sein könnten, ist nicht unmöglich, und ebensowenig kann es als ausgeschlossen gelten, daß *rūpopajivana* der Name einer ähnlichen Kunst sei wie die der heutigen Bahurūpīs die nach Molesworth 'dancers, actors, maskers, mimes, merry Andrews' sind nach Grierson Leute die in Verkleidung auftreten Salam sagen und wieder abtreten um in neuer Verkleidung zu erscheinen²⁾ Dazu kommt endlich noch daß *rūpājivā* 'die von ihrer schönen Gestalt Lebende' ein Wort für Hetare' ist, und daß für *rūpājivā* im späteren Pali auch *rūpupajīvin* eintritt Hillebrandt a a O S 6f, hat daher *rupopajivana* und *rūpopajīvin* wieder wie früher Böhtlingk und Kern von den Hetaren verstehen wollen Die nahe Berührung der Mimen und Musiker mit dem Hetarentum ist ohne weiteres zuzugeben Trotzdem ist mir gerade an diesen Stellen die Beziehung auf die Hetaren nicht wahrscheinlich Varāhamihira spricht von *rūpopajīvin*, nicht von *rupopajīvin*³⁾ und auch im Mbh ist dem ganzen Zusammenhang nach wahrscheinlich von Männern die Rede Außerdem scheint mir Nilakanthas Erklärung gerade weil sie nicht die zu allernächst liegende ist, Beachtung zu verdienen

Das Schattenspiel hat Pischel endlich auch in Therīgāthā 394 finden wollen, wo eine Nonne zu einem Manne, der sie zur Liebe überreden will, sagt

māyam tvaṃ aggaḷo lalam supnante va sūvannapādapaṃ |
upadhāvasi andha rittakam janamayhe riva rupparūpakam ||

Pischel übersetzt die Strophe 'Du sturzest dich o Blinder, auf etwas Nichtiges, gleichsam auf ein Blendwerk, das vor dir aufgeführt wird, auf einen goldenen Baum im Traum, auf ein Schattenspiel im Menschengedrange' Fran Rhys Davids hat es vorgezogen, *rupparūpaka* als Puppen

¹⁾ Printz a a O S 8

²⁾ Ihre Vorstellungen heißen nach S M Tagore, The eight principal Rasas of the Hindus, S 20 *parivartā* 'Veränderung'

³⁾ Daran kann auch des Kommentators Erklärung von *rupopajīvin* durch *vedyānaka* nichts ändern *Rūpopajīvin* kann hier nur Substantivum sein

spiel zu fassen¹⁾ Hillebrandt a a O S 7, lehnt Pischels Erklärung als unwahrscheinlich ab, wendet aber auch gegen die Deutung auf das Puppenspiel ein, daß man hier dem *ritakam* entsprechend eher etwas absolut Nichtiges erwarte, *rupparupala* sei daher ein Gaukelspiel, wie es im Dasa kumāracarita beschrieben werde, auch der Kommentar sage ja, daß es *māyākārena mahajanamajjhe dassitam* sei. Nun werden wir aber sehen, daß die Māyākāras höchst wahrscheinlich gerade mit Schattenbildern arbeiteten, ich kann daher in den Auffassungen Pischels und Hillebrandts keinen großen Unterschied entdecken. Ich halte in der Tat die Beziehung des *rupparūpala* auf das Schattenspiel als das Wahrscheinlichste. Eine Parallele bietet eine Strophe des javanischen Arjunaviṅṅha²⁾, wo die Menschen, die nach den Sinnesgenüssen durstend, nicht wissen, daß die Dinge nur Blendwerk (*māyā*) sind, mit denen verglichen werden, die betrunken und verwirrt auf *ringgit*³⁾ schauen, obwohl sie wissen, daß es ausgeschnittenes Leder ist. Andererseits wird in der Mahavyutpatti 139 unter anderen Bildern für scheinbare Realität von denen ich hier mit Rücksicht auf die Gāthā nur *māyā*, *śāpna*, *rikṣamustih* hervorheben will, auch *natarangah* genannt. Unter *nataranga* haben wir uns offenbar mimische Darstellungen jeglicher Art vorzustellen. Man hat also in späterer Zeit jedenfalls die Vorführungen der *natas* schlechthin als eine Welt des Scheines angesehen und eine absolute Notwendigkeit *rupparupala* auf das Schattenspiel zu beziehen, liegt nicht vor⁴⁾. Zusammenfassend glaube ich sagen zu

¹⁾ Psalms of the Sisters

²⁾ Hazen a a O S 9f. Jacob a a O S 9

³⁾ Im Text steht *tringgit* das Schreibfehler für *ringgit* den gewöhnlichen Namen für die Figuren des Spieles, sein muß

⁴⁾ Pischel hat auch erwogen, ob *rūpadakkha*, das Milindapañña 344 und in der Form *lupadakkha* in der Inschrift der Jogumārā Höhle erscheint, ein Name des Schattenspieler sein könne. Aus der Inschrift die ich im übrigen anders beurteile als Pischel (siehe Bruchstücke buddhistischer Dramen, S 41f) ist über die Bedeutung des Wortes nichts zu entnehmen, die Stelle aus dem Milindapañña schließt die Bedeutung 'Schattenspieler' aus. Sie lautet: *ye pana te maharaja bhikkhū vinayaññā vinayakoridā niddānapathanakusalā āpathanāpattigarukalohulakatecheatechecharuṭṭhānadesananiyyahapāṭikammaosārananissāranalokusalā vinaya pīramun galā evaṇṇāpā kko mahārāja bhikkhū bhagavato dhammanagare rūpadakkhā ti vuccanti*. Pischel vertritt die Ansicht, daß die *rūpadakkhas* 'Kopisten', 'Korrektoren' von Handschriften seien, wobei er sich namentlich auf die ziemlich unklare Angabe der Lexikographen stützt, daß *rūpa* soviel wie *grandherin* sei. Ich glaube, daß eine völlig unbefangene Interpretation der Stelle, die sich nicht von irgendwelchen Rücksichten auf die etymologische Erklärung von *rūpadakkha* leiten läßt, doch zu einem ganz anderen Resultat führt. Die Worte, mit denen die Fähigkeiten der vinayakundigen Mönche in der heiligen Stadt des Erhabenen beschrieben werden, müssen natürlich einen doppelten Sinn haben, je nachdem sie auf diese oder die mit ihnen verglichenen *rūpadakkhas* bezogen werden. Mit Bezug auf die Tätigkeit der Mönche müssen sie nach Maßgabe des Vinaya verstanden werden und erscheint mir, daß die Ausdrücke zum Teil einen viel prägnanteren, zum Teil aber auch einen ganz anderen Sinn haben als Pischel annimmt. *Niddānapathanakusalā* bedeutet meines Erachtens nicht 'geschickt in der Angabe der Grundursache (eines Vergehens gegen die Disziplin)' oder, wie Rhyas

können, daß nach den Pischelschen Untersuchungen das Bestehen eines literarischen Schattenspieles in Indien seit der Mitte des 13. Jahrhunderts feststeht, und daß manche Anzeichen dafür sprechen, daß ihm ein volkstümliches Schattenspiel vorangegangen ist, das vielleicht bis in die vorchristliche Zeit zurückgeht *

Dauids in seiner Übersetzung annimmt, 'skilled in detecting the source of offences', sondern 'geschickt im Vortrag der Umstände, die zur Anstellung einer Regel führten (siehe Childers unter *nidāna* und vergleiche die Phrase *etasmim nidāne etasmim paṭirane*, z. B. Cull 1, 25, 1), nur so kommt das *pathana* zu seinem Recht. Die folgenden Worte bis *atekiecha* übersetzt Pischel zweifellos richtig 'geschickt (in der Entscheidung darüber, ob) ein Vergehen vorliegt oder nicht, ob (das Vergehen) schwer oder leicht ist, ob es gesühnt werden kann oder nicht'. *Āpatti* ist der gewöhnliche Ausdruck für ein Vergehen gegen die Orden-regeln, leichte und schwere Vergehen werden auch sonst oft unterschieden (z. B. Cull 7, 5, 2 *āpattim āpattiṃ dipenti āpattim āpattiṃ d' lahukam āpattim garuḍa āpattiṃ d' garukam āpattim lahukā āpattiṃ d'*). Mit dem Gebrauch von *atekiecha* verglichen man etwa Cull 7, 5, 5, wo der *saṃghabhedaka* *atekiecha* genannt wird. Die folgenden Worte übersetzt Pischel '(ge)schickt (in der Entscheidung darüber), wie (ein Vergehen) wieder gutgemacht, dargelegt, beseitigt, geheilt, entfernt, hinausgeschafft, gemildert werden kann'. Aus Childers ist zu sehen, daß *āpattisūthana* die 'Rehabilitierung eines Monches' ist, *desanā* 'Beichte' (vgl. den Ausdruck *āpattim deseti*, z. B. Cull 4 13 2f., 14, 31f.) *niggaha* 'Tadel, Degradierung', *paṭikkama* Buße. Die letzten drei Ausdrücke haben mit *āpatti* direkt überhaupt nichts mehr zu tun. *osarāna* ist die Wiederaufnahme eines zeitweilig ausgeschlossenen Monches (vgl. Mahāv. 9, 4 10f.), *nissāraṇa* die Ausschließung eines Monches (vgl. Mahāv. 9, 4, 9) *paṭisāraṇa* die feierliche Entschuldigung eines Monches bei einem Laien (vgl. Cull 1 18ff.). Daß hier lauter Termini der Kirchen disziplin vorliegen, hatte im wesentlichen richtig schon Rhys Davids erkannt. Von den Kopisten soll *niddiapaṭhanakusala* nach Pischel 'geschickt im Lesen des Originals' bedeuten: im folgenden meint er, brauche man in seiner Übersetzung an Stelle von 'Vergehen' nur Fehler zu setzen und an die Stelle von 'gesühnt' (*atekiecha*) etwa 'ausgemerzt', so passe alles ganz vorzüglich auch auf die Kopisten. Pischel muß also *atekiecha* auch von den eigentlichen *rupadakkhas* im übertragenen Sinne verstehen, und das scheint mir seine ganze Erklärung unfällig zu machen. ganz abgesehen davon, daß sich weder *nidāna* im Sinne von 'Original' noch irgendeiner der andern Ausdrücke mit Bezug auf handschriftliche Fehler oder ihre Verbesserung nachweisen läßt. Leute, die wissen, ob etwas heilbar oder unheilbar ist, haben meines Frachters den Anspruch als Ärzte angesehen zu werden. Nun ist es aber doch gewiß kein Zufall, daß noch eine ganze Anzahl von anderen Ausdrücken in der Beschreibung der *rupadakkhas* medizinische Fachausdrücke sind. Bei Caraka und Susruta bedeutet nach dem FV *gauri* und *laghu* 'schwer' bzw. 'leicht' *verabnehmlich*, *auṣṭhāra* der Entleerung (vgl. Bower MS II, 45, 380) *nigraha* das einer Krankheit Einhalt tun, *pratikarmaṇa* Anwendung von Gegenmitteln, Kur, Behandlung (vgl. *pratikāra* und *karirasya pratikriyā*, Mbl. 12, 59, 66) *pratisāraṇa* das Bestreichen oder Betupfen einer Wunde usw. Das letzte Wort kommt im Sanskrit überhaupt nur in dieser Bedeutung vor, und die Vermutung liegt nahe, daß sich die Bedeutung 'Versöhnung des gekrankten Laien' überhaupt aus der Bedeutung 'Bestreichen der Wunde' entwickelt hat. Wegen der Verbindung mit *pathana* muß ferner *niddāna* auch hier der Name irgendeines literarischen Produktes sein, dann kann es aber nur 'die Lehre von den Ursachen und dem Wesen der Krankheiten', 'das Lehrbuch der Pathologie' sein. Über die vier Ausdrücke, die ich vorläufig in der medizinischen Literatur nicht nachweisen kann,

(Calcutta 1840) sind es aber nur 613 Strophen¹⁾ In der Ausgabe von Jivānanda Vidyāsagara (Calcutta 1890) ist andererseits die Zahl auf 779, mit Einschluß der Strophen am Aktschluß auf 788, angeschwollen Man hat offenbar beständig neue Strophen eingeschoben, was bei dem lockeren Textzusammenhang leicht genug war²⁾ Vielleicht ist sogar der ganze Abschnitt über die Himmelfahrt des Rāma in VI eine spätere Zutat, er fehlt jedenfalls in der ältesten Ausgabe, in der das Stück mit der Rückkehr nach Ayodhyā schließt Und was die Verschiedenheit der Aktszahl betrifft, so ist eine Vermehrung der Akte in D sicherlich von vornherein nicht unwahrscheinlicher als eine Zusammenziehung in VI, besonders da die Einteilung in 14 Akte in D mit Rücksicht auf die 14 Welten erfolgt ist, wie die vorletzte Strophe zeigt

caturdaśabhir evānlair bhuvanāni caturdaśa |

śrī Mahanatakam dhatte kevalam brahma nirmalam³⁾ ||

Wie immer aber auch die Antwort auf die Frage nach dem Alter der beiden Rezensionen lauten mag — daß M nicht etwa auf D beruht, sondern daß beide selbständige Bearbeitungen desselben alten Originals sind, scheint mir mit völliger Sicherheit aus den Angaben des Textes selbst hervorzugehen In der Schlußstrophe von D heißt es daß das von Bhoja wieder gehobene Werk von Miśra Damodara 'verknüpft' sei (*sumatīrpati Bhojenoddhṛtam tat kramena grathitam* Miśra Dūmodareṇa) in den Schlußstrophen der einzelnen Akte in M wird gesagt, daß das wieder gehobene Werk von Miśra Madhusūdana zurechtgemacht sei indem er es 'verknüpfte' (*pratyuddhṛte ikramaiḥ | Miśra śrī Madhusudanena lavinā samdarbhya sajjikṛte*) In beiden Rezensionen wird also die Tätigkeit des Redaktors mit dem Ausdruck 'verknüpfen' bezeichnet, den wir wohl in erster Linie auf das Ausfüllen von Lücken beziehen müssen und da nach den Angaben beider Rezensionen das Stück von Hanumat verfaßt ist (D *racitam Anila putrena*, M *śrīla Hanūmata vīracite*), so muß sich jene Tätigkeit auf die selbe alte Dichtung erstreckt haben

Wir können glaube ich, sogar noch weiter gehen und behaupten daß M die bengalische Rezension des Werkes ist, D die Nāgarī oder westliche

¹⁾ So nach des Herausgebers Zählung bei der aber kleine Ungenauigkeiten unterlaufen

²⁾ Das gleiche ist übrigens auch in D geschehen In der Ausgabe Bombay Śāke 1786 hat es 582 Strophen, die drei von Fegging Cat of the Sk MSS in the Ind Off Libr, S 1583 ff, beschriebenen Handschriften von D haben 588 570 und 611 Strophen, die von Keith, Catalogue of the Sanskrit and Prākṛit MSS in the Indian Institute Library, Oxford S 80 beschriebene Handschrift zählt nur 557 Strophen

³⁾ Auf die Akteinteilung ist bei dem ganzen Charakter des Werkes überhaupt nicht allzuviel Gewicht zu legen Die von Tawney Thomas Cat of two collections of Sk MSS preserved in the Ind Off Libr, S 36, beschriebene Handschrift von VI hat 10 Akte, indem hier der letzte Akt geteilt ist Vielleicht gibt es auch eine Rezension von D in 15 Akten, der Kommentar des Balabhadra umfaßt jedenfalls 15 *prakāśas* (Bhandarkar, Report on the search for Sk MSS 1883—84 S 358)

Rezension Die Handschriften von D sind, soweit ich es nach den Katalogen feststellen konnte, samthlich in Nāgarī geschrieben, die von Eggeling, *Cat of the Sk MSS in the Ind Off Libr S 1585*, die von Aufrecht a a O S 143 und die von Tawney Thomas, *Cat of two coll of Sk MSS S 36*, beschriebenen Handschriften von M sind in Bengālī Charakteren, Taylor, *Catalogue raisonnée, I, S 476*, verzeichnet eine Handschrift von M in Oriyā¹⁾ Auch die mir bekannten Drucke von M sind alle in Calcutta erschienen, die Ausgaben von D in Bombay²⁾ Dazu kommt, daß Mohana dāsa, der Kommentator von D, nach seiner eigenen Angabe aus Mathurā stammte

Auf lokale Verschiedenheit der beiden Rezensionen weisen auch gewisse Abweichungen in der Legende von den früberen Schicksalen des Mahānātaka In der Schlußstrophe von D wird berichtet, Hanumat habe das Werk verfaßt, dann habe Vālmiki es, weil er es für unsterblich (oder Ambrosia) hielt, ins Meer versenkt, aus dem es später der weise König Bhoja wieder heraufgeholt habe (*racitam Anlaputrenātha Vālmikīnābhdhau nihitam amrtabuddhyā prān Mahānātakam yat | sumatīnṛpati Bhojenoddhṛtam tat kramena*) Mit diesen Angaben stimmt die etwas ausführlichere Erzählung überein, die Mohanadāsa am Endo seiner Dīpikā gibt *atreyaṃ kathā | purāṇaṃ etena Hanumatā nakharatanakair girīśilasū uḥkṛitam | tat tu Vālmikīnā dr̥ṣṭam | tad etasyātīmadhuratām akarnya Rāmāyanapracārābhāṣāsanakayā Hanūmān prārthitas tvam etat samudre nidhehī | tatheṣu tenābhdhau prāpitam | tadāratarena Bhojena sumatīnā jalajñānair (?) uddhṛtam itī* Danach grub Hanumat sein Mahānātaka mit den Krallen an einem Berg ein Vālmiki sah es, und weil er fürchtete, daß die Schönheit des Werkes der Verbreitung seines Rāmāyana hinderlich sein konnte, bat er den Hanumat, die Dichtung ins Meer zu versenken Hanumat tat es Mit Hilfe von Tauchern (?) gelang es später dem Bhoja das Werk wieder ans Tageslicht zu bringen In M wird in den Stropfen am Aktschluß nur gesagt, daß das Mahānātaka von dem hochberühmten Hanumat verfaßt und vikramāṣ wieder emporgehoben sei (*sr̥ṣṭa Hanūmatā viracite śrīman-Mahānātaka vīrasr̥īyuta Rāmacandracarite pratyuddhṛte vikramāṣ*) Vikramāṣ wird von den Kommentatoren verschieden erklärt Candrasekhara versteht darunter König Vikramāditya und erzahlt als eine alte Geschichte 'Einst schrieb Hanumat diese Verse auf einen Felsen und versetzte sie ins Wasser des Meeres Vikramāditya aber brachte sie mit Hilfe von Fischern wieder empor' (*purā kila Hanūmān prastare slokan imān līkṣitā samudragale sthāpitān | Vikramādityas tu kauratadvārā tām uddhṛtān | tat*

¹⁾ Handschriften von M kommen aber gelegentlich auch im Westen vor, R G Bhandarkar, *Report on the search for Sk MSS in the Bombay Presidency 1887—91*, S 35, verzeichnet eine aus Gujarat

²⁾ Siehe oben S 397f Die von Eggeling erwähnte Ausgabe mit Candrasekharas Kommentar (1874) war mir nicht zugänglich

sabhāsadā Madhusūdanamīreṇa te śloṭāḥ samdarbhya sajjikṛta itī purā tanī katheti Candrasekharah) Rāmātārana Śiromani dem ich diese Angabe entnehme, fugt hinzu daß nach anderen das Werk von Rāksasas geraubt und ihnen von irgend jemand mit Gewalt wieder entrissen sei (*anye tu grantho 'yam rakṣasair hṛtaḥ | lenacīd vīkramair balaīs tebhya uddhṛta itī*) Vidyāsāgara erklärt *vīkramaiḥ parakramaiḥ pratyuddhate* (sic) *utkalatām adhrudhe*. Nun scheint es mir allerdings sicher, daß *vīkramaiḥ* entweder direkt 'durch Vikramaditya' bedeutet oder der Ausdruck doch wenigstens mit Rücksicht auf den Vikramāditya gewählt ist. In der östlichen Überlieferung erscheint also dieser an Stelle des Bhoja. Wichtiger aber ist, daß weder die Strophen noch die Kommentare die geringste Andeutung des Neides des Vālmiki enthalten der zur Versenkung des Mahanataka geführt haben soll. Die oben angeführte Eingangsstrophe schließt diesen Zug der Legende sogar völlig aus, denn hier wird ja ausdrücklich gesagt, daß Hanumat das Werk 'nach Anweisung des Vālmiki verfaßt habe'. In dieser Form hat sich die Legende in Bengalen bis in moderne Zeiten erhalten. W. Jones der in Calcutta lebte kann nur die Erzählung seiner bengalischen Pandits wiedergeben wenn er in der Vorrede zur *Śikuntala Works* 9 S 367f. sagt: *'The Indians have a wild story, that the first regular play on the same subject with the Rāmāyan was composed by Hanumat. They add that he engraved it on a smooth rock which being dissatisfied with his composition he hurled into the sea and that many years after a learned prince ordered expert divers to take impressions of the poem on wax by which means the drama was in great measure restored'*¹⁾. Die Geschichte vom Neid des Vālmiki ist wahrscheinlich immer auf die westliche Sage beschränkt geblieben auch die südindische Rezension des Bhojaprabandha kennt sie offenbar nicht. Hier wird erzählt wie einmal Fischer in einem großen Teich an der Narmada ein Felsstück mit eingegrabenen Buchstaben finden. Sie bringen es zu Bhoja dem sofort der Gedanke kommt. In der Vorzeit hat der verehrungswürdige Hanumat das herrliche Rāmāyana verfaßt. Das hat er in diesen Teich werfen lassen, so lautet die Sage (*purāṇam bhagavatā Hanumata śrīmad Rāmāyanam kṛtam | tad atra hrade prakṣiptam itī śrutam aṣṭi*, S 70 der Ausgabe von K. P. Parab). Der König läßt dann durch Einreiben von Lack die Schrift verdeutlichen und es wird die zweite Hälfte einer Strophe lesbar an deren Ergänzung sich der Reihe nach Bhavabhūti, Bhoja und Kālidasa versuchen. Des letzteren Ergänzung wird durch weitere Nachprüfung des Steines bestätigt. Die Strophe steht in unserem Text in M 9 97 mit Umstellung der beiden Hälften in D 14 49, mit Bhavabhūtis Ergänzung auch M 5 39 und in allen drei Fassungen in der dem Hanumat zugeschriebenen Daśāvātārakhan-

¹⁾ Wie die Geschichte von der Auffindung und Ergänzung in neuerer Zeit noch weiter ausgeschmückt worden ist möge man in der Vorrede der Übersetzung von Kālikṣṇa Bhādur S 11f. nachlesen.

daprasasti 130—132 Im Bhojaprabandha erscheint also die Sage lokalisiert und wie in D von Vikramāditya auf den Bhoja übertragen, aber von dem Noid des Vālmiki ist auch hier nicht die Rede¹⁾

Unter den angegebenen Umständen kann natürlich eine Strophe, die nur in einer der beiden Rezensionen vorkommt, streng genommen auch nur für diese beweiskräftig sein. Da aber ein prinzipieller Unterschied zwischen den beiden Rezensionen nicht besteht, werden wir das, was wir aus der Eingangsstrophe in M für die Charakterisierung des Dramas entnehmen können, doch wohl auf das Mahānataka schlechthin ausdehnen dürfen. Jene Strophe beweist nun zunächst, daß das Stück, wenn es heutzutage auch als ein Lesedrama, als eine Art dramatischer Anthologie angesehen zu werden scheint²⁾, ursprünglich doch für die Aufführung bestimmt war, es ist ja von *nartakāh*, von Schauspielern, die Rede. Trotzdem sagt der Sprecher *vakāsmi Rāmāyanam* 'ich werde das Rāmāyana sprechen oder vortragen'. Es ist also nur ein Sprecher da, obwohl eine Aufführung vor sich geht, das läßt sich in der Tat doch nur verstehen, wenn wir uns die Aufführung nach Art der javanischen und siamesischen Schattenspiele denken. Die Strophe zeigt ferner, daß der eigentliche Name des Werkes Rāmāyana ist, was durch die vorher angeführte Stelle des Bhojaprabandha bestätigt wird. Sie führt uns aber, wie ich glaube, noch weiter. Die Strophe enthält die sogenannte *prarocanā* 'Der Verfasser, o Wunder, ist der Affe Hanumat selbst (der das Werk) nach Anweisung des Vālmiki (dichtete) (Den Inhalt bildet) das Leben des ruhmreichen Rāma, des Raghuaprosses. Wir, die Schauspieler, sind freundlich. Das Haus hier ist von einer dichtgedrängten Schar von Kennern gefüllt. So gebt euch denn der Freude hin, ihr Klugen! Ich werde das Rāmāyana vortragen. Jedem wird hier der merkwürdige Ausdruck auffallen *saumyā vāyam nartakāh*. *Saumya* ist eigentlich 'zu Soma in Beziehung stehend' und da *soma* eine Bezeichnung des Mondes ist, soviel wie 'die Eigenschaften des Mondes habend', daher 'angenehm, mild, freundlich' auch 'glückbringend'. Aber diese Bedeutungen passen gar nicht hierher. Die modernen Kommentatoren erklären

¹⁾ Die nordindische Rezension des Bhojaprabandha, die Oster, Die Rezensionen des Bhojaprabandha S. 6, kaum mit Recht die bengalische nennt, stellt die Sache anders dar. Danach bringt ein Seefahrer dem Bhoja Wachsaabdrücke von Teilen einer Inschrift, die er auf Steinen an einem Śiva Tempel im Ozean gefunden hat. Der König sagt hier, falls die Ausgabe von Pavie (S. 120) zuverlässig ist, allerdings auch *pāram bhagavatā mahatā Hanumatī śrīmad Rāmāyanap kṛtam atra madanapattikāyām asti*, aber dann erkennt er, daß die Inschrift die von Hanumat verfaßte Khandaprasasti sei (*tataś ca Hanumatkṛtām Khandaprasastim avabodhya*). Die Geschichte, wie sie Merutunga in seinem Prabandhaśaṅkṛtānī erzählt, stimmt im wesentlichen mit der nordindischen Fassung überein, s. Oster S. 36.

²⁾ Kalkiṣṇa Bāhādur bemerkt S. II "This play is highly approved of for its composition, and very popular among Pandits or learned men, and generally read by such pupils of theirs as are advanced in learning."

das Wort daher auch ganz anders Vidyasagara bemerkt *saumyah sobhanah kuśala ity yavat* Ramatarana Śiromani sagt *saumyah abhinayapanditah* Geschickt wurde allerdings vorzüglich in den Zusammenhang passen ich brauche nur an den Anfang der *prarocana* der Ratnavali zu erinnern die in den späteren Lehrbüchern (Daśarupa 3 6 Sahityadarpana 286) als Musterbeispiel angeführt zu werden pflegt

*śrī Harso nipunah kavīḥ parisad apy esa gunagrahinī
loke harī ca latsarujacaritam natye ca dakṣa vāyam¹⁾*

Es ist aber doch ganz ausgeschlossen daß *saumya* jemals geschickt bedeuten könnte Nun heist die älteste Ausgabe des Kalikṛṣṇa Bahadur gar nicht *saumya* sondern *saubhya* Allerdings ist diese Ausgabe durch zahlreiche Druckfehler entstellt in der *suddhipatṛika* wird aber *saubhya* nicht verbessert obwohl andere Versehen gerade in dieser Strophe berichtigt sind In der beigegebenen englischen Übersetzung laßt der Herausgeber das Wort einfach fort of which achievements we are the actors Er hat also offenbar nichts damit anzufangen gewußt und es ist von vorn herein anzunehmen daß die übrigen Kommentatoren und Herausgeber in der gleichen Lage waren und daher das ihnen unverständliche *saubhya* durch das graphisch nahegelegende *saumya* ersetzten Wahrscheinlich haben schon die Handschriftenabschreiber vielfach das gleiche getan wie z B auch Gantamadharmaśāstra 26 12 das seltene und den Kommentatoren größtenteils unerklärliche *sobhyaḥ* in allen Handschriften die Buhler zu Gebote standen zu *saumya* verderbt ist²⁾ Es ist mir unter den jetzigen Verhältnissen nicht möglich eine Handschrift von M einzusehen Ich halte auch obinedies *saubhya vāyam nartakā* die Schauspieler sind wir die Saubhyas für die richtige Lesart ich möchte aber doch betonen daß wenn das ein Irrtum sein sollte das folgende dadurch nicht berührt wird wir würden dann nur den Namen für die Leute die das Mahanātaka aufführten verlieren

Was ist nun aber ein *saubhya*? Die Lexika kennen das Wort nicht in Puruṣottamadevas Haraḥ 152 wird aber ein Wort *saubhika* überliefert *Saubhya* und *saubhika* sind ohne weiteres als verschiedene Sanskritisierungen eines prakritischen *sobhya* verstanden das meint etwa nur eine theoretisch erschlossene Form ist sondern wie wir sehen werden tatsächlich in der Sprache vorkommt *Saubhika* ist nach Puruṣottamadeva ein Synonym von *andrajālikā* Wie man sich die Vorführungen der Andrajālikas zu denken hat mögen ein paar Stellen zeigen Im Prabodhacandrodaya (3 14f) ruhmst sich ein Kājālika vor einem Kṣapanaka seines Dharma Hari Hara den ältesten der Götter (Brahman) und die übrigen Götter ziehe ich herbei Ich hemme auch den Gang der Gestirne die au

¹⁾ Ebenso in *Prayāsa kā* und *mutat mutanī* m Nagananī

²⁾ B 11 r SBT II S 90 Anm A f las Wort selbst werden wir noch zu rekommen

Himmel ihre Bahn ziehen Ich fülle diese Erde samt Bergen und Städten mit Wasser, und sieh' im Nu trinke ich all dies Wasser dann wieder aus' Der Ksapanaka erwidert ihm 'Ich sage es ja, irgendein Aindraajāhika hat dich durch Vorführung von Blendwerk (*māām dāmsia*) getauscht', worauf der Kapāhika ergrimmt ausruft 'Ha, du Schandlicher! Schon wieder schmahst du den Paramesvara als Aindraajāhika' Indirekt geht aus den Worten hervor, daß man dergleichen Göttererscheinungen und Zauber von den Aindraajāhikas zu sehen gewolnt war Die Bestätigung liefert die Schilderung in der Ratnāvali Hier tritt im vierten Akt ein Aindraajāhika aus Ujjayinī, Śambarasiddhi mit Namen auf Ein Bündel Pfauenfedern schwingend, erscheint er vor dem König, fordert die Anwesenden auf, Indra, der vom *indrajāla*, von der Zauberei, seinen Namen führe, und den ehrwürdigen Śambara, der hochberuhmt in der *māya* sei, zu verehren und fragt dann, was der König zu sehen wunsche den Mond auf der Erde, einen Berg in der Luft, Feuer im Wasser oder die Nacht am hellen Mittag, durch die Macht der Zaubersprüche (*mantappahāna*) seines Lehrers könne er ihm alles zeigen, was sein Herz begehre Der König läßt die Vāsavadatta kommen und befiehlt dem Aindraajāhika mit seinem Zauber zu beginnen Der macht allerlei Gesten (*bakuvīdham nāṭyam kṛtā*) schwingt wieder seine Pfauenfedern und läßt Hari, Hara Brahman Indra und die übrigen Götter und eine große Schar tanzender Siddhas, Vidyādharas und Apsaras erscheinen Eine noch größere Probe seiner Kunst gibt er nachher, als er den Brand des Harems zaubert Dieser Brand wird als durchaus wirklich geschildert die Flamme ergreift sogar das Gewand der Ratnāvali Um so größer ist die Überraschung als plötzlich das Feuer verschwunden ist und alles sich als ein Blendwerk erweist Was dieser Aindraajāhika vorführt, scheint ja nun auf den ersten Blick mit einem Drama wie dem Mahānātaka gar keine Ähnlichkeit zu haben Aber wir dürfen nicht vergessen, daß alles hier ins Märchenhafte gesteigert ist Ein Gaukelstück wie der Harems brand durfte auch in Indien außerhalb des Bereiches der Wirklichkeit liegen, und die ersten Ankündigungen des Aindraajāhika werden sogar von den Personen des Stückes selbst etwas unglaublich aufgenommen, 'er hat den Mund sehr voll genommen', bemerkt der König Etwas anders liegt die Sache aber doch bei der Vorführung der Götter, in der Welt der Götter und Dämonen spielt zum größten Teil auch das Mahānātaka, und wenn die Szene der Ratnāvali auch nur einigermaßen den wirklichen Verhältnissen entspricht so liegt der Gedanke, daß man solche Erscheinungen von Göttern mit Hilfe von Schattenfiguren inszenierte, am nächsten Wir haben für die Technik derartiger Vorführungen ein sehr bestimmtes und nüchternes Zeugnis in der chinesischen Literatur in einer Stelle des T'an sou (11. Jahrhundert) die Hirth, Keleti Szemle, II, S 77f., nach dem T'u schu ts'i tsh'ōng anführt 'Als die Gemahlin des Kaisers Wu ti von der Dynastie Han (140—86 v. Chr.), eine geborene La, gestorben war, mußte

der Kaiser immer an die Verblichene denken. Da fand sich ein Mann aus Tschi namens Schau wöng der sich aufs (Geister-)Zitieren verstand. Er spannte einen von Lampen und Kerzen beleuchteten Vorhang auf, der Kaiser saß hinter einem anderen Vorhang und erblickte das getrene Ebenbild seiner Gattin. Von da an hat die Nachwelt ihre Schattenspiele erhalten¹⁾ Ein Unterschied besteht allerdings zwischen den Vorführungen des Andrajālika wie sie in der Ratnāvali geschildert werden, und der Auführung des Mahānātaka bei jenen Göttererscheinungen fehlt die dramatische Handlung es fehlt auch ein begleitender Text, wenn man nicht etwa die kurze Erklärung, die der Andrajālika gibt, als solche ansehen will.

*Harīharabamhappamuḥe deṇe dāveṇi devarūam ca |
gaṇammi siddhaviṇṇāharabakusalltham ca naccantam ||*

Allein was die Ratnāvali bietet, ist nicht erschöpfend, und eine andere Stelle zeigt, daß das Programm der Andrajālikas auch Vorführungen umfaßte, die jedenfalls der dramatischen Handlung nicht entbehrten. Sie findet sich in der Pūrvapathukā des Dāsakumaracarita Uechi 5. Da tritt der Andrajālika Vidyavara wie ein großer Herr auf, fein gekleidet, mit Juwelen in den Ohren und von einem Diener mit kahlgeschorenem Haupt begleitet. Er ist ein Brahmane, der im Land umherzieht, um an den Fürstenhöfen seine Kunst zu zeigen. An der Spitze eines großen Gefolges von Gehilfen und Dienern begibt er sich zu dem König von Ujjayini. Die Vorstellung findet in einem Hof des Palastes statt. Sie beginnt mit einem Konzert. Dann laßt der Andrajālika unter Schwingen der Pfauenfedern die Diener im Kreise herumgehen und steht selbst mit halbgeschlossenen Augen da. Da kommen furchtbare giftsprühende Schlangen mit geblähten Hauben hervor, aber zahlreiche Geier stürzen sich auf sie, packen sie mit

¹⁾ Der letzte Satz erfährt eine Beschränkung durch die folgenden Angaben, auf die wir noch zurückkommen werden. Ich kann Jacob nicht ganz beistimmen, wenn er Geschichte des Schattenspiels, S. 16 meint, die Kunst des Schau wöng erinnerte mehr an die Hexe von Endor, die Helena Irscheinungen im Volksbuch von Doktor Faust und Verwandelte und hütten mit dem Ursprung des chinesischen Schattenspiels nichts zu schaffen. Das letztere ist richtig, wenn man unter Schattenspiel das spätere literarisch Schattenspiel versteht. Im übrigen sehe ich nicht ein, warum die Angabe über die Technik jener Geistervorführung falsch sein sollte. Die Totenbeschwörung des Weibes von Endor ist etwas wesentlich anders. I Sam 28 13ff. heißt es: „Und der König sprach zu ihr: „Furete dich nicht, was siehest du?“ Und die Wib sprach zu Saul: „Einen Geist sehe ich heraufsteigen aus der Erde.“ Und er sprach zu ihr: „Welches ist seine Gestalt?“ Und sie sprach: „Ein alter Mann steigt herauf angetan mit einem Mantel.“ Da merkte Saul, daß es Samuel war, und er blickte sich mit dem Antlitz zur Erde und neigte sich.“ Nun folgt das Gespräch zwischen Saul und Samuel. Die Erzählung scheint mir keinen Zweifel darüber zu lassen, daß Saul selbst den Samuel gar nicht körperlich erblickt. Auch die Helena Irscheinung hat wenigstens in der Form, wie sie in der ersten Ausgabe des Volksbuches von Dr. Faust (1587) erzählt wird, mit der Erscheinung der geborenen Irgar keine Ähnlichkeit.

den Schnabeln und entführen sie in die Luft. Darauf, heißt es, fuhrte der Brahmane die Zerreißung des Dämonenfürsten Hiranyakaśipu durch Narasiṃha auf (*īto 'grajanmā Narasiṃhasya Hiranyakaśipor dātyeśvarasya vidāranam abhīniya*). Der König ist aufs höchste verwundert. Da sagt ihm der Andrajālika, er solle zum Schluß noch etwas Glückverheißendes sehen, er wolle ihm die Hochzeit seiner Tochter mit einem trefflichen Prinzen zeigen. Der König willigt ein, aber die Vorführung, die nun stattfindet, hat gar nichts Zaubenhaftes mehr. Was der König und die Hofgesellschaft als Spiel zu sehen glauben, ist in Wahrheit Ernst, der Schutzhing des Andrajālika und die Prinzessin, die vorher in den Plan eingeweiht sind, werden wirklich miteinander vermischt.

Die Darbietungen des Andrajālika sind hier also ganz ähnlich wie in der Ratnāvalī. In beiden Fällen führt er mythologische Stoffe vor, dort läßt er die Götter erscheinen, hier zeigt er den Kampf der Suparnas und Nāgas und die Tötung des Hiranyakaśipu. Insbesondere die letztere ist aber wieder dem Gegenstand des Mahānātaka ganz ähnlich, ob Rāma, die siebente Inkarnation Viṣṇus, den Dämon Rāvana erschlägt oder Narasiṃha die vierte Inkarnation Viṣṇus, den Dämon Hiranyakaśipu. bleibt sich wirklich ziemlich gleich. Viel stärker als in der Ratnāvalī ist aber hier der dramatische Charakter der Vorführungen gekennzeichnet. Wenn wir den Satz über die Aufführung der Tötung des Hiranyakaśipu aus dem Zusammenhang herausgerissen vor uns hatten, würde kein Mensch bezweifeln, daß hier von der Aufführung eines Dramas die Rede sei. In der Padadīpikā wird *abhīniya* direkt durch *darsayitra bhūmīlādīgrahanena* erklärt. Auch das, was die eigentliche Aufführung einleitet, hat eine unverkennbare Ähnlichkeit mit dem *pūrvāranga* des Dramas, wie er in Bharatas Nāṭyaśāstra 5 öft geschildert wird. Wie die Diener des Andrajālika Schlaginstrumente spielen und Sangerinnen Lieder vortragen um die Zuschauer in Stimmung zu versetzen (*parīyanatādyamānesu rādyesu nadatsu gāyalīsu madalalalokilāmāñjulaḍḍhānīsu samadḥkarūgarāñjītasāmāñjīkamanovrttisū*), so beginnt auch der *pūrvāranga* mit dem *pratyāhara*, worunter nach Caṭtanyacandrodaya, S 59f., Trommelwirbel, Handeklatschen usw. (*mrdan-gatālādīḍḍhānī*) zu verstehen ist¹⁾, und schließt einen Gesangsvortrag, *gītaka*, ein. Auch der merkwürdige Kreislauf des Gefolges des Andrajālika (*parivāram parvrtam*²⁾ *bhṛāmāyan*) hat vielleicht eine Parallele in dem *parivartana* des *pūrvāranga* das nach dem *gītaka* erfolgt und den Zweck hat, die Weltenhüter zu verehren, Bhar 5, 24

*yasmac ca lokapālānām parvrtiya caturdivsam |
vandanānī prakuranti tasmāc ca parivartanam ||*

Die nahe Beziehung der Kunst des Andrajālika zum Drama tritt aber besonders noch in dem Beiwort hervor, das ihm gegeben wird *rasabhā*

¹⁾ Vgl. Lévi, Théâtre indien, S 376f.

²⁾ Padadīpikā *parvrtam mandalākāram*

*varitigaticaturah*¹⁾ Unter den *rasas* und *bhāvas*, die der Aindrajālika kennt, können selbstverständlich nur die acht oder neun Grundstimmungen und die primären und sekundären Affekte verstanden werden, die in der Poetik und insbesondere in der Lehre vom Drama eine so große Rolle spielen. Es liegt nahe, das unmittelbar darauf folgende *rīti* auf die drei oder mehr Stilarten zu beziehen, die die Poetik unterscheidet. Wäre das sicher, so würde damit bewiesen sein, daß die Aufführung des Aindrajālika von Worten begleitet war, denn in diesem Sinne kann *rīti* natürlich nur auf das gesprochene Wort gehen. Unmöglich ist es aber nicht, *rīti* hier in der allgemeinen Bedeutung 'Art und Weise' zu fassen wie es in der *Padadīpika* geschieht *rītigataya indrajālarīdyāntargatah*. So nahe nun aber auch die Vorführungen des Aindrajālika dem Drama stehen mögen, gewöhnliche Dramen können es doch nicht gewesen sein, sonst könnte der Künstler eben nicht als Aindrajālika bezeichnet werden mit einem Namen der dem Schauspieler oder Schauspieldirektor niemals beigelegt wird. So werden wir auch hier wieder auf das Schattenspiel, das auch in seiner Wirkung dem Zauber am nächsten kommt, als das Wahrscheinlichste geführt. Jedenfalls wurde es, wenn *saubhika* der Schattenspieler wäre, ganz verständlich sein wie Purusottamadeva dazu kommen konnte, es durch *aindrajālika* zu erklären. Daß die beiden Wörter sich genau decken ist garnicht zu erwarten und offenbar ist *aindrajālika* der umfassendere Ausdruck.

In der gesamten klassischen und nachklassischen Literatur vermag ich zur Zeit *saubhya* oder *saubhika* sonst nicht nachzuweisen, erst wenn wir in die ältere Literatur zurückgehen werden die Belege häufiger. Es ist natürlich vollkommen sicher, daß *saubhika* mit *śaubhika*, *śobhika* oder *śobhanika*²⁾ identisch ist das in einer berühmten und oft besprochenen Stelle des Mahabhāṣya in den Schlußbemerkungen Patañjalis zu Pān 3, 1, 26 erscheint. Zum Verständnis der Stelle sind ein paar Vorbemerkungen nötig. Nach Vārtt 6 *ākhyānāt kṛtas tad ācāsta itī kṛtū prakṛtiḥ pratyūpatīti prakṛtīvac ca karakam* soll das Kausativsuffix nie an ein auf Kṛtsuffix endigendes *ākhyāna* gefügt werden im Sinn von 'er erzählt das'³⁾ Was *ākhyāna* hier bedeutet, wird uns in Vārtt 7, *ākhyānāc ca pratiseḍhaḥ*, und in den Bemerkungen Patañjalis dazu auseinandergesetzt. Es ist nicht das Wort *ākhyāna* gemeint sondern der Titel einer Erzählung und überhaupt die Erzählung einer Begebenheit. Man sagt also *Kamsam ghatayati*, *Baliṃ bandhayati*, *rājānam āgamayati* im Sinne von 'er erzählt die Tötung des Kamsa, die Bindung des Bali, die Ankunft des Königs (*Kamsaradhnam ācāste*, *Bali-bandham ācāste*, *rājāgamanam ācāste*)', dagegen

¹⁾ Lesart *rasabhāgaritigatitigata*, das Richtige ist vielleicht *rasabhāgaritigatitigata turah*. ²⁾ Über die Formen siehe unten S. 407 Anm. 3.

³⁾ Die weiteren auf die Bildung der Form bezugnehmenden Vorschriften übergehe ich da sie für unsere Frage belanglos sind.

ca Balim bandhayanatū | citresu latham | citreṇ apy udgūrnā nīpatatā
 ca prahārū drśyante Kamsakarsanyaś ca¹⁾ | granthikesu latham yatra
 śabdagaḍumūtram²⁾ lakṣyate | te 'py hi tesām utpattiḥprabhṛty ā rīnāśād
 rddhīr³⁾ vyācakānāḥ sato buddhivṛsayān prakāśayanti | ātāś ca sato vyāmiśrā
 hi drśyante⁴⁾ | lecit Kamsabhaktū bhavanti lecit Vāsudevabhaktāḥ | var
 nānyatram khalu api pūsyanti | lecit rakṣamukhā bhavanti lecit kālāmu
 khāḥ ||

Nach Weber, Ind Stud 13, 488ff, ist der Inhalt dieser Diskussion
 "Nun, auch da passe das Prasens Wieso? Zunächst stellen die so ge
 nannten *śaumbhikāś* die Tötung des Kamsa und die Bindung des Bali leib
 haftig dar. Sodann seien die drohenden Stellungen und die gefallenen
 Schläge des Kamsa und des Kṛṣṇa, also der Kampf der beiden auch in
 Bildern zu sehen. Endlich aber wurden diese Geschichten auch von den
 Erzählern (*granthika*) wie lebendig vorgeführt, wenn es sich bei ihnen
 auch nur um das Verknüpfen von Worten handele, denn indem sie
 die Empfindungen derselben (Plural!) von der Geburt bis zum Tode vor
 führen, stellen sie wirklich seiende Empfindungen dar, und daher er
 scheinen sie denn sogar faktisch verschiedenartig, die einen als Anhänger
 des Kamsa, die anderen als die des Vāsudeva, ja, sie tragen auch verschie
 dene Farben, die einen treten mit schwarzen, die anderen mit roten Ge
 sichtern dabei auf."

Webers Auffassung dieser Stelle ist für alle späteren im wesentlichen
 maßgebend geblieben. Man hat das, was er hier Patañjali über die Śaumbhikas
 und Granthikas sagen läßt, in mannigfacher Weise für die Geschichte der
 epischen Überlieferung und insbesondere für die Geschichte des indischen
 Dramas verwertet. Neuerdings hat Keith die Angaben des Mahābhāṣya
 sogar benutzt, um die von Farnell aufgestellten Theorien über die Ent

wohl glaube ich, daß die von Patañjali gebrauchte Form *śaumbhikā* war wie die
 beiden Śarada Handschriften, die Nagari Handschrift L nach Verbesserung und
 Kaiyata lesen. Auch die Lesart der Nagari Handschriften aD *śobhikā* wird auf *śau
 bhikā* zurückgehen. Kielhorn führt ferner an g *śaunatā śaumbhikā*, B *śaunatā śobhikā*.
 Dieses *śaunatā* vermag ich nicht zu erklären.

1) So die Śarada Handschriften und ursprünglich A, a ursprünglich *Kamsavar
 ṇanyaś ca*, D *Kamsakārṇanyaś ca*, G und A a nach Änderung *Kamsasya* | *śāuderasya*
 ca, F *Kamsasya ca* | *śāuderasya ca*, g B *Kamsasya ca* | *Kṛṇasya ca*. Die Padamāñjali
 sagt *etāḥ Kamsakārṇinyo* (oder *kārṇinyo*) *cayarah* *ayam ākṛṣṭa itī*.

2) Über die Lesarten s. unten S. 418.

3) 1 liest *tataruddhīr*, g B *tadrddhīr*. Die Ausgabe des Nagojibhaṭṭa *buddhīr*.
 Daß das nur ein Fehler für *vyādhīr* ist, zeigt Nagojibhaṭṭas Erklärung des Wortes
 durch *advaryānu*, vgl. auch Haradatta *te 'py utpattiḥprabhṛty ā rīnāśāt Kamsādīn
 varī ayanti*.

4) G | *vyāmiśratā hi drśyate*. Die Śarada Handschriften *vyāmiśratā hi drśyante*.
 a | *vyāmiśratā hi drśyante*. Nagojibhaṭṭa *vyāmiśratāś ca* (oder *vyāmiśratāś ca*) (*drśyante*).
 Haradatta sagt *ata eva vyāmiśratāś ca bhavanti* | *nānāpakṣasamūhāyo vyāmiśratāś*. Ich
 glaube, daß Kielhorn hier unnötig von der besten Handschrift G abgewichen ist.

stehung des griechischen Dramas teils zu stützen, teils weiter auszubauen¹⁾ Nach Keith treten die beiden wesentlichen Elemente des Dramas hier nebeneinander zutage die Śaubhikas stellen die Tötung des Kamsa und die Bindung des Bali durch Handlung auf der Bühne dar, die Granthikas drucken die Empfindungen jener Personen durch Worte aus So zeigt die Stelle wahrscheinlich, wie der Dithyrambos ein selbständiges Begleitstück der Handlung des rituellen Dramas war, das sich allmählich zum wirklichen Drama dadurch entwickelte, daß Handlung und Rede vereinnigt wurden, die hier noch gesondert als Ausdrucksmittel des Kampfes des Kamsa und Kṛṣṇa erscheinen Das Ritual, aus dem sich die griechische Tragödie entwickelte, war aber ein von Leuten, die das dunkle Ziegenfell des Dionysos trugen, aufgeführtes Passionsspiel, bei dem jemand, wahrscheinlich die Verkörperung des Winters oder des Frühlingsgottes, getötet wurde Je nach dem Ausgang entwickelte sich daraus die griechische Tragödie und die Komödie Den Beweis für den Zusammenhang des Kampfes zwischen Sommer und Winter mit dem Dionysos Mythos liefert die Sage von dem Kampf zwischen dem Bötier Xanthos und dem Neleiden Melanthos, hier bleibt durch eine List des Dionysos Melanagis Melanthos, der 'Schwarze', Sieger über Xanthos, den 'Blonden' Außerdem gibt es im nördlichen Thrazien noch heute ein Volksfest bei dem ein Mann in Ziegenfelle gehüllt als König begrüßt wird, Samen über die Menge ausstreut und schließlich ins Wasser geworfen wird In einer anderen Gegend von Thrazien verkleiden sich Männer in Ziegenfelle, einer von ihnen wird getötet und von seinem Weibe beklagt Dionysos als Trager des Ziegenfelles ist aber ein Vegetationsdämon, der sich von Zeit zu Zeit in der Ziege inkarniert Die Stelle des Mahābhāṣya tritt für die Richtigkeit dieser Theorie nach Keith insofern ein, als sie zeigt daß das indische Drama ganz den selben Ursprung hatte Kṛṣṇa Vāsudeva ist ursprünglich gerade so gut ein Vegetationsdämon wie Dionysos Die Tötung Kamsas durch Kṛṣṇa ist nichts weiter als die neuere Form des Kampfes zwischen Winter und Frühling oder Sommer, der uns in vedischer Zeit in der Mahāvratā Zeremonie entgegentritt, wo ein Śūdra und ein Vaisya um ein rundes weißes Fell, das Symbol der Sonne, kämpfen Wie hier der weiße Vaisya über den schwarzen Śūdra siegt, so siegt auch Kṛṣṇa über den Kamsa, d. h. 'red man slays black man' Es wird ja gesagt, daß sich die Granthikas in zwei Partien teilten, die einen, die Anhänger des Kamsa, farbten sich das Gesicht schwarz, die anderen, die Anhänger des Vasudeva, malten sich rot So endet das indische Spiel anders als in Griechenland, mit dem Sieg des lichten Gottes, und daraus erklärt sich auch, warum nach den Regeln der indischen Dramatik ein Stück nicht mit dem Tod des Helden enden darf

¹⁾ The Child Krishna, JRS 1908, S 169ff, The Origin of the Indian Drama, ZDMG 64 S 534ff, The Vedic Ākhyāna and the Indian Drama, JRS 1911, S 979ff, The Origin of Tragedy and the Ākhyāna, JRS 1912, S 411ff

Ich hoffe, daß es mir gelungen ist, die Ausführungen Keiths in ihren wesentlichen Punkten richtig wiederzugeben. Unklarheiten im Ausdruck und zum Teil sogar Widersprüche machen das nicht ganz leicht. So schreibt Keith z. B. ZDMG 64, S. 535f., JRAS 1911, S. 1008, den Śaṅkhya offenbar Handlung allein zu¹⁾, JRAS 1912, S. 423, Anm. 1 wird es aber wieder als möglich hingestellt, daß die Śaṅkhya Handlung und Worte gebrauchten²⁾ also schon das aufführten, was Keith ein wirkliches Drama nennt. Inwiefern dann die Angaben über die Śaṅkhya etwas für die Entstehung des Dramas beweisen können, bleibt mir unverständlich. Ich halte es im übrigen für überflüssig, auf die Theorien Keiths im einzelnen einzugehen, da sie, wie ich zu zeigen hoffe, wenigstens soweit es sich um das indische Drama handelt, auf einem völligen Mißverstehen der Mahābhāṣya Stelle beruhen³⁾. Vielleicht wurden Keith selbst einige Zweifel an der Richtigkeit seiner Behauptungen gekommen sein, wenn er den Versuch gemacht hätte, die Stelle einmal im Zusammenhang zu übersetzen. Das wäre um so wünschenswerter gewesen, als er sich in seinen Aufsätzen auch an Leser wendet, die des Sanskrits nicht kundig sind. Zum mindesten hatte man aber doch verlangen können, daß er die Stelle, aus der er so weitgehende Folgerungen zieht, seinen Auseinandersetzungen in der Form zugrunde legen würde, wie sie die kritische Ausgabe von Kiellhorn bietet. Daß Keith diese Ausgabe gar nicht aufgeschlagen hat, daß er überhaupt nur Webers Auszug aus der fehlerhaften Benares Ausgabe und Webers Paraphrase benutzt hat, zeigt sich auf Schritt und Tritt⁴⁾. Das aber wird von allem anderen abgesehen für Keith eine reiche Quelle von Fehlern. So gibt die vollkommen sinnlose Lesart *buddhīr vyākāśanāḥ* zu der Über-

¹⁾ Now the earliest certain notice which is preserved of the Indian drama tells of the performance of two plays in different ways either by Śaṅkhya who actually performed the action of the play on the stage, or by Granthika who by words expressed the sentiments of the personages affected. This passage is of conclusive importance. It displays all the essential elements of drama side by side. 'All the essential elements' schemes nur die beiden, Handlung und Rede, gemeint zu sein, denn das rituelle Drama 'gradually developed into real drama by the union of action and of speech, here shown separately employed as means of expressing the action of the contest of Kṛṣṇa and Kṛṣṇa' (ZDMG). 'In the Mahābhāṣya where we are told how the slaying of Kṛṣṇa by Kṛṣṇa could be represented either in actual action or by mere words' (JRAS).

²⁾ It does not definitely appear whether the Śaṅkhya actually acted and spoke their parts.

³⁾ Nur das sei hier bemerkt, daß die Erklärung der Regel über den glücklichen Ausgang des Dramas auf jeden Fall falsch ist. Sie kann nicht auf irgendwelche alte Tradition zurückgehen, da sie das vorklassische Drama noch gar nicht kennt. In Bhāṣya Urubhāṅga stirbt Duryodhana, der Held des Stückes, am Schluß auf der Bühne.

⁴⁾ Siehe insbesondere JRAS 1912, S. 418, Anm. 7, wo sogar *atā ca* wieder erscheint, das erst von Weber fälschlich für *atā ca* wie auch die Benares Ausgabe hier eingesetzt ist.

setzung Anlaß 'reciters who represent the feelings¹⁾ of either side' (JRAS 1912, S 418), wodurch der Anschein einer Ähnlichkeit mit dem Dithyrambos erweckt wird, die in Wahrheit gar nicht besteht. Die Kielhornsche Ausgabe liest ferner am Schluß mit sämtlichen Handschriften *kecid raktamukhā bhāranti kecid lālamukhāh*, die Benares Ausgabe hat *raktamukhāh* und *lālamukhāh* vertauscht. Nur dadurch wird es aber Keith möglich, die Lente mit schwarzem Gesicht auf die Anhänger des Kamsa, die mit rotem Gesicht auf die Anhänger des Kṛṣṇa zu beziehen. Aus dem richtigen Text könnte er höchstens folgern, daß die Anhänger des Kamsa rot, die Anhänger des Kṛṣṇa schwarz gewesen seien. Nun bin ich allerdings überzeugt, daß ein schwarzer Vegetationsdämon Kṛṣṇa Keith an und für sich keine Schwierigkeiten bereiten würde, in der reichen Schar der Vegetationsdämonen, mit denen uns die moderne Mythologie beglückt, bietet ja Dionysos Melanagis eine schöne Parallele, aber zu den Tatsachen der Mahāvṛta Zeremonie scheint mir dieser schwarze Vegetationsdämon nicht ganz zu passen.

Versuchen wir nun einmal — was bisher niemand getan zu haben scheint — uns klar zu machen, was die Mahābhārata Stelle wirklich besagt. Weber war der Ansicht, daß es sich bei den Vorstellungen der Śaṅbhukas um eine Art roher Mysterien handle, in denen 'der den Kamsa resp. Bali repräsentierende Schauspieler wirklich lebhaftig (*pratyakṣam*) getötet resp. gebunden wurde'. Darin ist ihm wohl niemand gefolgt. In der Tat legt Weber hier in *pratyakṣa* einen Sinn, der ihm ganz gewiß nicht zukommt. Also aber scheinen darüber einig zu sein, daß die Śaṅbhukas Schauspieler waren, die die Tötung des Kamsa und die Bindung des Bali darstellten. Gegen diese Auffassung muß schon das Bedenken erregen, daß Patañjali diese Leute mit einem Wort bezeichnet, das später jedenfalls für den gewöhnlichen Schauspieler nicht üblich ist. Der Ausdruck *pratyakṣam kamsam ghātayanti*, *pratyakṣam Balam bandhayanti* schließt aber die Deutung der Śaṅbhukas als Schauspieler geradezu aus. Ein Patañjali ist oft knapp in seiner Redeweise, aber immer haarscharf. Wenn er gesagt hat *kamsam ghātayati*, bedeutet *kamavardham āvṛte*, 'er erzählt die Tötung des Kamsa', so ist es einfach unmöglich, daß dieser Ausdruck, auf die Śaṅbhukas angewendet, plötzlich bedeuten könnte 'sie stellen die Tötung des Kamsa als Schauspieler dar'. Der Satz über die Śaṅbhukas kann nur besagen: 'Was zunächst diese sogenannten Śaṅbhukas betrifft, so erzählen sie die Tötung eines vor Augen stehenden Kamsa und die Fesselung eines vor Augen stehenden Bali'. Stehen Kamsa und Bali und ebenso natürlich ihr Feind Vāsudeva, vor Augen, so sind sie in der Gegenwart vorhanden, und daher ist das Präsens am Platz. Die Śaṅbhukas sind also Leute, die Geschichten wie die Tötung des Kamsa und die Fesselung des Bali zur Erläuterung gewisser vor den Augen der Zuschauer sich abspielender

¹⁾ Weber 'Empfindungen'. Natürlich kann *buddhi* das gar nicht bedeuten.

Handlungen vortragen. Diese allein auf Grund des Textes gewonnene Definition paßt genau auf die Schattenspieler, auf die wir vorher geführt wurden. Auch die Stoffe, die die Śaubhikas nach dem Mahābhāṣya behandelten, gehören durchaus demselben Kreise an wie die des Mahānataka, der *chāyānāṭakas* und der Vorführungen der Aindrajāhikas. Daß die Vorträge der Śaubhikas literarische Form hatten, macht ihre Zusammenstellung mit den Granthikas, die sicherlich Rezitatoren epischer Gedichte waren, wahrscheinlich. Der ganze Zusammenhang weist darauf hin, daß in dieser Hinsicht zwischen Śaubhikas und Granthikas kein Unterschied bestand. Auch hier bietet wiederum die Geschichte des Schattenspiels in China eine Parallele. Die oben S. 403f. zitierte Stelle aus dem T'an sou fährt nach dem Bericht über die Erfindung des Schattenspiels unter Wu ti fort: 'Allein in der auf Wu ti folgenden Zeit hat man nichts darüber gehört. Erst zur Zeit des Kaisers Jōn tsung von der Dynastie Sung (1023—1065) fanden sich unter den Marktrenten Erzähler (Rhapsoden) der Geschichte der drei Staaten, die ihren historischen Schilderungen im Stil jener Zeit geschmückte Schattenfiguren hinzufügten. Das ist der Anfang der bis auf unsere Tage erhaltenen Bilder der Kämpfer der drei Staaten Schu, Wei und Wu.'

Den endgültigen Beweis, daß die Śaubhikas Schattenspiele zeigten, vermag freilich auch das Mahābhāṣya nicht zu erbringen, da es über die Technik der Darstellung nichts aussagt. Die Erklärungen der Kommentatoren, die allerdings um mehr denn ein Jahrtausend jünger sind als Patañjali, führen sogar auf etwas anderes. Kaiyata sagt *śaubbhikā it | Kamsādyanukarinām natānam vyākhyānopādhyāyāh | Kamsānukarī natah sāmāyikalāh Kamsabuddhyā grhitah Kamso Bhāṣye vivalsitah*. Dieselbe Erklärung steht in der Padamañjarī. Lévi Theatre indien, S. 315, übersetzt Kaiyatas Erklärung: 'On appelle śaubbhikas les maîtres qui apprennent la façon de reciter aux acteurs qui représentent Kamsa, etc.' Allein das kann nicht richtig sein. Es ist im Mahābhāṣya doch auf jeden Fall von irgendwelchen Vorträgen und Vorführungen die Rede, aber nicht von Unterrichtsstunden für Theaterschüler. *Vyākhyāna* kann auch gar nicht 'unterrichten' bedeuten, es ist nie etwas anderes als 'erklären'. Die Śaubhikas sind nach den Kommentatoren also Leute, die die Schattenspieler, die den Kamsa usw. darstellen, 'erklären'. Das ist derselbe Ausdruck, den der Siamese von dem Sprecher beim Schattenspiel gebraucht¹⁾. Soweit bestätigen also die Kommentatoren durchaus das Ergebnis, zu dem wir durch die Prüfung des Textes selbst gelangt sind. Allein sie nennen die

¹⁾ Bastian, Reisen in Siam S. 504. Auch gibt es fünf Musikanten und zwei Personen, die die Bilder erklären. Wenn Mohanadāsa zu Mahan I 5 bemerkt *idānim kathāyogandya vyākhyāyāh āmanah ākacatuṣṭayam avatārayati*, so geht *vyākhyāyāh* allerdings nicht auf den Sprecher, sondern den Redaktor des Werkes. Aufrecht, Cat. cod. man. Bibl. Bodl. VIII 142, hat die Worte mißverstanden.

Spieler natas Es ist vielleicht nicht ausgeschlossen daß damit auch die Figuren des Schattenspieles bezeichnet sein könnten, aber eher läßt doch der Ausdruck auf menschliche Spieler schließen, die aber natürlich, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, dann nur stumme Spieler sein könnten. Solche Spiele besitzen die Javaner in ihrem Wayang topeng und Wayang wong, bei dem ersteren treten Menschen in Masken, bei dem letzteren Menschen ohne Masken an Stelle der sonst üblichen Lederfiguren des Schattenspieles auf (Juynboll, Intern Archief voor Ethnogr XIII, S 5) Ebenso sind in den siamesischen Maskenspielen, deren Stoff stets dem Rāmāyana entnommen ist, die Schauspieler stumm (Bastian Reisen in Siam S 503) In Indien ist die von Sourindro Mohun Tagore, The eight principal Rasas of the Hindus, S 21 beschriebene *mūrṭi* etwas Ähnliches. Dabei werden berühmte Persönlichkeiten vorgestellt und von einem *sūtra dhāra* 'erklärt'. Die Spieler sind vollkommen stumm und gebrauchen auch keine Gesten. Es sind also lebende Bilder mit Erklärung. Die Darsteller solcher *ghāṁkīs*, wie die moderne Bezeichnung lautet, kommen nach Tagore besonders von Bombay und Mathurā. Noch näher steht den javanischen und siamesischen Spielen was einzelne der Patuās des westlichen Bengalen bieten. Sie stellen nach Tagore, S 14 eine Reihe von historischen oder mythologischen Persönlichkeiten und Ereignissen pantomimisch dar mit einer fortlaufenden Erklärung in Versen und mit oder ohne Musikbegleitung¹⁾ Es ist gewiß möglich daß die Kommentatoren an derartige Vorstellungen gedacht haben. fraglich bleibt es aber, ob sie damit auch für Patuājis Zeit das Richtige treffen. Die weiteren Ausführungen im Nalābhāṣya scheinen mir wiederum dafür zu sprechen daß die Śaubbhikas leblose Figuren bei ihren Vorführungen benutzten.

Die zweite Frage in der Diskussion lautet *citresu katham*. Weber denkt dabei offenbar an Maler die die Tötung des Kamsa usw. bildlich darstellen. Ich habe demgegenüber schon oben darauf hingewiesen daß *kamsam ghātayati* nichts anderes heißen kann als 'er erzählt die Tötung des Kamsa'. Die Worte *citresu katham* können danach nur bedeuten: 'Inwiefern (ist das Präsens in *kamsam ghātayati* richtig, wenn die Geschichte der Tötung des Kamsa) vor Bildern (erzählt wird)'. Die Antwort lautet: 'Auch in den Bildern sieht man das Ansholen zum Schlage und das Niedersensen der Liebe und das Schleifen des Kamsa'²⁾ mit anderen

¹⁾ Man könnte auch daran denken, daß Kanyaja Schattenspiel im Auge hatte, bei denen die Schatten durch wirkliche Menschen hervorgerufen wurden. So beliebt aber diese Art des Schattenspiels bei uns bis auf den heutigen Tag auch ist, so scheint sie doch im Orient unbekannt zu sein. Jacob, Geschichte des Schattenspiels S 140ff., weist nach, daß sie wahrscheinlich aus Spanien stammt. 1767 nach Paris kam und von da 1781 durch den Prinzen Georg von Meiningen in Weimar eingeführt wurde.

²⁾ Eine wörtliche Übersetzung von *ulgurā napatūṭā ca prahāṇī* ist im Deutschen nicht möglich. Ob *kamsakāṣaṇa* ja ca die richtige Lesart ist, ist nur zweifelhaft, ebenso die Übersetzung (vgl. oben S 409 Anm 1).

Worten auch da sind Kamsa und Vāsudeva gegenwärtig. Auch Haradatta in der Padamañjarī bezieht die Stelle natürlich auf Leute, die ein Bild 'erklären'. Diese Erklärung besteht nach ihm in solchen Worten wie 'hier ist der Palast von Mathurā, hier ist Kamsa, hier ist der verehrungswürdige Vasudeva eingetreten' usw. *ye 'pi citram vyācakṣate 'yam Mathu raprasādo¹⁾ 'yam Kamso 'yam bhagavān Vāsudevaḥ pravṛta etāḥ Kamsakar-siṅyo rajaya eta udgūrnā nipātītās ca prahārā ayam hatah Kamso 'yam ākrsta ite te 'pi citragatam Kamsam tūdrśenavā Vāsudevena ghatayanti | citre 'pi hi tadbuddhir eva paśyatām*, und merkwürdigerweise fugt er hinzu *etena citralekhalā vyākhyātāḥ* 'damit sind die Maler erklärt worden'. Da nach sagt auch Nagojibhatta²⁾ *evam ca citralekhalā api citrasaḥ Kamsam tūdrśenavā Kṛṣṇena ghātayantīti arthah*. Wenn Haradatta und Nagojibhatta wie es den Anschein hat den Ausdruck *Kamsam ghātayati* hier von einem Maler verstehen wollen, der gelegentlich einmal ein Bild, in dem er die Tötung des Kamsa dargestellt hat, erklärt, so befinden sie sich meines Erachtens im Irrtum. Mir scheint es völlig klar, daß hier Leute gemeint sein müssen die den Vortrag von Geschichten, wie die Tötung des Kamsa als Profession betrieben wie die Śaumbhikas und Granthikas, mit dem Unterschied, daß sie dazu Bilder zeigten. Man könnte dabei zu nächst an die Mankhas denken die Kaipāsūtra 100 in einer Liste von allerlei fahrendem Volk erwähnt werden und nach dem Kommentar Bettler waren die mit Bildern in der Hand herumzogen und auch Gauriputrakas hießen (*manḥas citraphalakakṛṣṭa bhikṣukā Gauriputraka ite prasiddhāḥ*) Bhagavatī 15, 1 wird berichtet daß der Vater des Gosāla Mankhaliputta ein Mankha gewesen sei und daß Gosāla selbst zunächst das Gewerbe eines Mankha ausgeübt habe, der Kommentar erklärt auch hier *manḥa* als *citraphalakavyagratarakṣasā³⁾*. In der Verkleidung eines solchen Mankha tritt offenbar auch der Spion im ersten Akt des Mudrārākṣasa auf⁴⁾. Er benutzt, um sich Zutritt in die Häuser zu verschaffen ein *yama pala*, das er unter Absingung von Liedern zeigt (11, 3 *jāra eṣam geham parivṛta jamaradam damsamto gūḍam gūḍam*, 17, 6 *tado paragharaṇṇareṣe parassa asankantiṇa imina jamaradena hindamāno aṣṭa manirasetthacanda nadāsasa geham parittho mhi taṣm ca jamaradam pasūria parittho mhi gā*

¹⁾ Der Text in der Ausgabe der Bibl. Ind. Mathuraprasādo

²⁾ Kaiyata bemerkt nichts zu der Stelle

³⁾ Hoernle Uvasagudasāo II, S. 108 App. S. 1. Ob die Tradition richtig ist oder nicht kommt hier natürlich nicht in Betracht. Der Versuch *manḥa* zur Erklärung von *Manḥaliputta* zu benutzen ist jedenfalls abzulehnen da *Manḥaliputta* unzweifelhaft sanskr. *Vaskariputra* Angehöriger des Ordens der Stabträger, ist. Wie aber Charpentier JRAS 1913 S. 671 behaupten kann daß *manḥa* gar kein wirkliches Wort, sondern eine Erfindung sei ist mir unverständlich. *Manḥa* wird auch im Kommentar zu Hemacandra Abh. 795 erwähnt.

⁴⁾ Den Hinweis auf diese und die nachher angeführte Stelle aus dem Bālaṁ miyana verdanke ich Konow.

die Leng Nang wahlh der Spieler von Tellen (Nang) eine Ochsenhaut möglichst breit und groß um sie einem Maler (Xang Khien) zu übergeben der darauf die Episoden des Ramayana zeichnet mit den Figuren des Herrn Ram des Herrn Laksaman der Frau Sida der Soldaten in des Herrn Ram Affenheer, dann die Figur des Ungeheuers Thossakan genannt die der Dame Monthol Frau jenes Thossakan und ferner die Rauber, die Frau Sida von der Seite des Herrn Ram entführen Nachdem alles dieses hübsch aufgezeichnet ist wird es ausgepickelt so daß das Fell nach den Umrissen der aufgezeichneten Linien durchlöchert ist Wenn du dieses Fell bei Tageslicht betrachten solltest so würdest du nichts klar und deutlich darauf sehen aber bei Nacht laßt der Schein des Feuers das Ganze hervortreten Wenn der Eigentümer irgendwo hinberufen wird so nimmt er ein weißes Tuch mit sich 8 Sok (8 Ellen) breit und 4 Va (16 Ellen) lang das er schrag geneigt aufhängt und es das Cho Nang (Schatten des Felles) nennt Dann wird ein Feuer angezündet und die Flamme tüchtig genährt um durch ihren Schein das Ganze aufzuhellen und die Transparentenbilder zu illuminieren Man postiert darauf die nötigen Leute um das Fell hin und her zu bewegen zum wenigsten 9 oder 10 aber auch 20 und mehr Wenn das Fell hervorgebracht wird so fassen es die Gehulfen an dem hölzernen Gestell und bewegen es vor dem Cho Nang hin und her so daß das durchscheinende Feuer die Bilder darauf abwirft Für diese transparenten Felle werden nur Szenen aus dem Epos Ramakhien verwendet andere Subjekte aber nicht (Bastian Reisen in Siam, S. 104)

Im Mahabhasya wird dann weiter die Frage gestellt Inwiefern (ist das Prasens in *kamsam ghātayati* richtig) wenn es sich um Granthikas handelt bei denen doch nur *śabdagadu* beobachtet wird? Das Wort *granthika* bedeutet nach den Lexikographen *dairayña* also Astrolog oder Wahrsager (Trih 571 Hem An 3 32 Vednik in 80) Das kann es hier natürlich nicht bedeuten Es muß hier eine Art von Rezitator bezeichnen Kaiyata und Nagopibhatta geben es denn auch durch *kathaka* Haradatta durch *kutika* wieder In diesem Sinne erscheint das Wort noch zweimal im Mahabhasya zu Pan 1 4 29 wo *granthikasya śroti* neben *natasya śroti* *granthikasya śrosyāmāh* neben *natasya śrosyāmāh* als Beispiele angeführt werden Vollericht hat *granthika* dieselbe Bedeutung auch in Mh 14 70 7

tatra malla natas caiva granthikah saukhyasuyakāh |

śulamāgadhasamghāś cāpy asturams tam Janardanam ||

wenn auch Nilakantha bemerkt *granthikāh dairaynah | granthikas tu karire syūḍ dairayne gugguludrume it īśvalocanah¹⁾* Ich glaube nicht

¹⁾ Im Pali finden sich die *granthikas* im Vibhūṣaṇa 1 tajataka (145) G 59

maḍḍikāre ca rajake granthike attha dānake |

suvarāṇakāre maḍḍikāre suvarāṇakāre nāḍikāre ||

In der Gesellschaft der Kranzwinler Fürber *dussukas* (Weber * oder h) 1) 2) 3) 4) 5)

daß der Granthika etwa davon seinen Namen hatte, daß er Strophen durch eine improvisierte Prosaerzählung 'verknüpfte'. Noch viel weniger berechtigt uns das was wir über die Granthikas erfahren, dazu, sie als 'Zykliker' zu deuten d. h. als Rhapsoden, die verschiedene Einzelsagen zu Zyklen verbanden, wie das Dahlmann Genesis des Mahābhārata, S 163ff., behauptet. Ich bin vielmehr überzeugt, daß *granthika* eine Ableitung von *grantha* ist und mit Bildungen, wie *gandhika*, *prāvārika*, *pūpika*, *śanḥika* (Mahāv 3, 113) usw. auf einer Stufe steht, also eigentlich den bedeutet, 'der ein Buch benutzt'. In dem gleichen Sinne erscheint *granthin* bei Manu 12, 103

ajñebhyo granthanah śresthā granthibhyo dhārino varāḥ |
dhāribhyo jñāninah śresthā jñāmbhyo vyavasāyinaḥ¹⁾ ||

Ebenso haben die Kommentatoren das Wort verstanden. Haradatta sagt *ye 'pi grantham vācayantah Kamsavadham ācāksate kāthikā nāma*, Nāgajibhatta bemerkt zur Erklärung von *śabdagranthagaddamūtram*, wie er anstatt *śabdagadamūtram* gelesen hat, *śabda* sei das aus dem Mund des Vortragenden kommende Wort, *grantha* das in seiner Hand befindliche Manuskript, *gadda* die ihn umringende Menschenmenge (*śabdah kathaka mukhoccāryamānah | granthas taddhastapustakārūpah | gaddo manusyasamghātah*). Die Granthikas, die nach dem Mahābhāṣya die Geschichten von der Tötung des Kamsa und der Bindung des Bali vorlasen, sind offenbar die Vorgänger der Leute, die später das Mahābhārata, das Rāmāyana und Purāṇas vorzulesen pflegten. Solche Vorlesungen sind uns bekanntlich für das 7. Jahrhundert durch Bāna²⁾ und eine Inschrift aus Kamboja³⁾ bezeugt. Sie werden aber auch in dem Schlußkapitel des Mahābhārata selbst erwähnt. Der *vācaka*, der hier geschildert wird, ist, wie eigentlich schon

Goldarbeiter und Juweliere passen weder die Astrologen noch irgendwelche Rezitatoren hinein. *Granthika* scheint hier eine Art Handwerker zu bezeichnen. Weitere Vermutungen zu äußern, scheint mir vorläufig zwecklos.

¹⁾ Buhlers Übersetzung, die auf den Kommentaren beruht, lautet: (F. v. Forster) *students of the (sacred) books are more distinguished than the ignorant, those who remember them surpass the (forgetful) students, those who possess a knowledge (of the meaning) are more distinguished than those who (only) remember (the words)* men who follow (the teaching of the text) surpass those who (merely) know (their meaning). Ich kann die Wiedergabe von *granthin* und *dhārin* nur bedingt für richtig halten. Meines Frachtens sind die *ajñāh* diejenigen, die gar nichts von den vedischen Texten wissen, die *granthinah* diejenigen, die ein Buch haben, also geschriebene Texte benutzen und insofern 'vergesslich' genannt werden können, die *dhārinah* diejenigen, die die Texte auswendig können ohne ihren Sinn zu verstehen, die *jñāninah* diejenigen, die auch die Bedeutung der Texte kennen, und die *vyavasājinah* diejenigen, die sie befolgen.

²⁾ Kādambari (Bombay 1890) S 123 *bhagavatam Mahālakṣm arcitum ito gatayā tatra Mahābhārata vācayamāne śrulam*

³⁾ Barth, *Inscr. sanscr. du Cambodge* S 30

*Pāṇḍyanapurāṇānubhāṣyam ākṣam Bhārataṁ dadāt
akṛitvāham acchedyaṁ sa ca tadāśāntasthitim*

der Name zeigt ein Vorleser, man vergleiche insbesondere V 22 und 53
trisaṣṭvarnasamyuktam astasthānasamīritam |
īcāyēd vacakah stasthah śāsīnah susamāhitah ||
atah param praiśyāmi yāni deyaṇi Bhārata |
īcāyāmane tu viprebhyaḥ rājan parvati parvati¹⁾ ||

Im ubrigen kann freilich Nagojibhattas Lesung und Erklärung im einzelnen keineswegs als sicher gelten. Die meisten Handschriften, darunter die besten lesen *śabdagadumātram*, die Śārada Handschrift k hat *gaduka* für *gadu*. Die Lesungen *śabdagranthanagadumātram* und *śabdagranthanamātram* werden nur von schlechteren Handschriften geboten. Die erste von g, die zweite von B. Mit Nāgojibhattas Lesung stimmt keine Handschrift des Textes überein. Von den Bedeutungen, die das PW für *gadu* anführt, kommt hier kaum eine in Betracht. Wir sind also aufs Raten angewiesen. Ich möchte es für das wahrscheinlichste halten, daß *gadu* ein Synonym von *grantha* ist, das daher auch zum Teil in den Text eingedrungen ist, und daß *śabdagadu* Wortverbindung bedeutet. Dem Sinne nach wurde das jedenfalls passen, denn darüber kann kein Zweifel bestehen, daß von den Granthikas hier im Gegensatz zu den Śaubbhikas behauptet wird, daß sie unter Verzicht auf alle für das Auge berechneten Mittel die Tötung des Kamsa usw. nur mit Hilfe von Worten schildern. Damit steht es aber doch in flagrantem Widerspruch, wenn wie allgemein angenommen wird, nachher gesagt wird, daß sie sich in zwei Parteien teilten, von denen sich die eine das Gesicht rot, die andere schwarz farbte. Dann wurden sie ja doch wieder nicht nur mit Worten, sondern auch mit augenfälligen Mitteln arbeiten. Wie soll man sich diese im wesentlichen doch offenbar epischen Rezitationen überhaupt von zwei Parteien ausgeführt vorstellen? Und wenn man auch vielleicht annehmen wollte, daß sich die Anhänger des Kṛṣṇa Vasudeva ihm zu Ehren schwarz farbten — Kṛṣṇa ist ja der 'Schwarze' — warum sollten sich die Anhänger des Kamsa rot färben? Ich wußte nicht, daß irgendwo gesagt wäre, daß Kamsa rot gewesen sei. Inwiefern kann weiter jene Teilung in zwei Parteien und die Färbung der Gesichter etwas für die Richtigkeit des Prasens in *kamsam ghatayati* beweisen? Denn darum führt Patañjali schließlich doch alles das an, ihm liegt doch gar nicht daran, eine Beschreibung der Tätigkeit der Granthikas um ihrer selbst willen zu geben. Nach Weber²⁾ stehen die Granthikas da durch 'wirklich seiende Empfindungen' dar. Abgesehen davon, daß diese Übersetzung auf einer völligen Verkennung des Textes beruht, dürfte es schwer zu sagen sein, wie eine 'wirklich seiende Empfindung' durch Rot oder Schwarzfärbung des Gesichtes zum Ausdruck gebracht werden könnte.

Schwierigkeiten machen endlich auch die Worte *varṇānyatvam piśyanti*. Meinem Sprachgefühl nach kann das gar nicht bedeuten 'sie bemalen sich

¹⁾ Vgl. auch die Erwähnung der *pustakas* in V 73 und 77. Die Verse kehren sämtlich auch im Hariv. 1018ff. wieder.

mit verschiedenen Farben', das könnte höchstens etwa durch *bhinnavarnatvam pusyanti* ausgedrückt sein. *Varnānyatīa* kann nur das 'Anderssein, die Veränderung der Farbe' (*varnasyānyatīam*) sein, mit der Farbe aber kann, da nachher von *mukha* die Rede ist, nur die Gesichtsfarbe gemeint sein. Genau in dieser Bedeutung erscheint das Wort aber auch sonst in der Literatur. *Sahityad* 166 wird *varnanya* unter den *sāttvika vilāras* aufgezählt und in 167 wird es definiert:

visādamadarosādyair varnānyatīam varnatā

'*varnatā* (= *varnanya*) ist die Veränderung der (Gesichts)farbe aus Niedergeschlagenheit, Rausch, Zorn usw.'¹⁾ Und diese Bedeutung stimmt auch in unserer Stelle durchaus zu dem Folgenden. Der *Inder* unterscheidet zwei Arten von Verfärbungen bei Affekten: eine nach Rot, die andere nach Schwarz. *Pāṇini* lehrt in 5, 4, 31—33, daß an *lohita* und *kāla* '*varne cāntīye*', 'wenn die Farbe nicht dauernd ist', das Suffix *-la* trete. Die *Kāśikā* gibt als Beispiele *lohitaḥ kopena*, *lohitaḥ pīdanena*, *lohitaḥ kopena*, *lohitaḥ kopena*, *kālaḥ mukhaḥ vailāsyena*, 'das Gesicht ist schwarz vor Scham'. *Mṇu* 8, 25 wird unter den äußeren Anzeichen aus denen der König die Gedanken der vor Gericht auftretenden Parteien erschließen soll, auch *varna* genannt, wofür im folgenden Vers *aktaravilāra* eintritt, *Kullūka* erklärt *varnaḥ svābhāvaravarnād anyādrso mukhaḥālmādih*. *Hemacandra*, *Abh* 307, nennt *varnanyaḥ kālī* unter den acht *sāttvikas*. Für *kāla* und *lohita* treten auch Synonyma ein, so *śyāma*, gelegentlich auch *śyāra* für *kāla* *rakta*, in Versen auch *aruna* für *lohita*. *Bhāratīyanatyās* 8, 145ff werden vier Gesichtsfarben unterschieden: *svābhārika* die naturhehe', *prasanna* 'heiter, klar', *rakta* 'rot', und *śyāma* 'schwarz'. Die drei letzten werden auf die verschiedenen Rasas verteilt, der *prasanna mukharāga* kommt dem *adbhuta* *hāsyā* und *śrngāra* zu, der *rakta* dem *vīra*, *raudra*, *mada* und *karuṇa*, der *śyāma* dem *bhāyanaka* und *bībhatsa*. Die Stelle scheint mir nebenbei bemerkt deutlich zu zeigen worauf schon *Pāṇini*s Angaben führen, daß man ursprünglich nur zwei Arten der Verfärbung unterschied, denn das hier hinzugefügte *prasanna* ist keine eigentliche Farbenbezeichnung. *Bhāratīyanatyās* 7, 30 wird gelehrt, daß der vor einer Gefahr besorgte Mann ein schwarzes Gesicht habe: *śyāmāsyah sankīṭah puruṣah*. Im *Kautilya* 18 (S 43) wird unter anderen Merkmalen an denen man einen Giftmischer erkennen kann, wie stockende Rede, Schweiß, starkes Zittern, auch *śuśkāsyāvarakratā* angeführt. *Sāhityad* 233 heißt es, daß der Zornige rote Augen und rotes Gesicht zeige, im Unterschied von dem Kampfhelden: *raktāsyānetratā cātra bhedaṇi yuddhāvirataḥ*. Ebenda 590 wird Zorn und Leidenschaft als rot bezeichnet: *raktāu ca krodharāgau*. *Mahānātaka* D 13, 1 wird Ravana genannt: *Lankēśvarah sutavadhārūna-aktaracakraḥ*, ebenda 13, 38 Rāma: *krodhārūnah*, *Hāla* 1, 1 das Gesicht der

¹⁾ Vgl. *Bhāratīyanatyās* 7, 88: *śukrodhabī ayaśramarogaklamatāpajam ca varnanyaḥ*

eifersüchtigen Gauri *rosārūna* Erwähnt sei auch, daß dem *raudra* *Rasa rakta* dem *bhayanaka kṛṣṇa* als Farbe zugeteilt wird (Sah 232, 235) Es durfte nicht schwer sein die Belege noch zu vermehren Schon auf Grund des Angeführten aber läßt sich behaupten daß das Rotwerden im allge meinen als Zeichen zorniger Erregung angesehen wurde, das Schwarz werden als Zeichen der Furcht In diesem Sinne muß auch *raṭamulhah* und *lālamulhah* in unserer Stelle genommen werden¹⁾ und selbstverstand lich kann der Satz dann nur auf die Zuhörer gehen Die Zuhörer verraten durch den Wechsel der Gesichtsfarbe, daß sie Zorn und Furcht empfinden wie das auch von dem idealen Zuhörer beim Schauspiel verlangt wird²⁾

yaś tuste tustim āyātī soke lokam upaśī ca |

kruddhah kruddhe bhāye bhūtaḥ sa nātye prekṣakah smṛtaḥ ||

Auf die Zuhörer muß dann aber auch der vorhergehende Satz bezogen werden sie sind es, die teils für Kamsa, teils für Vāsudeva Partei ergreifen In dieser Parteinahme und in den Äußerungen der Affekte sieht aber Patanjali ein Zeichen, daß Kamsa und Vasudeva von denen die Granthikas erzählen in der Vorstellung der Zuhörer augenblicklich in der Gegenwart vorhanden sind Denn das ist die Bedeutung von *ātaś ca sataḥ* *Ātaś ca sataḥ* ist nicht etwa ein Fehler für *ataś ca sataḥ* und bedeutet nicht etwa wie Weber meint 'daher', sondern ist wie alle mit *ātaś ca* begrenzenden Sätze³⁾ ein verkürzter Satz und darum sage ich *sataḥ* Daß Kamsa und Vāsudeva beim Vortrag der Granthikas ebenso wie bei dem der Śaumbhikas gegenwärtig sind wenn auch in diesem Fall nur in der Vorstellung der Zuhörer, wird aber deshalb betont weil sich daraus wieder wie in den vorher besprochenen Fällen die Richtigkeit des Prasens in *Kamsam ghātayati* ergibt⁴⁾ Die Stelle des Mahābhāṣya soweit sie die Granthikas betrifft, ist also zu übersetzen 'Inwiefern (ist der Gebrauch des Prasens in *Kamsam ghātayati* usw richtig) wenn es sich um Granthikas

¹⁾ Nach Paṇini mußten wir allerdings *lālakamulhah* erwarten, aber diese Abweichung spricht natürlich nicht gegen meine Erklärung denn auch wenn von der Bemalung der Gesichter die Rede wäre mußte es nach Paṇ 5 4 32 '*raṭe lāla kamulhah*' heißen Hier ist offenbar eine Änderung im Sprachgebrauch eingetreten die wenn man den Zeitraum bedenkt der zwischen Paṇini und Patanjali liegt nicht verwunderlich ist

²⁾ Bharata in *Maletim* Korm 9 siehe Lévi a a O App S 63 Vgl auch M Müller, *India what can it teach us?* S 81

³⁾ Vgl I 12 27 *sūtrata eva hi śabdān pratipadyante | ātaś ca sūtrata eva yo hy utsūtraṃ kathayen nādo grhyeta* 81 4 95 16 99 26 176 6 217 19, 251 17 236 22 usw

⁴⁾ Die Kommentatoren haben das alles offenbar für so selbstverständlich gehalten daß sie es für überflüssig hielten die Stelle ausführlich zu erklären Nāgajibhāṣya macht aber wenigstens zwei Bemerkungen die erkennen lassen daß er die Sache ebenso auffaßte Zu *ātaś ca sato vyāmūṣṭāś ceti* (sic) bemerkt er *co hetau yato kruddhapaṭyāśrīti drīyante ity arthah | na hy atītatī abuddhau tat sambhavarasī bhāvaḥ | tatkalāmṛte śāpātāḥ sa vāpṇyātām puṣyanti puṣtam kuruṃti dadhatīti arthah*

(Vorleser) handelt, bei denen (doch) nur die Verbindung von Worten beobachtet wird? Auch diese lassen, indem sie die Schicksale¹⁾ jener (Kamsa, Bali, Vāsudeva) von ihren Anfängen bis zu ihrem Ende auseinandersetzen, sie als gegenwärtig in der Vorstellung (der Hörer) existierend erscheinen. Und darum (sage ich) „gegenwärtig existierend“, weil sich auch Parteien zeigen²⁾. Die einen nehmen für Kamsa Partei, die anderen für Vāsudeva. Sie zeigen ja auch Wechsel der Gesichtsfarbe, die einen werden rot im Gesicht, die anderen schwarz³⁾“. Damit fallen all die luftigen Theorien

¹⁾ Siehe oben S. 408, Anm. 3.

²⁾ Oder 'Parteiung zeigt'; siehe oben S. 408, Anm. 4. Zu der Bedeutung von *vyāmuśtra* vergleiche auch Ram 2, 1, 27, wo Rāma genannt wird *śraṅgthyam cāstrasamūheṣu prāpto vyāmuśtraṅkeṣu ca*, wothch: 'der die erste Stelle erlangt hatte bei der Anhaufung von Waffen und bei Parteiungen'. Meines Erachtens kann das nur heißen, daß Rāma im Kampf mit Waffen und Worten den Sieg davonzutragen pflegte. Der Kommentator Rāma erklärt *vyāmuśtraṅkeṣu* allerdings als *prāktādiḥbhāṣāmśritānā talādigu* und Hillebrandt a. a. O. S. 10, hat das zum Beweis der Existenz des Dramas zur Zeit Vālmīkas herangezogen. Daß in unmittelbarer Verbindung mit *astrasamūha* nicht von irgendwelchen literarischen Produkten die Rede sein kann, scheint mir aber völlig klar. Es ist auch ganz begreiflich, daß der Kommentator keine Ahnung von der richtigen Bedeutung des Wortes hatte, da sie bisher außerhalb des Mahābhāṣya nicht belegt zu sein scheint.

³⁾ Auf dieser Auseinandersetzung des Mahābhāṣya beruht Bhartṛhari's Strophe Vākyapadīya 3, 7, 5

*śābdopahatārūpīnś ca buddher viśayatām gatān |
pratyakṣam iva Kamsādīn sādhanatena manyate ||*

Die Strophe wird auch von Kaiyaṣa und Haradatta und von Viśvanātha im Kommentar zu Śāntiadarpaṇa 61 zitiert, an der letzten Stelle mit den Varianten *rūpānān* und *pratyakṣān iva*. Helārāja's Kommentar zu der Strophe ergibt, soweit es sich um die Granthikas handelt, für unsere Frage nichts Neues. Ich will nur erwähnen, daß auch hier *granthika* durch *kathaka* erklärt wird *tatra granthikāḥ kathaḥāyata ityarthirūpenaiva Kamsavādhādy ācakṣate, tathā ca kathaḥā śrotāḥ Kamsādyākārapratyayajananād buddhivāsudevtena buddhikamsam ghātayati*. In den einleitenden Bemerkungen behandelt Helārāja kurz auch die Frage, inwiefern der Ausdruck *Kamsam ghātayati*, *Baliḥ bandhayati* für andere als die Granthikas richtig sei, aber, dem voranderten Zweck entsprechend, in anderer Weise als Patañjali. Leider ist der Text hier zum Teil verderbt, er lautet in der Ausgabe der Benares Sanskrit Series *Citravruttyādaḥ hi prakṛtirūpaṣya prayojyaprayojakabhāvādhyavasāyāt Kamsam ghātayati, Baliḥ bandhayatiḥ siddham | evam kṛtānukaranenādye 'pi (mahānayanānā) Kamsavāsudevānukārena sādṛśāt tadrūpatopapattih*. Citravu ist nach Bhāgavatapur 10, 61, 13 ein Sohn des Kṛṣṇa. Helārāja sagt also, daß für ihn und andere Verwandte oder Freunde des Kṛṣṇa der Ausdruck *Kamsam ghātayati* richtig sei, weil man das Vorhandensein des zu Veranlassenden und des Veranlassers, das nach Pān. 3, 1, 26 erforderlich ist, für die ursprünglichen, wirklichen Erscheinungen des Vāsudeva usw. deutlich erkenne. Im folgenden ist für *kṛtānukaranenādye* sicherlich *kṛtānukaranenādye* zu lesen, das verderbte *mahānayanānā* vermag ich nicht herzustellen. Helārāja scheint aber zu sagen, daß auch im Schauspiel, das eine Nachahmung wirklicher Geschehnisse sei, die Erscheinungen des Kamsa und Vāsudeva vorhanden seien, da sie den durch die Schauspieler dargestellten Kamsa und Vāsudeva ähnlich seien. Diese Erscheinungen, argumentiert Helārāja dann weiter im Anschluß an seinen Text,

die man auf Grund dieser Stelle aufgestellt hat, in sich zusammen. Viel leicht dürfen wir sogar hoffen, daß der Vegetationsdämon Kṛṣṇa nun seine illegitime Existenz beschließen wird.

Das Mahābhāṣya bezeugt die Śaumbhikas für die Mitte des zweiten Jahrhunderts v. Chr.¹⁾, daß sie in noch ältere Zeit zurückgehen, geht aus einer Reihe von anderen Stellen hervor. Unter der Namensform *saumbhika* erscheinen sie im Kautiliya Arthasāstra, in dem Kapitel über den Hetaren aufseher (44, S 125). Der Verfasser schließt seine Auseinandersetzungen mit den Worten *etena natanartakagāyakaṇḍakavṛgṇānakūśilaraplava lasaumbhikacāranānām strīryavahārīnām strīyo gūdhāṇṇās ca vyākhyātāḥ**. Die Gāthās des Vidyurapanditajātaka (545) erwähnen die Śaumbhikas als *sobhīya*, mit der volkssprachlichen Form des Namens, über den ich schon oben gesprochen habe. Punnaka preist dort seinen wunderbaren Edelstein, in dem die ganze Welt zu erblicken ist (G 60ff.)

ālāriye ca sūde ca natanattakagāyane |
pānissare lumbhathānīke manimhi passa nimmitam ||
passa bherī mutingā ca samkhāpanavandimā |
sabbam ca tālāvacaram manimhi passa nimmitam ||
sammattāṇ ca vīṇā ca naccagītam surāḍḍitam |
turyatāḍḍitasamghuttikam manimhi passa nimmitam ||
lamghikā mutthikā c' ettha māyākārā ca sobhīyā |
vetāḍḍike ca jālle ca manimhi passa nimmitam ||

Der Kommentator bezeugt mit seiner Erklärung *sobhīyā ti nagarasobhāṇā sampannarupā purisā* nur aufs neue seine sattem bekannte Unwissenheit. Daß die *sobhīyas*, die hinter den *natas*, *nattakas*, Sängern und Musikern oder Instrumenten, und in unmittelbarer Zusammenstellung mit Springern, Faustkämpfern, Vorführern von Blendwerk, Barden und Jallas genannt werden, mit den Śaumbhikas identisch sind, kann eigentlich überhaupt kaum zweifelhaft sein. Den endgültigen Beweis liefert die ähnliche Aufzählung im Mahāvastu 3, 113, bei der Beschreibung von Śuddhodanas Auszug zum Besuch des Buddha. Sie lautet in Senarts Ausgabe: *sarīe ca ye Kāṇḍavāstavyā gandharīkā | tadāyathā cakṛikavattāḥkanatanartakarllamallā*

sind auch bei dem Vortrag der Grāthikas, wo sie nur durch Worte hervorgehoben werden, gleichsam augenfällig in der Vorstellung der Zuhörer vorhanden. Wie das weiter für die Lehre vom *sūdhana* verwertet wird, kommt hier nicht in Betracht.

¹⁾ ZDMG 58, S 868, habe ich ein in einer Inschrift aus Mathura angeblich erscheinendes *leṇasobhikā* mit den Śaumbhikas in Zusammenhang gebracht. Das ist falsch. Das von Bhagvanlal Indraji veröffentlichte Faksimile liest allerdings *leṇasobhikāye*, der nur seit einiger Zeit zu Gebote stehende Abklatsch zeigt aber vollkommen deutlich *lonasobhikāye*. *Lonasobhikā* (= sanskr. *Lavanasobhikā*) kann nur ein Eigenname sein. Ich habe den Irrtum schon in meiner *List of Brāhmī Inscriptions*, S 19, berichtigt.

²⁾ Ich sehe von einer Übersetzung dieser und der folgenden Stellen ab, da die Ausdrücke entweder ganz einfach sind oder derart, daß sie besondere Untersuchungen erfordern.

pāṇisvarikā¹⁾ śobhikā lamghakā kumbhatūṇikā telambakā dīśtralabhānakā pamcaratula gāyanakā bhāṇḍarikā hāsyakarakā bherisamkhamrdamgapatahikā tūnarapanavarānuranallakīkadāśivnāvādā ca bahuvādyakā ca sarve rajakuladvare sannipatensuh

Das Kautīliya zeigt, daß die soziale Stellung der Śaubhikas keine andere war als die des übrigen 'gandharvischen' Volkes, ihre Frauen sind Hetären so gut wie die Frauen der *natas*. Im übrigen ergeben die Listen natürlich sachlich nicht viel. Immerhin bestätigt die Nebeneinanderstellung der Śaubhikas und der *natas* und *nartakas* in allen drei Stellen, daß sie mit diesen nicht identisch sind. Ebenso beweist die Gāthā, daß sie nicht einfach Mayakāras waren. Andererseits ist es aber doch vielleicht kein Zufall, daß ihnen die Mayakāras hier gerade am nächsten stehen. Wie Springer und Ringer, Vaitāhikas und Jallas²⁾ einander ähnlich sind, so scheinen auch die Māyākāras und Śaubhikas ähnliche Künste zu treiben, was nach dem oben Bemerkten wiederum auf die Deutung der Śaubhikas als Schattenspieler weist.

Die letzte Stelle, die ich hier anführen kann, enthält nicht den Namen der Śaubhikas, sondern die Bezeichnung ihrer Kunst. Es ist die bekannte Liste der Vergnügungen an denen andere Samanas und Brahmanen teilnehmen die aber der Samana Gotama verabscheut, im Brahmajālasutta 1, 13 *te eiarupam viśūkadassanam anuyuttā viharanti seyyathidam naccam gitam vūḍitam pekkham alkhānam pāṇissaram velālam kumbhathūnam sobhanagarakam candālam vamsam dhōpanam hatthiyuddham* usw.³⁾ Für *sobhanagarakam* sind handschriftliche Lesarten *sobhanakārahakam karakam, sobhanagaranam sobhanakam*, in der Sumāngalavilāsini auch *sobhana karam sobhanagam Sobhanala* oder *ga* ist natürlich sanskr. **śobhanaka*, eine Weiterbildung von *śobhana* das auch dem im Mahabhāṣya handschriftlich belegten *śobhanika* zugrunde liegt.⁴⁾ *Sobhanagarakam* geht meines Erachtens auf *sobhanakarakam* oder *kārahakam* zurück *sobhanagaranam* auf *sobhanakaranam*. Vielleicht sind die Formen mit *g* in Anlehnung an *Sobhanagara* entstanden, mit dem sie direkt nichts zu tun haben, sie können aber auch aus dem ursprünglichen östlichen Draketi übernommen sein. Daß hier von der Kunst der *sobhikas* die Rede ist, kann wenn man die Liste mit den oben gegebenen vergleicht, wohl keinem Zweifel unterliegen. Ich gehe daher auf früher aufgestellte Vermutungen über die Bedeutung

¹⁾ Lies *ghalla* statt *gha*

²⁾ Nach einer Erklärung in der Samdehavisauśadhi zu Kalpasutra 100 sind die Jallas *rājāḥ śatrapāṣṭhakāḥ*, also dasselbe wie die Vaitāhikas. Für die Deutung des Kommentars als Barbieri (*galle ti massāni karonte nahāpīte*) gilt das S. 422 Bemerkte.

³⁾ Die Stelle ist zuletzt übersetzt und ausführlich behandelt von Franke, *Dīghanikāya* S. 8 ff., der auch schon die nachher besprochenen Stellen über *patibhānacitta* herangezogen hat.

⁴⁾ Vgl. Bildungen wie *gāyanaka* 'sänger', u. w.

des Wortes nicht ein Buddhaghosa erklärt es durch *natānam abbhokkīranam* und fugt hinzu *sobhanagaralam vā patibhānacittan ti vuttam hoti*. So wenig klar diese Worte im einzelnen sein mögen, so lassen sie doch das eine erkennen es handelt sich beim *sobhanaka* nach Buddhaghosa um *natas* und um Bilder, also um die beiden Dinge, die uns schon vorher in Verbindung mit den Śāubhikas begegnet sind. Im übrigen bleibt freilich der Ausdruck *natānam abbhokkīranam* zunächst völlig dunkel, vage Vermutungen zu äußern, halte ich für zwecklos. Etwas besser sind wir über *patibhānacitta* unterrichtet. Nach Bhikkhunivibh Pāc 41 war in der Gemaldegalerie (*cittāgāra*) im Park des Königs Pasenadi Kosala ein *patibhānacitta* 'gemacht' (*katam hoti*), und viele Menschen gingen hin, es zu betrachten. Pāc 26 (Vin IV, 60f.) wird ein Streich des ehrwürdigen Udayin erzählt. Den hat eine Nonne gebeten, ihr ein Kleid zu nahen. Udāyin tut es, er farbt das Kleid und richtet es schön her und bringt dann in der Mitte ein *patibhānacitta* an (*mayhe patibhānacittam vutthāpetvā*)¹⁾. Darauf legt er das Kleid zusammengefaltet hin. Als die Nonne es abholt, scharft er ihr ein es erst im letzten Augenblick, wenn sie zur Predigt geht, anzulegen und hinter den anderen Nonnen herzugehen. Die Nonne befolgt das auch, und die Leute, die sie in diesem Aufzug erblicken sind entrüstet. Buddhaghosa bemerkt zu *patibhānacitta* (S 358) *patibhānacittan ti attana patibhānena lācacittam | so kira cūvaram rajitvā tassa mayhe nānārannehi vappa gatamedhūnam* (sic) *ittipurisarūpam alāsi*. Danach wurde der ehrwürdige Udāyin der armen Nonne ein obszönes Bild angeheftet haben, im Text steht davon aber nichts, und in dem Wort selbst liegt dieser Sinn jedenfalls nicht. Etwas weiter führt Cullav 6, 3 2. Da wird von den berüchtigten sechs Mönchen berichtet, daß sie im Vihara ein *patibhānacitta*, das Männer und Frauen darstellte, machen ließen (*visāre patibhānacittam lārūpena itthirupakam purisarupakam*). Der Buddha verbietet solche Darstellungen und erlaubt nur Kranzwerk (*mālakammam*), Schlingpflanzenwerk (*lālā lammam*), Delphinzähne (*makaradantakam*) und *pañcapatthikam*²⁾. Hier werden also die *patibhānacittas* der Ornamentmalerei gegenübergestellt, und überdies wird ausdrücklich gesagt, daß sie Personen darstellten. Das paßt genau auf die Bilder, die die Śāubhikas vorführten. Es ist verlockend *patibhānacitta* mit Rücksicht auf die etymologische Bedeutung von *patibhāna*

¹⁾ Lesart *samutthāpetvā*.

²⁾ Diese vier werden auch Cullav 5, 11, 6, 14 4, Kommentar zu Pāc 19 aufgezählt. Rhys Davids und Oldenberg übersetzen die beiden letzten Worte durch 'bone hooks and cupboards'. Auch aus den letztgenannten Stellen, wo *setavannam lālā vānnam gerulaparikammam* vorbeigeht, scheint mir klar hervorzugehen, daß sie wie *mālā lammam* und *lālā lammam* bestimmte Verzierungen bedeuten. Die *makaradantas* sind offenbar mit den *makarakoṭis* identisch die in der Kādambari als Verzierungen an Armbändern und Diademen erwähnt werden (Kād Bombay 1890, S 29 *agada patrabhāṅgamakarakoṭi*, S 43 wo wohl zu lesen ist *mukūṣapatrabhāṅgamakarakoṭi*).

als 'Wiederscheinbild', also 'Schattenbild', zu deuten. Allein nachweisbar ist diese Bedeutung von *patibhāna* nicht, und wir müssen daher *patibhānacitta* doch wohl als 'Phantasiebild' auffassen¹⁾. So hat offenbar auch Buddhaghosa das Wort verstanden. *Patibhānacitta* kann somit nicht beweisen, daß das *sobhanaka* das Schattenspiel war, vorausgesetzt, daß Buddhaghosas Erklärung überhaupt richtig ist, wurde es eher dafür eintreten, daß die Śaubhikas gelegentlich auch Bilder erklärten, worauf schon die Mahābhāṣya Stelle führte.

Wir haben uns endlich die Frage vorzulegen, ob sich aus dem Namen der Śaubhikas Rückschlüsse auf die Tätigkeit, die sie ausübten, machen lassen. Sk *śaubhika*, *śobhika*, p *sobhiya* usw. ist sicherlich eine Ableitung von sk *śobhā*, p *sobhā* wie *lāṭhika* von *lathā* oder *sabhika* von *sabhā*, aber die gewöhnliche Bedeutung von *śobhā* 'Schmuck, Pracht, Schönheit', hilft kaum zum Verständnis von *śaubhika*.

Auf *śobhā* geht aber offenbar auch *saubha*²⁾ zurück, das nach Hār 123 eine in der Luft fliegende Stadt ist (*lhasamecāra puram saubham*). Im Mahābhārata gehört diese Luftstadt Saubha dem Śālva und wird von Kṛṣṇa gespalten und herabgestürzt³⁾. Neben *saubha* findet sich auch *sobha*, so bei Bhāskaraśiṣya und Uta im Kommentar zum Śātarudriya⁴⁾, und zwar mit der Erklärung *gandharvanagaram*, was keinen Zweifel darüber läßt, daß *saubha* *sobha* ein Name der Gata morgana ist. Daß dem Wort eigentl. ein *ś* zukommt, scheint mir aus dem sicher dazugehörigen *śaubhah* und *śobhāh* hervorzugehen, das erstere wird Trk 5 das zweite Hem Abh 6ca 2 unter den Namen für die Himmelsbewohner angeführt.

Die erwähnte Stelle des Śātarudriya selbst (Vāj S 16 33 Taitt S 4 5 6 1, Maitr S 2, 9 6 Kāth 17 14) lautet *namah sobhiyāya ca pratisaryāya* (Maitr S *pratisarāya*) ca. Bhāskaraśiṣya bemerkt dazu *Sobham nāma gandharvanagaram | Śālvasobhanam (?) adhivāsyati Mahābhārata darśanāt pratikālam śaranam sarah rakṣābandho vā tatra bhāraya*, Uta *Sobha itī gandharvanagaram | saubhayam (?) itī vā | abhicāra karmapratisarah pratyabhicārah*⁵⁾. *Sobhya* erscheint noch einmal als Bei-

¹⁾ Zu der Bedeutung von *patibhāna* vgl. insbesondere Jat I 60 *sabbatthāna carasu sakkāni sakkāni ca paṭibhānāni diṭṭhānāni* und mit all. Tāllāvacaras ihre ver schiedenen Phantasien' oder 'Einfälle' vorführten. Tāllāvacara, 1336 1337yara ist die zusammenfassende Bezeichnung für Musiker und Tänzer.

²⁾ Schon im PW wird unter *saubhika* vermutet, daß es mit *saubhā* zusammen hänge, und Rhys Davids hat das Wort zur Erklärung von *sobhanagaram* herangezogen (Anm. zum Text und SBB II, 8 9).

³⁾ Siehe besonders 3 14, 15f. ⁴⁾ In I Stul 2 34.

⁵⁾ An letz. aber völlig verfl. It. kāyaga d r m *sobhya* as m i ubha sur i ubha bhāṣya punyapalbhāṣya asā vart it it *sobhya* (It. *sobha*) manurayabhaḥ | at i eva ā haraṇāḥ | āmanantī punyena punyam lūkaṁ naṣṭi jīṣṇa jīṣṇam ubhaḥ jīm eva manurayabhaḥ it | tatra lūkaḥ *sobhya* | pratyāro evaḥ lūkaḥ hāṣṭa bhāṣyaṁ naḥ lūkaḥ | tīm arhaḥ it pratyāro

wort des Rudra in einem Mantra im Gautamadharmasāstra 26, 12 *namah sobhyāya supurusāya mahapurusaśya madhyamapurusaśyottamapurusaśya brahmacarine namah*¹⁾ Aus der Gegenüberstellung von *sobhya* und *pratisarya* scheint mir hervorzugehen, daß *sobhya* 'der im Zauber weilende', *pratisarya* 'der im Gegenzauber, in Zauberabwehr weilende' ist, und ich möchte *sobhya* trotz des *s* auf *śobhā* zurückführen, das danach ein Synonym von *māyā* sein wurde. Diese Bedeutungsentwicklung hat vielleicht überhaupt nur im Prakrit stattgefunden und das mag der Grund gewesen sein, weshalb man *sobhya* wie später *saubha* und *saubhika* mit Beibehaltung der prakritischen *s* in das Sanskrit übernahm.

Ich glaube dieses *śobhā* im Sinne von *māyā* noch an einer anderen Stelle nachweisen zu können. In den Therīgāthas sagt dieselbe Nonne Subhā von der schon oben die Rede war, um ihrem Liebhaber das Törichte seiner Werbung klarzumachen (390ff.)

ditthā hi mayā sucittitā sombhā dārukacillakā navā |
tantihī ca khalakehī ca vimbaddhā vividham panaccitā ||
tamh' uddhate tantikkhalale visatthe vikale paripakkate |
avunde khandaso kate kimbhī tattha manam nitesaye ||

'Ich habe eine *sombhā*²⁾ gesehen, die schön bemalt war, mit hölzernen Stäbchen (?) versehen, neu, mit Schnuren und Pflocken auf allen Seiten befestigt, die man in mannigfacher Weise tanzen ließ. Wenn jenes Schnur- und Pflockwerk herausgezogen auseinandergenommen verstummelt, hier und dorthin geworfen, unauffindbar (?) in Stücke zerlegt ist, was ist es dann noch, daß du deinen Sinn darauf richten möchtest?'

Sombhā, das bisher nur hier belegt ist, wird von Buddhaghosa durch *sombhakā* erklärt, woraus nichts zu entnehmen ist. Aus dem Zusammenhang gelte aber mit Sicherheit hervor, daß hier von einer Puppe die Rede ist. Daß dabei aber an das Puppenspiel zu denken ist, ist mir ganz un-wahrscheinlich. Die Beschreibung führt vielmehr darauf, daß es sich um eine mechanische Puppe handelt. Die mechanischen Puppen, die Som-prabha ihrer Freundin Kāṇhasena bringt, sind nach der Darstellung Somadevas (Kathās 29) aus Holz (*nyastadārumayāṇekamāyāsadyantra putrikām karandikām* 1f., *laṭṭhamayāṇī svamayāyantraputrikāḥ* 18) sie bewegen sich durch einen bloßen Druck auf einen Pflock (*kikkhāhatimā trenā* 19) und eine von ihnen tanzt (*kācīn nanarta* 20)³⁾. Auch Buddha-ghosa hat sicherlich an eine mechanische Puppe gedacht, in seiner Er-

¹⁾ *Sobhyāya* ist hier wahrscheinlich ein späterer Zusatz. Das Wort fehlt in dem entsprechenden Mantra im Samavādhanabr. 1, 2, 5 (*namah purusaśya supurusāya* usw.)

²⁾ Ob *sombhā* Singular ist, ist nicht ganz sicher. Buddhaghosa hat es vielleicht als Plural betrachtet, da er *dārukacillakā* durch *dāruḍaḍḍāḍḍhī uparacitarūpakāṇi* erklärt. Da aber die Nonne die *sombhā* doch mit ihrem eigenen Körper vergleicht, so liegt der Singular näher.

³⁾ Lévi Theatre indien S. 324f. Peschel Hemat des Puppenspiels S. 7f.

klärung findet sich nichts, was auf das Puppenspiel hindeutete. Daraus erklärt sich auch warum hier nicht einer der gewöhnlichen Ausdrücke für Puppe gebraucht ist, sondern *sombhā*, das meines Erachtens nichts weiter als *sobhā*, mit Einschub eines Nasals wie in *p nangara*, *nānga*, *singāla* usw., und ein Synonym von *māyā* ist. Wie die Puppe ein 'Blendwerk' genannt werden konnte, zeigen die im Kathas gebrauchten Ausdrücke *māyasadyantraputrikā*, *śamāyāyantraputrikā*. Ist aber *p sobhā* 'Blendwerk, Zauber' so sind die *sobhāyas* oder *śaubbhikas* 'Vorführer von Blendwerk, Zauberer', was durchaus zu der Erklärung Purusottamadevas, von der wir ausgingen, stimmen würde. Nun kann ein 'Blendwerk' an und für sich gewiß in sehr verschiedenartiger Weise ausgeführt werden, ein 'Blendwerk' aber, bei dem man die Tötung des Kamsa oder die Fesselung des Bali oder gar die ganze Geschichte des Rāma zu sehen glaubte, scheint mir technisch eigentlich nur durch Schattenbilder ausführbar zu sein.

Ich bin trotz alledem bereit, zuzugeben, daß es nur als wahrscheinlich bezeichnet werden kann, daß die Śaubbhikas Schattenspieler waren, der absolut sichere Nachweis läßt sich vorläufig kaum erbringen*. Aber schließ lich ist das gar nicht das Wesentliche. Worauf es ankommt, ist, daß die Śaubbhikas wie das Mahabhāṣya bezeugt, genau so wie die Granthikas episch mythologische Stoffe vortrugen die sie aber im Unterschied von jenen noch weiter durch Vorführungen, sei es nun von Schattenbildern oder von menschlichen, stummen Spielern illustrierten. Ich halte es für ganz unwahrscheinlich, daß sich diese Art der Vorführungen zu einer Zeit entwickelt haben sollte, als ein wirkliches Drama schon bestand. Vor allem durfte es denjenigen, die die Śaubbhikas nicht als Schattenspieler ansehen, schwer fallen die Priorität des Dramas zu behaupten. Daß die *natas*, wenn sie erst einmal zu wirklichen Schauspielern vorgerückt waren, wieder zu stummen Spielern herabgesunken waren ist kaum glaublich. Mir ist es sogar im Gegensatz zu Hillebrandt durchaus nicht sicher, ob zu Patañjalis Zeit schon ein wirkliches, d. h. literarisches Drama bestand. Die Wörter *nata*, *nāṭya* usw., auf die Hillebrandt sich im wesentlichen stützt, können das meines Erachtens nicht beweisen, im Gegenteil wenn wir einmal etwas Bestimmteres über die Kunst der *natas* der älteren Zeit erfahren, hat es mit dem Drama gewöhnlich gar nichts zu tun. Ich kann daher in den Darbietungen der Śaubbhikas nur eine Vorstufe des späteren literarischen Dramas sehen, soweit es seine Stoffe dem Epos und der Mythologie entnimmt. Dadurch, daß man das Wort dem Rezitator nahm und den bis dahin nur durch die Geste wirkenden Figuren selbst in den Mund legte, ist das Nāṭaka im engeren Sinn entstanden¹⁾. Dem scheint nur eins zu

¹⁾ Hillebrandt a. a. O. S. 8, ist allerdings überzeugt daß Schattenspiel und Puppenspiel stets nur eine Nachahmung des Dramas seien. Ich verweise dem gegen über auf Java, wo die von menschlichen Spielern aufgeführten Wayang topeng und Wayang wong unzweifelhaft aus dem Schattenspiel hervorgegangen sind. Das be

widersprechen Das Nātaka hat seit Kāhdāsa als standige Figur den Vidūsaka Wenn er bei Bhavabhūti fehlt, so geht das auf persönliche Abneigung zurück In dem Vortrag epischer Dichtungen, wie sie den Śaubbhikas zukommen, hat aber der Vidūsaka selbstverständlich keine Stelle Er kommt ja auch tatsächlich im Mahānātaka und im Dūtāngada, die wir für die Śaubbhikas in Anspruch nehmen müssen, nicht vor Glücklicherweise sind wir jetzt in der Lage, mit Bestimmtheit behaupten zu können, daß das episch mythologische Drama in vorklassischer Zeit den Vidūsaka noch nicht aufgenommen hatte Wohl kennen Āśvaghosa und Bhāsa den Vidūsaka, aber er tritt nur im Prakaraṇa, dem bürgerlichen Schauspiel, auf und in den Dramen, die auf die Kathā zurückgehen, so bei Āśvaghosa im Śāriputraprakaraṇa, bei Bhāsa im Cārudatta, Svapnavāsavadattā Pratyñāyagandharayana, Avimāraka Er fehlt dagegen in allen Dramen Bhāsas die epische Stoffe behandeln, im Pañcarātra Balacarita Madyamavyayoga Dūtavākya, Dutaghatotkaca, Karnabhara und Urubhanga Hier tritt ein tiefgehender Unterschied innerhalb des indischen Dramas zutage der auf seinen doppelten Ursprung hinweist Die Vorführungen der Śaubbhikas auf der einen, die Künste der alten *natas* auf der anderen Seite sind die Wurzeln, aus denen das indische Drama erwachsen ist Welcher Art jene Künste der *natas* waren und wie sie sich zum Drama umgestalteten hoffe ich später zeigen zu können¹⁾

Ali und Āla.

In einem demnächst erscheinenden Aufsatz habe ich den Nachweis zu führen gesucht daß das *l* des späteren Sanskrit, das nicht auf altem *l* oder *r* beruht, aus zerebralem *l* entstanden ist, das seinerseits wiederum auf ein zerebrales *d* zurückgeht Ich sehe die Herkunft des *l* aus *l* unter anderem als gesichert an wenn in alten nordindischen Inschriften oder Handschriften die Schreibung *l* statt des später üblichen *l* vorliegt und es sei gestattet, hier an einem weiteren Beispiel zu zeigen, wie solche Schreibungen für

weist schon der Name *wayang* bedeutet Schatten Das *Wayang wong* ist überhaupt erst im 18. Jahrhundert aufgekommen (Journoll a. a. O. S. 119)

¹⁾ Wenige Tage nach Abschluß dieser Arbeit sandte mir Konow einen Sonderabdruck seines Artikels 'Zur Frühgeschichte des indischen Theaters' aus den Aufsätzen zur Kultur und Sprachgeschichte, I erst Kuhn gewidmet Konow geht von ganz anderen Tatsachen aus und beurteilt die Śaubbhikas und Granthikas ganz anders als ich seine Schlußworte über den doppelten Ursprung des indischen Dramas decken sich aber fast völlig mit meinen eigenen Ich freue mich über das Zusammentreffen weil es mir eine Gewähr dafür zu sein scheint, daß wir uns auf dem richtigen Wege befinden Bemerken will ich noch daß Konow der Liste der Dramen Bhāsas, die auf dem *l* pos beruhen und des Vidūsaka entbehren noch das Abhūṣanāṭaka und das Pratimānāṭaka hinzufügt, die mir nicht zugänglich sind

die Etymologie und selbst für die Interpretation vedischer Texte von Bedeutung sein können

Für *āl* 'Biene' verzeichnen die Petersburger Wörterbücher als früheste Belege Stellen aus Kālidāsa's Raghuvamśa. Ein so spät erscheinendes Wort unterhegt von vornherein dem Verdacht, ein Lehnwort aus den Volkssprachen zu sein. In einer Felseninschrift zu Tusām im Panjāb, die aus dem Ende des vierten oder Anfang des fünften Jahrhunderts stammt, wird das Wort mit *l* geschrieben *Jāmbavatavadanāravandoryjātālīnā Viśnunā* (CII III, 270)¹⁾ Das weist auf ein ursprüngliches **ad*, das sich am natürlichsten als eine Prakritform aus **rd* erklärt. Analogien für den Übergang eines anlautenden *r* in *a* bieten M. AMg usw. *acchāi* ≈ *reccat*, Pali AMg *accha* = *rlsa*, AMg *ana* = *rna* ((Pischel, Gramm d. Prakritspr. § 57). Dem **rd* entspricht im Griechischen genau ῥοδός, das Herodot 1, 215, 4, 81 für 'Pfeilspitze', Aeschylus, Prom. 880 für den 'Stachel' der Bremse gebraucht οἰστρον ῥοδός χρεῖ μ' ἄντρος²⁾. Es kann kaum zweifelhaft sein, daß die ältere Bedeutung des Wortes im Griechischen erhalten ist. Als Name der Biene kann *āl* verkürztes Kompositum sein, wie *lhadga* 'Rhinozeros' für älteres *lhadgarisāna* steht oder *sūcika* (RV 1, 191, 7) auf ein *sūcīmulha* oder eine ähnliche Bildung zurückgeht. Ausgeschlossen ist es aber nicht, daß **rd* nach einem bei Tiernamen auch sonst zu beobachtenden Gebrauch die Biene nach ihrem charakteristischen Körperteil bezeichnet, *āl* wurde sich dann zu ῥοδός verhalten wie etwa innerhalb des Lateinischen *barbus* 'Barbe' zu *barba*.

Ohne weiteres ist nun auch verständlich, warum *āl* nach den indischen Lexikographen (Am 2, 5 14 Trik 683, Vaij 1, 4, 1, 32) auch den Skorpion (*vrścika*, *druna*) bezeichnen kann. Die Biene und der Skorpion sind sehr verschiedene Tiere, der Stachel aber ist beiden gemeinsam³⁾.

Neben *āl* lehren die Lexikographen auch *ālī* in der Bedeutung 'Biene' (Am 2, 5, 29, Trik 782, Hal 2, 100, Vaij 1 2, 3, 42, Hem. abh. 1212⁴⁾, Med. n 34, Śabdārṇava bei Ujval zu Un 4 138) und 'Skorpion' (Trik 782, Har 220⁵⁾, Med. n 34). An den meisten Stellen läßt es sich nicht

¹⁾ Childers gibt das Pali Wort als *āl* (Abhidh. Rasav.) Ich kann darin der Schreibung in der Inschrift gegenüber nur eine falsche Schreibung sehen. Für *l* spricht außerdem das nachher besprochene Pali *ala*. Solange *āl* im Pali nicht aus der älteren Literatur belegt ist, muß es überhaupt als aus dem Sanskrit zurückubernommen gelten.

²⁾ Auf weitere Verwandte des Wortes näher einzugehen, muß ich mir hier versagen. Sie liegen wahrscheinlich im ved. *ardayati*, *rūdāra*, *rūdāp*, *rūdārdh* vor.

³⁾ Ob *āl* in der Bedeutung 'berauschendes Getränk' dasselbe Wort ist, ist schwer zu entscheiden. Um die nach dem PW nur im Śabdar in ŚKDr verzeichneten Bedeutungen 'Krahe' und 'Kuckuk' brauchen wir uns, solange sie nicht besser bezeugt sind, kaum zu kümmern.

⁴⁾ *Indindiro 'li rolabah*, aus *ālī* erschließt der Kommentar beide Formen.

⁵⁾ *Drunāś cālī ca vrścikaḥ*. Auch Am 2 5, 14 *alidrunau tu vrścika*, Vaij 1, 4,

entscheiden, ob der *ī* oder der *in*-Stamm vorliegt. So laßt es sich z. B., falls ich nichts übersehen habe, nicht feststellen, ob Kālidāsa *alī* oder *alin* für 'Biene' gebrauchte (Kum 4, 15 *alīpanthī*, Raghuv 9, 30 *alinīrapata trīnah*, 9, 41 *alībhih*, 9, 44 *alīladambala*, 9, 45 *alīrayāh*, 12, 102 *alīrīn dāh*). Dandin und Māgha gebrauchen beide Stämme nebeneinander, so Kāvya 3, 34 *alinī*¹⁾, Śis 4, 30 *alinām*, 6, 12 *aleh*, 12, 64 *alayah*, aber Kāvya 2, 176 *alinām*, 3, 13 *alīnah*, Śis 6, 4 *alīnī*. Zu *alin* findet sich nach dem PW auch ein Femininum *alīnī* in der Bedeutung 'weibliche Biene' (Śis 6, 72, Prasannar 107, 14) und 'Bienenschwarm' (Bhartrh 1, 5 [22] *alīnī jīsnuh lacānām cayah*)²⁾. Als Name des Skorpions im Tierkreis findet sich *alin* Varaham Brhats 5, 40, 40, 5 (*alīnī*)³⁾. *Alin* ist natürlich eine Weiterbildung von *ala*, *n*, das Hal 3, 23, Vaij 1, 4, 1, 32, Hem abh 1211 als Bezeichnung des Schwanzes oder genauer des Schwanzstachels des Skorpions verzeichnet ist. Im Pali erscheint *ala*, *m*, wiederholt in der Bedeutung 'Schere des Krebses'. Belege hat Franke, WZKM VIII, 324 gesammelt⁴⁾. P *ala* ist sicherlich mit dem *ala* des Sk identisch⁵⁾. Es scheint, daß man *ala* zunächst von dem Schwanzstachel auch auf die Scheren des Skorpions und dann weiter des Krebses übertragen hat. Das letztere ist um so begreiflicher als der Inder wegen der Ähnlichkeit der äußeren Gestalt Skorpione und Krebse in eine Klasse stellte, Suśruta spricht 2, 257 von *samudravṛścīlas* 'Seeskorpionen', womit offenbar Hummer und ähnliche Tiere gemeint sind⁶⁾. Die Schreibung mit *l* im Pali⁷⁾ beweist, daß

1, 32 *vṛścīke tv ālyalidraṇā* (so zu lesen) kann natürlich *alin* vorhegen. Sicher erscheint der *in* Stamm Vaij 2, 3, 6 14 *vinhakanyāṭṭulīnām*.

¹⁾ Auch *alimat* Kāvya 3 17 weist auf *alī*.

²⁾ An der zweiten Stelle, die im PW für 'Bienenschwarm' angegeben wird Bhāg Pur 10, 54, 35 ist *īadupratīrā nalinīm yāhā gajāh* zu lesen.

³⁾ Man wird danach auch an anderen Stellen des Werkes den *in* Stamm annehmen dürfen so *alīprareṣe* 40, 2 *alīgt* 40 6 *alīmukhe* 40 7 usw.

⁴⁾ Franke möchte glauben, daß durch dieses Pali *ala* die Dhatup 15, 8 verzeichnete Wurzel *ala* *vāraṇe* als gesichert gelten könne. Ich kann dem nicht zustimmen. Die Wurzel *ala* wird *bhūṣanaparyāptvāraṇeṣu* gelehrt, die gleichen Bedeutungen lehren die Lexikographen für *alam* z. B. Am 3 3 251 *alam bhūṣanaparyāptvāṣakti vāraṇeṣu*, Śāśv 786 *vāraṇe bhūṣane śaktau vidyād alam it dhrāṇim* usw. Danach scheint es mir unbestreitbar, daß die im PW ausgesprochene Vermutung, daß eine zur Erklärung von *alam* erfindene Wurzel, richtig ist. Für mich nicht *ala* mit solchen lautradhātus wie *ula dāl e* (wegen *ulā*) *ura galau* (wegen *uraga*) auf einer Stufe. Natürlich hat man die Wurzel *al* später auch für andere Etymologien benutzt und insbesondere für die von *alī*. Ujvaladatta zu Up 4, 138 leitet *alī* von *alāh* ohne nähere Bedeutungsangabe ab, Hemacandra, Up 619 von *alī bhūṣanādau*.

⁵⁾ Die Verschiedenheit des Geschlechtes fällt bei einem solchen Worte kaum ins Gewicht.

⁶⁾ In älterer Zeit hat man aber die Scheren als Hörner des Tieres aufgefaßt. Es ist charakteristisch, daß in den Gāthas der Jāt (267, 1 389 1) der Krebs *angī* genannt wird, während der Kommentar von *alas* spricht.

⁷⁾ Bisweilen schreiben die Handschriften auch *ala*.

ala auf *ada* zurückgeht. Dies *ada* ist aber im Mahābhāṣya zu Pan 8, 3, 56 tatsächlich belegt, Patañjali gibt hier, um zu zeigen, daß das in der Regel genannte *sād* nur das Substitut von *sah* sein dürfe, die Beispiele *sādo dandah*, *sādo vṛścikah*, 'der Stock, der Skorpion, der mit einem Stachel versehen ist'¹⁾ *Ada* ist die mit dem Paninischen Lautsystem, das das *l* ignoriert, übereinstimmende Form des Wortes und geht offenbar auf **rda* zurück wie *ali* auf **rdi*. Es liegt wegen des *ada* nahe, zu denken, daß *ali* überhaupt auf *alin* beruhe, und in der Tat wäre bei einem Lehnwort aus dem Prakrit, wo die Stämme auf *-a* und *-in* vielfach zusammenfallen, die irrtümliche Verwendung als *-i* Stamm nicht unmöglich. Allein gerade die Übereinstimmung mit *ἀλῆς* spricht doch für die Ursprünglichkeit von *ali* und das Nebeneinanderstehen von **rdi* und **rda* läßt sich durch die Annahme erklären, daß der *a* Stamm zunächst regelrecht als Hinterglied des Kompositums eintrat²⁾ und dann weiter frei verwendet wurde.

Anstatt *ali*, *alin* lehren Halayudha, 3, 23, Mankha, 797³⁾, in der Bedeutung 'Skorpion' *ālī*, Hemacandra, abh 1211, *ālīn* und *ālī* (*āly ālīh*). Dieselben Formen werden im Kommentar der Bombayer Ausgabe des Amarakosa, 2, 5, 14, aus dem Lexikon des Bopālita und eines Anonymus zitiert⁴⁾. Vaij 1, 4, 1, 32 nennt *ālī(n)* neben *ali(n)*⁵⁾. Es ist kaum anzunehmen, daß dieses *ālī*, *ālīn* nicht auf dem älteren *ali*, *alin* in der gleichen Bedeutung beruhen sollte. Rein mechanische Dehnung des Anlautes ist mir unwahrscheinlich, ich möchte eher annehmen, daß sie in Anlehnung an *āla* erfolgt ist⁶⁾, das nach dem PW bei Sūśruta 2, 257, 206, 207 belegt ist. An den beiden letzten Stellen spricht Sūśruta von einer gewissen Spinnenart, die er *ālāṁṣā* nennt *ālamutrāṁṣā*, *jūyante tāluṣoṣaś ca dāhaś calāṁṣanṛte*. An der ersten Stelle lehrt er, daß der Skorpion, der Viśvambhara (Skorpionenart), der Rājivatsch, der Uccitiga (Krebsart) und die Seeskorpiene ihr Gift im *āla* haben *vṛścikavīśvambhararājivamatsyoccitigāḥ samudratvṛścikāś calāṁṣāḥ*. Liegt auch hier wirklich *ālāṁṣāḥ* vor

¹⁾ *Ala* und *ada* hat schon Wackernagel Altind Gr I, p 222, zusammengestellt.

²⁾ Wackernagel a a O II¹, p 118f.

³⁾ Zitiert, mit einem Beleg, von Mahendra zu Hem an 2, 464.

⁴⁾ *Alīh ālīh*, | *vṛściko drava alīh ayād itī Bopālitaḥ* | *ālī* | *athālī ayād vṛścike bhramare pumān itī kośāntaram*.

⁵⁾ Siehe oben S 429 Anm 5. Ebenso kann Har 220, Vaij 2, 3, 6, 14 *ālīn* vorliegen. Auch sonst ist eine Entscheidung über die genaue Form des Wortes oft nicht möglich, Sūryasiddh 12, 66 *dhanurṁṣṭṛikumbheṣu* kann *ali*, *alin*, *ālī* oder *ālīn* enthalten.

⁶⁾ Ich halte es für sehr wahrscheinlich, daß *ālī*, *ālīn* 'Skorpion' eine künstliche Neubildung ist, die der Absicht entsprungen ist, das Wort von *ali*, *alin* 'Biene' zu differenzieren. Man beachte, daß Halayudha, Mankha und Hemacandra, die *ālī*, *ālīn* 'Skorpion' lehren, *ali*, *alin* in dieser Bedeutung nicht verzeichnen. Was das PW für *ālī* in der Bedeutung 'Biene' anführt, ist so unsicher, daß es sich nicht lohnt, darauf einzugehen.

und ist *cālarisāh* nicht etwa einfach in *ca alarīsāh* zu zerlegen¹⁾, so dürfte es das Wahrscheinlichste sein, daß *āla* eine Ableitung von *ala*, *ada* ist als 'die aus dem *ala* stammende (Flussigkeit)', auch der Rājiva mag irgendein als *ala* bezeichnetes Organ haben, das eine Flüssigkeit absondert, und mit den *ālarisā* Spinnen ist vielleicht eine kleinere Skorpionenart gemeint, die den Spinnen ähnelt. Andererseits ist aber auch die Annahme eines ursprunglichen *āla* 'Ausfluß, Schleim'²⁾ durchaus nicht unmöglich, das Wort könnte dann, wie Lidén, Stud 31 gezeigt hat, mit ved. *rjśā* verbunden werden.

Nun gibt es aber auch ein *āla*, das nach den Lexikographen (Am 2, 9, 103; Vaj 1, 3, 2, 14; Hem abh 1059, an 2, 463, vgl auch Bhāvaparak 1, 1, 263) den gelben Arsenik, Auripigment, bezeichnet. Belegt ist es in Verbindung mit *manahśilā* bei Susruta (siehe PW) und oft, mit verdeutlichendem Zusatz, als *haritāla* im Mbh. und in der klassischen Literatur³⁾. Mit diesem *āla* läßt sich *āla* 'Ausfluß' schon der Bedeutung nach nicht vereinigen; sollte sich die Ableitung des *āla* 'Ausfluß' von *ada* bestätigen, so sind die Worte auch lautlich erst im Laufe der Zeit zusammengefallen, denn *ala* 'Arsenik' hat altes *l*. Es ist kaum zu bezweifeln, daß das Wort für 'Arsenik' in RV 6, 75, 15 vorliegt, wo der Pfeil das Beiwort *ālaktā* erhält. Sayana erklärt das Wort *ālena* *īsenāktā*, und man hat danach *āla* hier meist als Gift gedeutet. Es liegt aber kein Grund vor, warum *āla*, wenn es im späteren Sanskrit eine bestimmte giftige Substanz bezeichnet, dieselbe Bedeutung nicht auch schon im Veda haben sollte, und ich halte daher die Übersetzung 'mit Arsenik bestrichen' die Geldner in seinem Glossar gibt, für richtig⁴⁾.

¹⁾ Der Zusammenhang läßt nicht erkennen, ob *ala* oder *āla* vorliegt, da unter den *adhishthānas* der tierischen Gifte sowohl Körperteile wie *damśtrā*, *nalha* als auch Ausscheidungen wie *mutra*, *purīṣa* vorkommen. Die Frage wird dadurch noch komplizierter, daß Susruta in der Aufzählung der 16 *adhishthānas* weder *ala* noch *āla* erwähnt. Javaj Junja Lal gibt *ala* in seiner Übersetzung durch 'saliva' wieder, ob *lālā* dastande, vielleicht mit Rücksicht auf Bhāvaparak 2, 4, 155, wo aber *lālā* als *adhishthāna* des Giftes nur für den Uccatika (= Uccatigna) usw. gelehrt wird.

²⁾ Die Bedeutung 'Laich', die im PW offenbar wegen des Rājiva angesetzt ist, erscheint mir nicht gerechtfertigt.

³⁾ Der Kommentar zu Am 2, 9, 103 in der Bombayer Ausgabe führt das Zeugnis eines Mādhava für die Form *āla* an, die sich auch Rājānigh 13, 65 findet. Sie beruht wohl ebenso auf falscher Zerlegung von *haritāla* wie das von den Lexikographen (Śāśv 776, Am 2, 9, 103, Trik 948, Vaj 1, 3, 2, 14, Hem abh 1059, an 2, 480, Med I, 23f, auch Bhāvaparak 1, 1, 263, Rājānigh 13, 65) gelehrte *āla*, neben dem in Bhāvaparak Rājānigh auch *ālāla* erscheint, vgl Garbe Ind. Mus., p. 48.

⁴⁾ Man wird nicht dagegen einwenden dürfen, daß nach AV 4, 6 das Gift, mit dem der Pfeil bestrichen wird, offenbar ein Pflanzengift ist, da es in V 8 *oṣadhe* angedeutet wird. Warum sollte man nicht mineralische und vegetabilische Gifte neben einander verwendet haben? Von mineralischen Giften (*dādhivṛṣa*) kennt aber Susruta 2, 252 nur *phendrabhasman* und *haritāla*.

Āla 'Arsenik' liegt meines Erachtens aber noch in einer anderen Stelle des Veda vor, ohne bisher richtig erkannt zu sein, nämlich in AV 5 22, 6

takman vyāla vī gada vyāṅga bhāri yāvaya |

dāsim nistakvarim iccha tām vajrena sam arpayā ||

Bloomfield¹⁾ hat die Worte *vyāla vī gada vyāṅga* unübersetzt gelassen, Whitney sagt von seiner Übersetzung der ersten Zeile sie sei nur mechanisch, da Emendationen unbefriedigend seien. Mir scheinen die Schwierigkeiten doch nicht so unüberwindlich zu sein. *Vyāla* hat man bisher fast allgemein mit dem *vyāla* des epischen und klassischen Sanskrit²⁾ identifiziert, und danach entweder durch 'tuckisch' (PW, Grill, Hillebrandt, Whitney) oder 'Schlange' (Ludwig Griffith) wiedergegeben. Diese Auffassung ist unhaltbar. Neben Sk *vyāla* findet sich *vyāda*³⁾ das allein schon beweisen würde, daß das *l* über *l* aus *d* entstanden ist. Die Zwischenstufe *vyāla* ist überdies in der Felseninschrift des Rudradāman zu Junāgaḍh in Kathiāwād (151 oder 152 n. Chr.)⁴⁾ tatsächlich bezeugt (Z 10 *dasyuryā lamrgarogādibhir*). Die Schreibung *l* für *l* ist für den AV ganz unwahrscheinlich — die bisher beigebrachten Beispiele sind jedenfalls sehr unsicher — und ich halte sie gerade bei diesem Wort, bei dem sich die Schreibung *vyāda* bis in späte Zeit gehalten hat für völlig ausgeschlossen. *Vyāla* kann also nur das *āla*, das uns im RV begegnet, enthalten. Der einzige, der das richtig erkannt hat ist Weber, aber seine Übersetzung 'giftlos' paßt offenbar nicht.

Um die Bedeutung festzustellen werden wir am besten von dem daneben stehenden *vyāṅga* ausgehen. Hillebrandt gibt es durch 'körperlos' wieder. Das kann nicht richtig sein. Der Takman erscheint im Gegenteil in dem Lied sehr körperhaft. In V 3 werden außerdem ausdrücklich Eigenschaften seines Körpers erwähnt. Ludwig Grill², Griffith, Weber, Whitney übersetzen *vyāṅga* mit 'ghedlos'. Diese Übersetzung ist zum Teil durch die Ansicht beeinflusst, daß *vyāla* 'Schlange' sei. Ist das unmöglich, so ist damit auch der Auffassung von *vyāṅga* als 'ghedlos' der Boden entzogen. Aber auch davon abgesehen paßt sie nicht. Die Schulderung des Takman enthält weder in diesem Lied noch anderswo irgend etwas, was darauf hinwiese, daß man sich den Fieberdämon als Schlange dachte. Ich kann aber auch nicht einmal zugeben, daß *vyāṅga* irgendwo ein Beiwort der Schlange ist. Nach Grill und Bloomfield soll das in AV 7 56 4 der Fall sein. Das Tier um das es sich in jenem Lied handelt und das in V 5 und 7 *śarkota* genannt wird, wird nirgends mit einem unzweideutigen Namen für 'Schlange' bezeichnet, wenn es den Schlangen auch nahe zu stehen scheint (V 1). Es gehört vielmehr zu den *maśakas*, den stechenden

¹⁾ Für die genaueren Literaturangaben verweise ich auf Whitney, Atharva Veda Samhitā, p. 259.

²⁾ In der vedischen Literatur kommt das Wort nach dem PW sonst nicht vor.

³⁾ Siehe die Stellen im PW.

⁴⁾ Ep. In I 8 43.

Insekten (*maṣakasyārasdm vīsdm* 3, *maṣakajāmbhani* 2) Es ist klein (*arbhāsyā* 3), ist *kankaparran*¹⁾ (1), hat Arme (*nā te bāhūr balam asti* 6), trägt etwas Kleines in seinem Schwanz (*pūcche bibharsy arbhakām* 6), verwundet mit Mund und Schwanz, hat aber das Gift nur in seinem Schwanzbehalter (*yā ubhābhyām prahārasī pūcchena cāsyēna ca | āsyē nā te vīsam ām u te pūcchadhāv asat* 8) Denthöher, scheint mir, kann doch der Skorpion nicht beschrieben werden²⁾ Dazu kommt, daß sowohl die Anukramanī (*mantraktarrsekladevatālam*) als auch Keśava (*vṛścikabhaisajyam ucyate*) das Lied auf den Skorpion beziehen Andere Stellen, wo *tyanga* oder *ananga* Beiwort oder Name der Schlange ware, gibt es nicht, *tyanga* bedeutet vielmehr im Sk für gewöhnlich 'eines Gliedes entbehrend, verkrüppelt' was als Beiwort für den Takman nicht paßt

Daneben gibt es aber ein ganz anderes *tyanga*, das das PW aus Susruta und Śārngadharas in der Bedeutung 'Flecken im Gesicht'³⁾, aus dem Hariv in der Bedeutung 'Fleck, Schandfleck' belegt Das Wort muß aber auch einmal die Bedeutung 'fleckig' gehabt haben Wenn nach den Levi-logographen (Triṣ 168, Var 1, 4, 1, 47, Heim abh 1354, an 2, 47, Med g 24) *tyanga* der 'Frosch' ist, so hat er sicherlich diesen Namen als der 'fleckige', schon in dem Froschlied RV 7, 103 wird der *pṛṣṇi* neben dem *hṛṛita* erwähnt Das PW hat daher meines Erachtens mit vollem Recht auch in dem Vers des AV für *tyanga* die Bedeutung 'fleckig' angesetzt Natürlich erklärt sich das Beiwort aus den Krankheits-symptomen Wenn Bloomfield das mit einem non liquet ablehnt so möchte ich demgegenüber darauf hinweisen daß der Takman in V 3 *pārusāh pārusaydh* heißt und daß Bloomfield selbst das mit 'fleckig mit Flecken bedeckt' wiedergibt Etymologisch ist *tyāga* natürlich ein Bahuvrīhi aus **anga* 'Fleck' (zu *aṅg*) und dem Präverb *ti* in der Bedeutung nach verschiedenen Seiten gehend, sich ausbreitend die in der älteren Sprache die gewöhnliche ist⁴⁾ Ebenso

¹⁾ Es wurde zu weit führen hier auf *kankā* einzugehen, *kankaparran* bewirkt jedenfalls, daß das Tier Giftig ist

²⁾ Auch die Worte in V 7 *et tyānti mayuraydh* scheinen nur eine Anspielung auf die gewöhnlichen Namen des Skorpions, *tyānta*, zu enthalten Pfauenfedern werden auch später als Mittel gegen Skorpionenbisse verwendet (siehe Susruta 2, 294 Für die Deutung auf den Skorpion hat sich übrigens schon Größ, p 185, ausgesprochen, der trotzdem p 156 *tyānta* für das Beiwort einer Schlange erklärt

³⁾ Auch Var 1 4 4 123

⁴⁾ Vgl Wackernagel Altind Gr II³, p 285 Es ist allmählich hat sich daraus die Bedeutung 'schmal' entwickelt die später fast ausschließlich herrscht, im RV, aber noch sehr selten Es gilt im RV eigentlich nur ein Wort, in dem *et* voll kommen einem *a* entspricht, *tyānta* in 3, 33 13 Dieser Gebrauch von *et* verstärkt den schon durch das Metrum und die Dualformen auf -au vor Konsonant erweckten Eindruck, daß die Strophe später hinzugefügt ist (vgl Ollenbergs Rigveda I, 245) Den Bedeutungsübergang lassen Wendungen erkennen wie 10, 73, 7 *dāṣṇa . . . kṛpānā . . . vīndyān* den Dāṣ zu einem machend, dessen Zaubermacht nach verschiedenen Seiten ausstrahlt, erstreckt Im Sinne der späteren Bedeutung

ist *vīparuh* in AV. 7, 56, 4 als Beiwort des Skorpions 'mit Gelenken auf allen Seiten', und das legt es nahe, das danebenstehende *vyāṅgaḥ* in diesem Fall als 'mit Gliedern auf allen Seiten' aufzufassen, wenn auch die Bedeutung 'mit Flecken bedeckt' auch hier nicht ausgeschlossen ist.

Die Bedeutung, die *vi* in *vyāṅga* hat, muß es auch in dem offenbar parallelen *vyāla* haben; dies muß also 'auf allen Seiten mit Arsenik bestreut' bedeuten. Das Beiwort mag zunächst seltsam erscheinen. Aber ganz ähnlich wird der Takman in V. 3 *avadhvaṃsā ivāruṇāḥ* genannt, 'rot wie Streupulver' oder 'wie rotes Streupulver', was dem Sinne nach jedenfalls so viel ist wie 'gleichsam mit rotem Pulver bestreut'. Zweitens aber ist es für den Takman charakteristisch, daß er den Kranken gelb macht (*ayāṃ yó víśvān hāritān kṛṇōṣi* 2; *ayāṃ yó abhisocayiṣṇúr víśvā rūpāṇi hāritā kṛṇōṣi* AV. 6, 20, 3); AV. 1, 25, 2. 3 wird er als 'Gott des Gelben' angedet. Daß der *haritasya dera* mit *haritāla* bedeckt ist, ist also nicht verwunderlich¹⁾.

Die Auffassung von *vyāla* und *vyāṅga* ist auch für die Erklärung von *vī gada* bestimmend. Der Imperativ 'eprich heraus' (Ludwig, Griffith, Whitney in der Übersetzung) ist vollkommen sinnlos²⁾. Whitney hat daher schon in seinem Index verborum vorgeschlagen, *vīgada* zu lesen. Das ist im Grunde gar keine Textänderung, sondern nur eine Berichtigung des Padapāṭha, und ich hege keinen Zweifel, daß Whitney soweit das Richtige getroffen hat. Whitney hat aber weiter das Wort zu *gad* 'sprechen' gestellt, und Grill und Hillebrandt sind ihm gefolgt und haben *vīgada* durch 'stumm' bzw. 'wort-, sprachlos' übersetzt. Warum der Takman so genannt

von *vī* hat man derartige Komposita im Veda vielfach falsch aufgefaßt; so ist z. B. in 1, 187, 1 *vy āsya vtrām vīparvam ardayat*, *vīparvam* sicherlich kein leeres Beiwort 'gelenklos'. Es ist vielmehr zu übersetzen: 'er durchstieß den Vtrā, so daß die Gelenke (oder Stücke) auseinander gingen'; vgl. 8, 6, 13 *vī vtrām parvató rujān*; 8, 7, 23 *vī vtrām parvató yayuh*.

¹⁾ Der Ausdruck *vyāla* wurde vielleicht noch verständlicher werden, wenn wir annehmen durften, daß schon in vedischer Zeit der gelbe Arsenik als Schminke oder Puder verwendet wurde. Später geschieht das jedenfalls. Besonders Schauspieler gebrauchen ihn, so daß *natasamjñāla* (Trk. 473), *natamaṇḍana* (Hem abh. 1059; Rājamañ. 13, 65), *natabhūṣana* (Vaj. 1, 3, 2, 13; Mādhava im Komm. zu Am. 2, 9, 103) geradezu Synonyma von *haritāla* sind. Aber auch der Tilaka des Brautigams bestand für gewöhnlich aus gelbem Arsenik, wie Kum. 7, 33 zeigt, während der Hochzeitstilaka (*varāhadīkṣātīlaka*) für die Braut von der Mutter aus feuchtem glückbringenden gelben und aus rotem Arsenik hergestellt wird (*haritālam ādram māṅgalyam ādāya manahśilāṃ ca*, ebd. 23). Einen Tilaka aus rotem Arsenik machte einst Rāma der Sitā (Rām. 2, 95 prak., 18ff.; 5, 40, 5; 65, 23). Ich möchte es nicht für unwahrscheinlich halten, daß wir uns unter dem roten *avadhvaṃsa* roten Arsenik, *manahśilā*, zu denken haben; vgl. auch RV. 2, 34, 13 *arunēbhir ndūjibhīḥ*; 10, 95, 6 *añjāyo 'rudāyo nā*.

²⁾ Grill hat seine Konjekturen *vī gadha* in der zweiten Auflage selbst zurückgenommen, so daß es sich erubrigt, darauf einzugehen.

sein sollte, bleibt völlig unerklärlich¹⁾ Ebensovienig kann ich Bloomfield's Vermutung glücklich finden, daß *rigada* 'chatterer' sei mit Bezug auf das Delirium des Kranken Ich halte das schon deswegen für unmöglich, weil weder *gad* noch *rigad* jemals 'plappern' bedeuten²⁾ Weber übersetzt *rigada* 'beulenloser', was wohl ein Druckfehler für 'keulenloser' (von *gadā*) ist Warum der Takman so genannt sein sollte, dürfte schwer zu sagen sein *Rigada* kann meines Erachtens nur *gada* 'Krankheit' enthalten Für ausgeschlossen halte ich aber, daß es 'frei von Krankheit' bedeuten und euphemistische Anrede an den Krankheitsdämon sein könnte, wie Bloomfield weiter vermutet *Vi* muß hier natürlich wieder dieselbe Bedeutung haben wie in *ryala* und *ryanga*; *rigada* ist also gerade umgekehrt 'mit Krankheiten auf allen Seiten' Wiederum bietet V 3 eine Parallele, wie dem *ryanga parusak pārusyāh*, dem *ryala aradhvamsā vūrunāh* entspricht, so ist dort dem *rigada rīśvadhāi rya* gegenübergestellt Daß man sich den Takman als von zahlreichen anderen Krankheiten begleitet dachte, zeigt V 11 wo er gebeten wird, nicht den Balāsa, den Husten und den Udyuga zu Genossen zu machen und V 12, wo er aufgefordert wird, mit seinem Bruder Balāsa seiner Schwester Husten und seinem Vetter Pāman fortzugehen Bloomfield hat auch schon darauf hingewiesen, daß das Kusthakraut, das gegen den Takman hilft, in AV 5, 4, 6, 6, 93, 3 gebeten wird den Kranken *agada* zu machen

Nicht anders als bei *ri gada* liegt die Sache bei *bhāri yāraya* Nach dem Padapāṭha sind das zwei Worte (*bhāri* | *yāraya*) Ist das richtig, so können sie nur bedeuten 'halt viel (oder vieles) fern', was völlig unverständlich ist³⁾ Bloomfield will *ryam* aus dem *ryreṇa* des vierten Pāda ergänzen 'hold off (thv missile) far' Ich halte die Ellipse hier für unmöglich und bezweifle daß *bhāri* die angegebene Bedeutung haben kann Das für die drei vorhergehenden Wörter gewonnene Ergebnis erhebt meines Erachtens Whitney's Vermutung daß *bhāriyāraya* gegen den Padapāṭha als ein Wort zu lesen und ein Kompositum aus *bhāri* und *ārayā* sei, zur Gewißheit⁴⁾ *Bhāri* am Anfang des Kompositums entspricht offenbar dem

¹⁾ Dazu kommt, daß es sehr zweifelhaft ist, ob es überhaupt je ein *gada* 'Sprache' gegeben hat Aryśṭasopadā in AV 12, 4, 16 hat schon Leumann, Fl Wörterb., p. 81, richtig als 'frei von Krankheit' erklärt *Gadaś* in Vibh. I, 43, 22 erklärt Nīlakantha durch *damakāśāne kṣureṇollāre vārdyamānāṁ aupaśāśvadeśāḥ*, höchstens könnte er 'Spruch' bedeuten In der Ramatap Up (Weber, p. 376) erscheint ein *gadā*, das 'Spruch' zu bedeuten scheint

²⁾ *Gadgāda* beweist selbstverständlich nichts für das nicht reduplizierte *gad*

³⁾ Ludwig 'halte (dich) weit ab', Griffith 'keep thyself far away from us' Daß diese Übersetzungen nicht richtig sein können, braucht nicht erst gesagt zu werden

⁴⁾ So schon Grillé, p. 156, aber in d. r. Übersetzung nur 'halt geflossen fern'

⁵⁾ Die Schreibung stimmt mit der alten Aussprache überein, siehe Wackernagel, Altind. Gr. I, § 271 und die dort angeführte Literatur Als ein Wort wollte übrigens

vi in den drei anderen Komposita. Schwieriger ist die Feststellung der Bedeutung von *ārayā*. Das Wort begegnet noch einmal AV 8, 6, 26 in einem Lied, das Schwangere schützen soll, das Amulett soll den Feinden anhängen

aprajāstvam mātṛavatsam dīd rōdam agham avayam

Das größere PW gibt als Bedeutung 'Nichtempfangen, Unfruchtbarkeit'¹⁾ Allein das paßt nicht, da ja die Unfruchtbarkeit schon durch *āprajāstvam* ausgedrückt ist. Im kleineren PW wird denn auch gerade umgekehrt 'Empfangnis' als Bedeutung angesetzt, augenscheinlich unter der Annahme, daß *agham* als Adjektiv mit *āvayam* zu verbinden sei²⁾ Dem widerspricht die Lesung der Zeile in Hir Grhyas 1, 19, 7, Āp Mantrap 1, 4, 11 *aprajastām pautramṛtyum pāpmānam uta vāgham*, Sāma mantrabr 1, 1, 14 *aprajasyam pautramṛtyam pāpmānam uta vā agham*. Die Fassung beweist, daß *agham* nicht zu *āvayam* gehört, *ārayā* muß vielmehr ein besonderes Übel sein. Nun wird in der medizinischen Literatur *avi* von den Geburtswehen gebraucht (Caraka, Śārīrasth 8, 82 *avi prādurbhāve*, 83 *avibhikḥ samkṛṣṭyamāna* 88 *anāgatāvi*, Suśruta 1, 279 *āvinām pranāśak*, 368 *aprāplāvi*.) 'Geburtswehen' wurde als Bedeutung für *avayā* in AV 8, 6, 26 vorzüglich passen, formell wurde sich *avi* zu *āvaya* verhalten wie etwa ved *pranī* zu klass *pranaya*. In unserer Stelle kann es sich natürlich nicht speziell um Geburtswehen handeln. *ārayā* mußte hier eine allgemeinere Bedeutung haben und diese liegt für das entsprechende *āvi* in der vedischen Literatur tatsächlich vor. Kāth 30, 9 *āvyaṃ iā etais te 'pājayaṃś tad apāvyaṇām apāvyaṭvam avyaṃ evastāv apajayati* Taitt S 2, 2, 6 3 *avyam vā eśa prāgrhñāti yō vim prāgrhñāti nāvyaṃ prāgrhñāti ya ubhayādat prāgrhñāti*, Taitt S 3 2, 9 4 *yād vai hōtādhrīryum abhyāhvayata āvyam asmin dadhati tād yan nā | apahanita purdṣya samātsarād grha āvevran*. Sāyana erklärt an der letzten Stelle *avyah* (sic) für eine bestimmte Krankheit (*rogavīśeṣaḥ*), *āvevran* durch *sarvarogādibhikḥ pudyeraṇ*. Seine Erklärung erweckt nicht gerade den Eindruck, daß sie auf wirklicher Kenntnis beruhe, wir werden kaum fehlgehen, wenn wir für *āvi* in diesen Stellen die allgemeine Bedeutung schon Weber *bhāṭiyaraya* fassen. Seine Übersetzung 'reichlich Abgewehrter halte ich aber für unmöglich.

¹⁾ So auch Weber, Henry, Whitney. Ludwig dem Griffith folgt, will *rodam aghamāvayam* lesen, 'Böses verkundendes Weib'. Sayana ergibt nichts. Er hat *aghaṭāvayam* gelesen und erklärt *aghaṇam papānām tatphalabhutanām duḥkṛhānām vāsakṛd vayanam*.

²⁾ Außerdem hat dazu wohl die angebliche Bedeutung von *āvayas* beigetragen, das in AV 7, 90 3 erscheint *yathā śēpo apāyātai śtrīṇu cāśad anāvayāḥ*. *Anāvayāḥ* übersetzt das größere PW mit 'nicht weichend, nicht ablassend', das kleinere mit 'keine Empfangnis zustande bringend', Henry mit 'inoffensive', Whitney mit 'impotent'. Sayana etymologisiert. Mir scheint, daß *āvayas* gar nichts mit *āvaya* zu tun hat, sondern Synonym von *retas* ist. Naigh 1, 12 wird *āvayāḥ* unter den *udaka nāmān* aufgeführt, in derselben Liste steht auch *retah*.

tung 'Weh Schmerz' ansetzen, wie es im PW geschieht¹⁾ Nehmen wir dieselbe Bedeutung für *ārayā* in unserer Stelle an, so ergibt sich, daß begrifflich *bhūriyavaya* dem *vigada* entspricht wie *vyāṅga* dem *vyāla*, eine gewiß nicht unbeabsichtigte Paralleleität des Ausdruckes Ich übersetze demnach die Zeile 'o Takman, der du mit Arsenik bestreut bist, von Krankheiten umgeben, mit Flecken bedeckt, viel Schmerzen bereitest'²⁾

Eine arische Anschauung über den Vertragsbruch.

Die indischen Rechtsbücher bestimmen, daß der Richter die Zeugen vor Abgabe ihrer Aussage zu vermahnen habe, bei der Wahrheit zu bleiben So schreibt Narada 1, 200 vor

ṃṃṃṃṃṃ dharmavacanāṃ satyamahātmyalīṛtanāṃ |
anṛtasyāpavadaṃ ca bhṛṣam utṛāsayed mām ||

Durch alte Dharmasprüche die die Erhabenheit der Wahrheit preisen und die Lüge tadeln, soll er sie (die Zeugen) in gewaltige Furcht versetzen *

Die gleiche Vorschrift gibt Brhaspati 7, 19 (Jolly)

satyaprasaṃśāvacanāṃ anṛtasyāpavādanāṃ |
sabhyāṃ sa bodhanīyas tu dharmasastrapratēdibhiḥ ||

Denselben Brauch bezeugen aber auch schon die älteren Werke, Yājñavalkya (2 73 *sāksināḥ śrāvayet*) Manu (8, 79 *sabhāntaḥ sāksināḥ prāptān pradātvaḥ 'nuyujyānta vidhinā tena santrayan*), Viṣṇu (8, 24 *sāksināḥ ca śrāvayet*) Baudhāyana (1, 19, 9 *sāksinam dātam*³⁾ *uddiṣṭam*

¹⁾ Vgl auch Geldner Ved Stud 1, 246 Anm 1

²⁾ *Āla* scheint auch ein Pflanzennamen zu sein Kauś 25 18 wird gegen Harnverhaltung und Verstopfung ein Infusum vorgeschrieben das unter anderem *āla* enthält Darla bemerkt dazu *ālam godhumaryadhik* (?) Keśava erklärt *āla* durch *yavagodhumavallī* AV 6 16 4 besteht aus den ziemlich rätselhaften Worten *alasālāḥ pūrvaḥ sildā jālāsy uttarā | nīlagolasālā* Sayana erklärt *alasālā* *śālā jālā* (=) und *nīlagolasālā* als die Namen von drei *sasyavallī* (*sasyama jārī*) Kauś 51, 15 schreibt die Verwendung der Strophe beim *ślabheṣya* (aber *Sāy annabhesajam*) vor wobei man drei Spitzen von *sildā jālā* (=) in der Mitte des Feldes eingrät, Keś nennt die drei *sasyavallī* Die vorausgehende Strophe schließt *apekṣā nīr āla* *Sāy* best *nīrāla* und sagt es sei die Krankheit dieses Namens Das Wort ist aber kaum von dem *āla* der Strophe 4 zu trennen vgl Bloomfield SBI XLII 405f Kauś 35 28 endlich wird für einen Liebeszauber ein Pfeil vorgeschrieben dessen Spitze ein Dorn ist, der mit Eulenfedern versehen ist und dessen Schaft *antāla* ist (*antālakāḥ dayā*) Bloomfield Kauś p XLVI und Caland Alt ind Zaub., p 119 sehen in *as tāla* wiederum einen Pflanzennamen aber Darla erklärt *antam kṛṣṇam ālam kāṇḍam* (MS *kāṇḍam*) *yasyāḥ sū* Wurde es nicht ganz gut zu dem übrigen passen wenn an den Schaft des Pfeiles der Stachel eines schwarzen Skorpions gesteckt wäre? Wie sich der Pflanzennamen zu den oben besprochenen Worten verhält vermag ich nicht zu sagen Giftig kann die Pflanze kaum gewesen sein, wie ich in Hinblick auf RV 6, 75 15 bemerken möchte da nach Kauś 25 18 der Kranke die *Ālabruhe* trinken muß

³⁾ So lesen die Grantha und Nāgari Handschriften Die Telugu Handschrift des Kommentars des Govindanāṃṇi und die Nāgari Abschrift einer Malayalam

yānāt pṛcehēd vāksanāh), und mir scheint, daß auch Āpastamba ihn im Sinne gehabt hat, wenn er 2, 29, 7 den Zeugen *ubhayatah samākhyāpyah* nennt, 'nach beiden Seiten hin zu belehren', d. h. über den Lohn für die Wahrheit und über die Strafe für die Lüge¹⁾ Die meisten Rechtsbücher enthalten denn auch mehr oder weniger umfangreiche Proben solcher Ermahnungsreden des Gerichtsherrn, so Baudh 1, 19, 10—12, Vas 16, 32—34, Viṣṇu 8, 25—37, Manu 8, 80—86, 89—101, Yājñ 2, 73—75, Nār 1, 201—228, Brh 7, 20f

In der zweiten Rede bei Manu stehen unter anderen die folgenden Verse (8, 97—100)

yāriato bāndhavān yasmin hanti sāksye 'nrtam vadan |
tāriatah samākhyayā tasmāi cṛnu saumyānupūrtasah || 97

pañca paśvanrte hanti daśa hanti gavānrte |
śatam aśīnrte hanti sahasram puruṣānrte || 98

hanti gātān ajātāms' ca hiraṇyārthe 'nrtam vadan |
sarvaṃ bhūmyanrte hanti mā sma bhūmyanrtam vadīh || 99

apsu bhūmivad ity ākuḥ strinām bhoge ca marthune |
abjesu caiva ratnesu sarvesu āsmamayesu ca || 100

'Vernimm nun, mein Lieber, in richtiger Aufzählung, wie viele Verwandte bei verschiedenen Arten der Zeugenaussage derjenige tötet, der die Unwahrheit spricht. Fünf tötet er bei einer Lüge um ein Kleinvieh, zehn tötet er bei einer Lüge um eine Kuh, hundert tötet er bei einer Lüge um ein Pferd, tausend bei einer Lüge um einen Sklaven²⁾ Die Geborenen und die Ungeborenen tötet er, wenn er um Gold eine Lüge spricht. Alles tötet er bei einer Lüge um Land. Sprich daher nicht eine Lüge um Land (Bei einer Lüge) um Wasser, um den geschlechtlichen Verkehr mit Frauen und um Juwelen, die im Wasser entstanden sind und allen, die aus Stein bestehen, ist es wie (bei der Lüge) um Land, so behauptet man.'

Handschrift haben *tv etam* das Govinda seiner Erklärung zugrunde legt und Buhler und Hultzsch angenommen haben. Ich bezweifle, daß das richtig ist. *Uddiś* ist hier offenbar wie andere Verben des Sagens mit doppeltem Akkusativ konstruiert. Ein Verständiger soll den Zeugen befragen, der über das, was ihm von den Gottern droht, belehrt ist. Auf Govinda ist nach dem, was Hultzsch, S VIII bemerkt, kein Gewicht zu legen.

¹⁾ Buhler übersetzt 'after having been exhorted to be fair to both sides', aber Haradatta erklärt offenbar richtig: *ubhayata ubhayor apī pakṣayoḥ | satyavacanena ca satyavacanena sāksino yad bhāvīphalam tat satyam bruhi | anrtam tyaktvā satyena svargam epyasi | anrtam ukteva mahāghoram narakam pratipatsyasa ityādinaḥ prakāreṇa samākhyāpya prāḍivakadibhiḥ pṛṣṭa itī śeṣah*. Die handschriftlich bezeugte Lesart *samākhyāpyah* scheint mir besser als das grammatisch falsche *samākhyāpya*, das Buhler aufgenommen hat.

²⁾ Buhler 'concerning men', mit der Note 'i.e. slaves'. Zur Bedeutung des Wortes vergleiche den Mantra bei Kṛṣṇ 133, 3 *mama gāvo mamaiva mamāyaś cavayaś ca mamaiva puruṣā bhavan* (erg. *vaje*), Suttanipata 769 *khetṭam vatthum hiraṇṇam ta gavassam dāsaporissam | thiyō bandhu pūhu lāme yo naro anugiyhātī*, usw.

es wie um ein Kleinvieh. Um Kleider, Gold, Getreide, den Veda ist es wie um eine Kuh. Um einen Wagen ist es wie um ein Pferd.¹⁾

Die Gautama-Dharmasūtras gelten als das älteste uns erhaltene Rechtsbuch, und man könnte daher denken, daß auch die Form, in der uns die Anschauungen über die Folgen der falschen Zeugenaussage hier vorliegen, die älteste sei. Ich halte das für ganz unwahrscheinlich. So gewiß im allgemeinen auf dem Gebiet des Dharma wie in anderen Wissenschaften die versifizierten Lehrbücher junger sind als die in Prosa abgefaßten, so gewiß scheint es mir zu sein, daß die Sūtra-Verfasser so und so oft alte Memorialverse in Prosa aufgelöst haben²⁾, und daß das auch hier der Fall gewesen ist, dafür spricht meines Erachtens nicht nur die metrische Form bei Baudhāyana und Vasiṣṭha, sondern auch der ganze Charakter dieser Äußerungen. Gautama war zu der Umwandlung der Verse in Prosa geradezu gezwungen, da er es sich bekanntlich zum Prinzip gemacht hat, überhaupt keine metrischen Regeln aufzunehmen. Dazu kommt, daß sich, wie wir später sehen werden, beweisen läßt, daß jene Sūtras nicht die originelle Schöpfung Gautamas, sondern einer älteren Quelle entlehnt sind.

Auch inhaltlich ist Gautamas Fassung gewiß nicht die ursprünglichere. Alle, auch die nachher aus den Epen und dem Pañcatantra anzuführenden Strophen, sprechen von der Lüge um eine Kuh, ein Pferd und einen Sklaven. Diese drei können wir also mit vollkommener Sicherheit der ältesten Fassung zuschreiben. Aber auch das Kleinvieh bildet offenbar ursprünglich den Anfang der Reihe, es fugt sich ungezwungen ein, während das Mädchen, das Vasiṣṭha dafür einsetzt, nicht recht in den Rahmen paßt, wenigstens nicht an erster Stelle. Als alt muß ferner auch die Lüge um Land gelten, wenn sie auch bei Vasiṣṭha, der nur einen Śloka zitiert, fehlt, sie bildet bei Gautama, Baudhāyana, Manu und Nārada deutlich den Gipfelpunkt und Abschluß der Reihe. Ganz unwahrscheinlich ist dagegen die Ursprünglichkeit der Lüge um Gold. Das Gold steht allerdings bei Manu und Nārada zwischen dem Sklaven und dem Land, aber in den älteren Werken außerhalb der Reihe, und zwar bei Gautama dahinter, bei Baudhāyana davor. Und auch bei Manu und Nārada paßt es eigentlich gar nicht in die Reihe hinein, da *jātām ajātāmś ca* doch ganz dasselbe ist wie *sattam* und somit die Steigerung, die sicherlich ursprünglich beabsichtigt ist, fehlt. Was bei Gautama und Manu hinter der Lüge um Land aufgeführt ist, wird schon durch die Art der Anführung als *späteres Zutat* charakterisiert³⁾. Und

¹⁾ Ich muß es mir versagen, das hier durch Beispiele im einzelnen zu belegen. In zahlreichen Fällen schwimmt der ursprünglich metrische Charakter von Sūtras noch deutlich durch, in anderen ergibt er sich aus dem Inhalt oder durch Vergleich mit der Spruchliteratur.

²⁾ Die genaue Übereinstimmung im Wortlaut zwischen Manu 100ab und Gaut 18, 19 läßt auf direkten Zusammenhang schließen, und da der Verfasser der Manusmṛti, wie M. 3, 16 zeigt, Gautama kannte, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß Manu 100ab gerade aus Gautama entnommen ist. Ein zweiter Fall, wo Manu in einem Zu-

wie man die Reihe am Schluß vervollständigt hat, so hat man sie auch am Anfang erweitert. Daß der aus der kürzeren Version des Nārada angeführte und nur hier überlieferte Vers sekundär ist, ist wohl selbstverständlich. Das Gleiche gilt aber auch von Baudh 11, 12a. Über den Inhalt von 12a ist schon gesprochen, Vers 11 kann ursprünglich gar nicht mit Vers 12 verbunden gewesen sein, weil die beiden Verse inhaltlich gar nicht zu vereinigen sind. In Vers 11 wird ja allgemein die Tötung von drei Vätern, drei Großvätern und sieben Geborenen und Ungeborenen als Folge des falschen Zeugnisses ohne jede Rücksicht auf die Art der Aussage, hingestellt. Was die Zahlen der Getöteten betrifft, so steht Gautama mit seinem '10 100 1000, 10000, 100000 oder *sarvam*' allen anderen Quellen¹⁾ gegenüber, die anstatt dessen '5, 10, 100 1000, *sarvam*' nennen. In Indien hat immer die Sucht bestanden, Zahlen ins Ungemessene zu steigern. Wir werden daher schon prinzipiell die niedrigeren Zahlen als die älteren ansehen müssen und das Schwanken Gautamas zwischen 100000 und *sarvam* beweist, daß ihm die Fassung mit dem *sarvam* bekannt war. Aus der Vergleichung der Dharmasastras ergibt sich also als die wahrscheinlich älteste Form des Memorialverses

*leudrapasvanṛte pañca dasa hanṛ gaṇṛte*²⁾ |
śalam aśṛṇṛte hanṛ sahasram puruṣṇṛte |
sarvam bhūmyanṛte hanṛ

Der letzte Pada muß da die Quellen hier auseinandergehen, zunächst zweifelhaft bleiben. Das Resultat ist nicht überraschend. Die auf Grund innerer Indizien erschlossene Form ist abgesehen von einer inhaltlich belanglosen und unsicheren Variante, genau diejenige, die der Vers bei Bau dhayana zeigt, also in der ältesten Quelle, die ihn überhaupt in metrischer Form bietet.

Dieser Memorialvers hat sein Gegenstück auch im Rāmāyana. Hier steht 4 34 3

śalam aśṛṇṛte hanṛ sahasram tu gaṇṛte |
atmanam svayanam hanṛ puruṣaḥ puruṣanṛte ||

'Hundert tötet er bei einer Lüge um ein Pferd, tausend aber bei einer Lüge um eine Kuh, sich selbst und die Angehörigen tötet der Mensch bei einer Lüge um einen Menschen.'

Es wird wohl niemand bezweifeln, daß Vālmiki als er die Strophe dichtete, den alten Memorialvers im Sinne hatte. Er beabsichtigte allerdings zu einem volkstümlichen Spruche mit Gautama übereinstimmt ist die Regel über die eßbaren Tiere vgl. ZDMG LXI 642.

¹⁾ Nur das Rāmāyana, das aber nicht direkte Quelle ist, nennt noch andere Zahlen, siehe nachher.

²⁾ Diese Lesung möchte ich mit Rücksicht auf Gautama für die älteste halten, zumal sie wie wir sehen werden tatsächlich belegt ist. Selbstverständlich ist es bei solchen Versen in vielen Fällen unmöglich, den ältesten Wortlaut bis in alle Einzelheiten hinein festzustellen.

dings kein wörtliches Zitat, und so erklärt es sich, daß er ihn unvollständig wiedergibt und andere Zahlen nennt. Der Unvollständigkeit hat der spätere Bengali Bearbeiter abzuheffen versucht, er fugt (hinter 34, 14) noch die Zeilen hinzu

hanti jātān ajātāmś ca bhūmyarthe tv anrtam radan |

bhūmyanrtena tulyam ca puruṣānrtam ucyate |

kulam āsaptamam hanti naro bhūmyanrtam radan ||

Das Merkwürdige ist nun, daß die Strophe bei Vālmīki eine ganz andere Bedeutung hat. Sie ist dem Lakṣmana in den Mund gelegt, der dem Sugrīva Vorwürfe macht, daß er sein Versprechen nicht gehalten habe, zum Lohn für die ihm von Rāma gewährte Hilfe die Sitā zu suchen. In welchem Sinne die Strophe zu verstehen ist, geht deutlich aus den unmittelbar vorhergehenden Worten hervor

yas tu rājā sthito 'dharme mitrānām upakārinām |

mithyā pratijñām kurute ko nṛṣaṃsalaras talah ||

‘Gibt es wohl einen gemeineren Menschen als den König, der, in Unrecht verharrend, Freunden, die ihm Dienste leisten, sein Versprechen nicht wahr macht?’

Valmīki bezog also den Memorialvers nicht auf den falschen Zeugen, sondern auf den König, der sein Versprechen in bezug auf Schenkungen an seine Diener nicht hält, und wir haben die Frage zu entscheiden, ob seine Auffassung oder die der Dharmasāstras die ursprünglichere ist. Es scheint mir zweifellos zu sein, daß sie zugunsten Vālmīkis entschieden werden muß. Es laßt sich zunächst schwer ein Grund erdenken, warum aus der unerschöpflichen Fülle von Dingen, auf die sich die Aussage von Zeugen vor Gericht beziehen kann, gerade Kleinvieh, Kuh, Pferd, Sklave und Land ausgewählt sein sollten. Gerade die späteren Zusätze mit ihren zum Teil ganz anders gearteten Gegenständen wie dem *maithuna*, *samyoga* zeigen, wie wenig jene Liste genügt. Andererseits ist aber die Liste ein vollständiges Verzeichnis der Dinge, mit denen ein indischer König die ihm geleisteten Dienste zu bezahlen pflegt, und insbesondere gilt die Schenkung von Land genau wie in der Liste als die höchste der Gaben.

Dazu kommt ein Zweites. Schon Hopkins hat in einer Note in seiner und Burnells Übersetzung des *Manu* bemerkt (zu 8, 98), daß es seltsam sei, daß das heilige Tier, die Kuh, hier an Rang unter dem Pferd und, wie wir hinzufügen können, unter dem Sklaven und Land zu stehen scheint. Ein falsches Zeugnis in bezug auf einen geheiligten Gegenstand dürfte doch sicherlich eine schwerere Sünde sein als ein anderes. Man wird die Berechtigung dieser Bemerkung anerkennen müssen. Allein die Sache ändert sich vollständig, wenn der Memorialvers ursprünglich auf einen Vertragsbruchenden König ging. So hoch auch der ideale Wert der Kuh in den Augen eines Hindu gewesen sein mag, ihr tatsächlicher Wert stand sicherlich

stets hinter dem eines Pferdes oder eines Sklaven zurück, von Land ganz zu schweigen. Es ist daher ganz natürlich, daß der König, wenn er seiner Verpflichtung in bezug auf eine Kuh nicht nachkommt, eine kleinere Sünde begeht als in den später genannten Fällen. Vielleicht hat man übrigens später in Indien ähnliche Bedenken gehabt wie Hopkins, und die Vertauschung von Kuh und Pferd, wie sie im Rāmāyana und in dem nachher angeführten Spruch des Pañcatantra vorliegt, ist nicht zufällig. Daß in diesem Punkt aber die Dharmaśāstras das Ältere bewahrt haben, wird, wie wir sehen werden, auch durch das Mbh bestätigt.

Wir gelangen so zu dem Schluß, daß in den Dharmaśāstras ein Spruch, der ursprünglich der Rājaniti angehört, auf den falschen Zeugen umgedeutet ist¹⁾. Es läßt sich weiter aber auch nachweisen, daß in der Vorlage, auf die Gautamas Sūtras zurückgehen, der Spruch noch seine ursprüngliche Bedeutung hatte. Bei Gautama folgen auf das Sūtra *sarvam ta bhūmau* unmittelbar die Worte *harane naraḥ*. Ihr Auftreten in diesem Zusammenhang ist sehr seltsam. 'Land wegnehmen', d. h. die einem Tempel oder einem Brahmanen oder sonst einer Privatperson verliehenen Güter wieder einziehen, kann überhaupt nur der König. Ich brauche nur auf die bekannten Verwünschungssprüche in den Inschriften zu verweisen, in denen dem König, der Land konfisziert, die Höllestrafen angedroht werden, alle drei Ausdrücke des Sūtra *bhūmī*, *hr* und *naraḥ* lehren hier wieder

sastim varasahasrāṇi svarge modatī bhūmidaḥ |
ācchella cānumantā ca tany eva naraḥ vaset ||
svadattam paradattām va yo hareta rasundharām |
sastim varasahasrāṇi naraḥ pacyate dhruvam²⁾ ||

Die Worte *harane naraḥ* bei Gautama können sich also nur auf den König beziehen. Wie sollte nun aber der Gedanke hier plötzlich von dem Zeugen auf den König abirren? Die ganze Schwierigkeit verschwindet, wenn sich die vorausgehenden Regeln ursprünglich gar nicht auf den Zeugen sondern auf den König beziehen. Der Übergang von dem König, der das versprochene Land nicht gibt zu dem König, der das einmal geschenkte Land wieder wegnimmt, ist leicht genug. Wir können, glaube ich, sogar noch einen Schritt weiter gehen. Ist es richtig, daß Gautama den alten Memorialvers gekannt und in Sūtras aufgelöst hat, so können wir jetzt wohl behaupten, daß der letzte Pāda dieses Verses in der ältesten

¹⁾ Vielleicht hat sich eine Andeutung des ursprünglichen Sachverhaltes noch darin erhalten, daß Manu § 89 der undankbare Betrüger eines Freundes mit dem falschen Zeugen auf eine Stufe gestellt wird.

brahmaghno ye smṛtā loka ye ca śrīdalaghātinaḥ |
mitradruhaḥ kṛtaghnaśya te te syur bruvato mṛeṣ ||

²⁾ In dieser Fassung z. B. Ep. Ind. IV, 197. Für ähnliche Fluch- und Segenssprüche vgl. die Sammlungen bei Pargiter, Hultzsch und Jolly. JRAS 1912 S. 243ff., 476. 1913 S. 674ff.

Gestalt, wie er Gautama vorlag, anstatt der Worte *sāksi sāksyam mrsā iadan* (Baudh.) oder *mā sma bhūmyanrtam iadih* (Manu Nar.) eine Wendung wie *harane naralah smritah* enthielt. Daß man diese Worte später beseitigte, weil sie auf den Zeugen bezogen absolut keinen Sinn hatten, ist begreiflich, inhaltlos genug ist es, was bei Manu an ihre Stelle gesetzt ist.

Die Geschichte unseres Memorialverses ist damit noch nicht zu Ende. Udyogaparvan, Kap. 35, erzählt Vidura dem Dhrtarāstra ein *itihāsa purātana*, den Samvāda des Daitya Virocana mit dem Brahmanen Sudhanvan. Bei dem Svayamvara der Kesiṇī waren die beiden über die Frage in Streit geraten, wem der Vorrang gebühre. Sie wetten um ihr Leben und tragen auf Sudhanvans Vorschlag Prahrāda, dem Vater des Virocana die Entscheidung an. Prahrāda, im Innern von der Überlegenheit des Brahmanen überzeugt, macht Ausfluchte, er könne die Frage nicht beantworten, da sein einziger Sohn eine der streitenden Parteien sei. Als Sudhanvan trotzdem auf eine Entscheidung drängt, sagt Prahrāda

atha yo nava prabruyat satyam vā yadi vānrtam |
etat sudhanvan prcchāmi durvaktā sma kim vaset || 30

‘Wenn einer nun aber weder die Wahrheit noch die Unwahrheit sagt, danach frage ich dich, Sudhanvan, wie bringt der die Nacht zu der schlecht antwortet?’

Sudhanvan antwortet

yām rātrim adhivinnā stri yām caivāksaparājitāh |
yam ca bhārūhitaplango durivaktā sma tām vaset || 31
nagare pratiruddhah san bahirdvāre bubhūksitah |
amitrān bhuyasah¹⁾ paśyed yāh sāksyam anrtam vadet || 32

‘Eine Nacht wie sie eine Frau hinbringt, die von einer Nebenbuhlerin verdrängt ist, oder einer, der im Würfelspiel verloren hat, oder einer, dem der Leib vom Lastentragen schmerzt, eine solche Nacht bringt der, der schlecht antwortet. In der Stadt eingeschlossen soll hungernd vor den Toren mächtigere Feinde sehen, wer eine unwahre Zeugenaussage macht. Daran schließen sich die beiden Strophen Manu 98 und 99²⁾. Prahrāda fällt darauf das Urteil zugunsten des Sudhanvan, der über seine Gerechtigkeit erfreut, ihm das Leben des Sohnes schenkt. Vidura zieht aus der Geschichte den Schluß

tasmād rajendra bhūmyarthe nānrtam vaktum arhasi |
mā gamah sasulāmātyo nāsam putrartham abruvan || 39

‘Daher darfst du, großer König, nicht um Land willen die Unwahrheit sprechen, gehe nicht rütsamt deinen Söhnen und Dienern zugrunde, indem du um deines Sohnes willen nichts sagst.’

Es kann niemandem entgehen, daß die Verse 32–34 hier garnicht am Platz sind. Was sollen hier Äußerungen über den Meierd des Zeugen? Prahrāda tritt in der Geschichte doch nicht als Zeuge auf, sondern als

¹⁾ N^c *bhuyasah*

²⁾ Lesart *vadet* für *vadih*

Richter Und ebensowenig ist Dhrtarāstra, der sich an dem Betragen Prahrāda ein Beispiel nehmen soll, ein Zeuge, auch er ist der König, der über die Ansprüche der Pāndavas auf ihr Gebiet zu entscheiden hat. Aber auch davon abgesehen bilden jene Verse gar keine richtige Antwort auf die in Vers 30 gestellte Frage. Prahrāda fragt, wie es dem ergehe, der weder die Wahrheit noch die Unwahrheit sagt, also entweder unbestimmt und zweideutig oder gar nicht antwortet, in Vers 32—34 werden ihm aber die Folgen einer Lüge auseinandergesetzt. Das alles läßt darauf schließen, daß der Text hier nicht in Ordnung ist. Tatsächlich wird auch der uns angehende Teil der Geschichte in der südindischen Rezension ganz anders dargestellt¹⁾. Als Prahrāda nicht weiß, wie er aus dem Dilemma herauskommen soll, sieht er einen Hamsa, den weisen, allwissenden Dhrtarastra²⁾. An ihn wendet er sich zunächst mit der Frage, ob er in diesem Fall ein Urteil abgeben müsse. Der Hamsa bejaht es. Darauf legt Prahrāda ihm die Frage vor:

*atha yo nava vībrūyaṇ na satyam nānṛtam vadet³⁾ |
hamsa tattvam ca prechāmi kiyad enaḥ karoti sah || 35*

Der Hamsa antwortet:

*preto dharmam na vībruyad golarnāsthilam caran |
dharmaḍ bhṛasyaṭ rājams tu nāsya loko 'sti na prajāḥ || 36
dharma etan samruyaṭ yathā nadyas tu kulajan |
ye dharmam anupaśyantas tuṣṇim dhyāyanta āsate || 37
drestho rāham tu hareṭ tatra bhareṭ pādaṣ ca kartarā |
padaṣ tesu sabhāsatou yatra nindyo na nindyate || 38
anenā bhavati drestho mucyante pi sabhasadaḥ |
kartaram eno gaccheṭ ca⁴⁾ nindyo yatra hi nindyate || 39*

Wenn einer auf Befragen nicht das was Rechtens ist, spricht, indem er sich schwankend wie ein Kuhohr benimmt, der kommt um (den Lohn des) Rechtes, o König, für ihn gibt es keine Welt, keine Nachkommen. Das Recht zerbricht wie Flüsse die am Ufer wachsenden (Bäume), diejenigen, welche obwohl sie das Recht erkennen schweigend in Nachdenken dasitzen. Der König trägt die Hälfte (der Schuld), ein Viertel fällt dem Täter zu, ein Viertel den Mitghedern des Gerichtshofes, wenn der Schuldige nicht für schuldig erklärt wird. Frei von Schuld ist der König, auch die Mitgheder des Gerichtshofes sind befreit, und die Schuld fällt dem Täter zu, wenn der Schuldige für schuldig erklärt wird.

¹⁾ Der Text der Kumbakonam Ausgabe ist durch zahllose schlechte Lesarten entstellt. Ich habe zur Vergleichung eine Handschrift in Grantha und eine in Telugu herangezogen, kann aber hier nur die wichtigsten Verbesserungen geben.

²⁾ Es ist mit den Handschriften *dīrtarāstraṇ mahapṛāḥ* am zu lesen.

³⁾ So die Handschriften (T *vānṛtam*) Ausgabe *prabrūyāt satyam tā yadā vīnṛtam* nach N.

⁴⁾ So die Handschriften. Ausgabe *gaccheṭ tā*.

Dann wendet sich Prahrāda mit einer neuen Frage an den Hamsa
mohād vā carva kāmād vā mithyāiādam yadī bruvaṇ |
dhrtarāstra tattvaṃ prcchāmi durvaktā tu kām¹⁾ vaset || 40

‘Wenn einer aus Verblendung oder Begier eine Unwahrheit spricht,
 — Dhrtarāstra, ich frage nach der Wahrheit — wie bringt der die Nacht
 hin, der schlecht entscheidet?’

Von der Antwort des Hamsa ist die erste Strophe (41) mit N 31 iden-
 tisch²⁾ Die folgende lautet hier aber mit anderem Schluß

naḡare pratrūddhah saṇ bahirdvāre bubhukṣitah |
amitrāṇ bhuyasaḡ paśyaṇ durvaktā tu tām vaset || 42

Es folgt noch

yām ca rātrīm abhūdrugdho yām ca putre priye mṛte³⁾ |
sarasiṇa ca hīno yo durvaktā tu tām vaset || 43

‘Und eine Nacht, wie sie ein Betrogener hinbringt, oder einer, dem
 sein lieber Sohn gestorben ist, oder einer, der um seine ganze Habe ge-
 kommen ist, eine solche Nacht bringt der hin, der schlecht entscheidet’
 Daran schließen sich dann die beiden Strophen Manu 98 und 99⁴⁾

Diese Darstellung ist im Gegensatz zu der von N durchaus luckenlos
 und folgerichtig, so daß ich nicht daran zweifle, daß uns in S der ursprung-
 liche Text vorliegt, während N einen verstummelten und wahrscheinlich
 unter dem Einfluß der Dharmasāstras veränderten Text bietet⁵⁾ Jeden-
 falls ergibt sich aus S, daß sich die Verse über die Tötung der fünf usw.
 hier weder auf den falschen Zeugen beziehen noch auf den König, der den
 versprochenen Lohn nicht zahlt, sondern auf den König, der in einem
 Rechtsstreit um ein Kleinvieh, eine Kuh, ein Pferd, einen Sklaven, Gold
 oder Land wesentlich ein falsches Urteil fällt. In genau demselben Sinne
 erscheint der erste jener Verse im Paścātānta im Textus simplicior und
 in Purnabhadras Version. Die Umstände, die zur Erwähnung des Verses
 Anlaß geben, sind ähnlich wie in dem Itihāsa. Ein Hase und ein Haselhuhn
 streiten um den Besitz einer Höhle und rufen die Entscheidung eines Katers
 an. Dieser belehrt sie über die Eigenschaften eines Richters zunächst in
 einer Strophe, die eine gewisse Ähnlichkeit mit Mbh. S. 5, 35, 40 hat⁶⁾

manād vā yadī vā lobhāt krodhād va yadī vā bhayāt |
yo nyāyam anyathā brūte sa yātī narakam narak ||

‘Der Mann, der aus Hochmut oder Habsucht oder Zorn oder Furcht
 ein falsches Urteil fällt, fährt zur Hölle.’ Daran schließt sich der Vers

¹⁾ Ausgabe *kām*

²⁾ Abweichend nur *tu* für *ama*

³⁾ So ist mit den Handschriften anstatt des sinnlosen *putre priye mṛte* der Aus-
 gabe zu lesen

⁴⁾ Abweichend G (nicht T) *kanyāmrte* für *paścāmrte*

⁵⁾ Bei dem Ausfall der Verse S 35d—40c in N scheint die Vermischung der
 gleich auslautenden Padas 35c (*hamsa tattvaṃ ca prcchāmi*) und 40c (*dhrtarāstra*
tattvaṃ prcchāmi) eine Rolle gespielt zu haben

⁶⁾ Buhler 3, 107, Kosgarten 3, 108, Purnabh. 3, 97

pañca paśtanrte hanti¹⁾ daśa hanti garūrte |
śatam kanyānrte hanti sahasram puruṣānrte ||

R Narasimhachar hat ferner, JRAS 1913, S 388, darauf hingewiesen, daß in einer Schenkungsurkunde des Ganga Königs Mādhavarman (um 400 n Chr) neben den üblichen Segens- und Verwünschungssprüchen die Verse stehen

śudrapaśtanrte pañca daśa hanti garūrte |
śatam aśvānrte hanti sahasram puruṣānrte ||
hanti jātān ajātāmś ca suraṇaśyānrte prabhoh²⁾ |
sarivam bhūmyanrte hanti mā sma bhūmyanrtam vadet ||

Trotz der unverkennbaren Anlehnung an Manus Text können sich diese Verse nicht wie bei jenem auf den falschen Zeugen beziehen, der an dieser Stelle nichts zu suchen hat. Sie können nur, wie alle solche Verwünschungssprüche in den Inschriften, auf den König gehen, und man kann höchstens schwanken, ob sie dem König gelten, der seine Versprechungen nicht erfüllt oder dem der ein falsches Urteil abgibt. Ich möchte das letztere für das Wahrscheinlichere halten.

Die Bedeutung die der Memorialvers im Mbh, in der Inschrift und im Pañc hat steht wie man sieht der ursprünglichen noch sehr nahe, viel näher jedenfalls als die Bedeutung die die Dharmasāstras damit verbinden. Der Spruch gehört hier noch immer der Rājaniti an, von dem König der selbst seine Diener um den versprochenen Lohn betrügt, zu dem König der über ähnliche Ansprüche an dritte Personen falsch entscheidet. Ist nur ein kleiner Schritt. Die ursprüngliche Bedeutung selbst aber kann hier nicht vorliegen. In Gautamas Vorlage der ältesten erschließbaren Quelle wurde sonst das *bhūmyanrtam* mit dem *harana* identisch sein, was wegen der verschiedenen darauf gesetzten Strafen nicht der Fall sein kann. Außerdem spricht wie wir sehen werden ein außerindisches Zeugnis gegen die Ursprünglichkeit dieser Auffassung. Wir müssen also annehmen, daß man den alten Spruch über den worthruchigen König später einerseits auf den ungerecht urteilenden König andererseits auf den falschen Zeugen umgedeutet hat.

Merkwürdig ist es nun, daß sich diese Umdeutung von Sprüchen der Rājaniti auf den falschen Zeugen immer wiederholt. Die ersten sieben Gāthas des Mahāpaduma Jātaka (472) enthalten die Rede der Höflinge des Königs Brahmadatta die ihren Herrn warnen übereilt und grausam gegen seinen falschlich angeklagten Sohn zu verfahren. Nur die letzte dieser Gāthas nimmt auf den besonderen Fall Bezug, die übrigen sind allgemeine Sprüche über die Pflichten eines Königs bei der Justizverwaltung. Sie

¹⁾ Böhler *ekam aśvānrte hanti*. Hier sind also Kuh und Pferd vertauscht, vgl S 443f.

²⁾ Lac: *prabho*.

sind durchaus nicht etwa buddhistisch, vier von ihnen lassen sich vielmehr in mehr oder weniger ähnlicher Form auch bei Manu nachweisen¹⁾

G 5 und 6 lauten

*n'ekantamudunā sakkā ekantatikkhina vā |
attam mahante thāpetum tasmā ubhayam ācare ||
paribhūto mudu hoti atikkho ca ieravā |
etañ ca ubhayam ñatvā anumayham samācare ||*

Weder ein ausschließlich Milder noch ein ausschließlich Strenger kann sich in einer hohen Stellung behaupten, daher übe man beides. Der Milde wird unterdrückt, und der allzu Strenge macht sich Feinde, dies beides aber einsehend, halte man sich in der Mitte.

Damit vergleicht sich Manu 7, 140

*tikṣṇaś caiva mṛduś ca syāt kāryam vikṣya mahipatiḥ |
tikṣṇaś caiva mṛduś caiva rājā bhavati sammataḥ ||*

Der König muß nach Prüfung des Falles sowohl streng als auch milde sein, ein König, der sowohl streng als auch milde ist, steht in Ansehen.

Diese Gedanken über den Nutzen, den die Paarung von Strenge und Milde bringt, kehren auch im Mbh oft wieder, und die Verse des Epos stehen den Gāthās zum Teil näher als die Strophe Manus. So findet sich der letzte Pada von G 5 wörtlich in 12, 56, 21

*mṛdur hi rājā satatam langhyo bhavati saviśāḥ |
tikṣṇāc codvijate lokas tasmād ubhayam ācarat²⁾ ||*

und 12, 102, 33

*dvesyo bhavati bhūtānām ugro rājā Yudhisthira |
mṛdum apy āramanyante tasmād ubhayam ācaret ||*

Beide Verse gehören Abschnitten an, die Bhīṣma dem Yudhisthira als eigene Weisheit vortragt. Mbh 12, 56, 39, ein Śloka, der nach N^b aus dem Lehrbuch des Brhaspati stammt³⁾, enthält das Verbum *paribhū* in demselben Zusammenhang wie G 6

*ksamamānam nrpaṁ nityam nicaḥ paribhaved janah |
hastiyantā gayasyeva śira erāruṛṣat⁴⁾ ||*

Bhīṣma zieht daraus den Schluß, V 40

*tasmūn nairā mṛdur nityam tikṣṇo nairā bhaven nrpaḥ |
vāsantārka iva śrīmān na śīto na ca gharmadah ||*

Ausführlich wird die Frage über den Nutzen von *ksamā* und *tejas* in dem als *tikhāsa purātana* bezeichneten Samvāda zwischen Prahrāda und

¹⁾ G 1 und ihr Gegenstück, G 4, habe ich bisher in der brahmanischen Literatur nicht gefunden. Dem Sinne nach entspricht Mbh 12, 70, 7 *nāparikṣya nayed dandam*.

²⁾ So N^c, N^b *āśraya*, Kumb *ācaret*.

³⁾ Vers 38 *bārhaspatye ca śiṣtre ca śloko nigaditah purā |
asminn arthe mahārāja tan me nigaditah śṛnu ||*

Mit Var auch Kumb 55, 39. In N^c fehlt der Vers.

Bali Vairocana abgehandelt (Vbh 3 28) Von den Strophen seien hier angeführt

- V 7 *yo nityam ksamate tata bahun dosan sa vindaṭi |*
bhṛtyaḥ paribhāṇanti enam udasinas tatharayaḥ ||
- 14 (von dem Wilden)
athasya daran icchanti paribhūya ksamavataḥ |
- 19 (von dem Strengen)
samtapadiesamohamś ca śatrumś ca labhate naraḥ |
- 23f *tasman nityaṭarjet tejo na ca nityam mrdur bhavet |*
kale kale tu sampraple mrdus tilsno pi va bhavet ||
kale mrdur yo bhavati kale bhavati darunaḥ |
sa vai sukham avapnoti loke muṣminn ihaiva ca ||
- 36 *mrdur bhavaty araj atas tilsnad udrigate janah |*
kale praple drayam caṇṇad yo veda sa mahipatiḥ ||

Aber auch in anderen *itihasa purutana* kehren ähnliche Verse wieder, so in dem Samvada zwischen Bharadvaja und König Śatrumjaya Vbh 1^o 140 65

mrdur ity arayananti tilsna ity udriganti ca |
tilsnakale bhavet tilsno mrdulale mrdur bhavet ||

und in dem Samvada zwischen Brhaspati und Indra Vbh 1^o 103 34

mrdum apy aramanyante tilsnad udrigate janah |
ma tilsno ma mrdur bhīṣ tram tilsno bhava mrdur bhava ||

In Sutras aufgelöst erscheint der alte Memoralsvers in Prak 1 des Kauṭilyasastra¹⁾ *tilsnadando hi bhutanam udriganyāḥ | mrdudandah paribhuyate | yatharhadandah pūṇyāḥ* was im Kamandakīyasastra 2 37 wieder versifiziert ist

udrigayati tilsnena mrduna paribhuyate |
dandena nrpatis tasmad yuktadandah praśasyate²⁾ ||

Viel genauer als alle angeführten Verse stimmt aber mit G 6 eine Strophe überein deren Herkunft leider nicht feststeht Sie findet sich in der Subhasitavali in der Nityapaddhati 2692 unter Strophen die die Unterschrift *ele śrī Vyasa muneh* tragen³⁾ und in der Śarṅgadharapaddhati 1397 in der Rajaniti deren Strophen nach der Unterschrift Rajanitis Smṛtis Bharata und Ramayana entnommen sind Sie lautet

mrdoh paribhāto nityam tairam tilsnasya nityaśah |
utorjyauṇṇad drayam tasman madhyam vṛtlim samaśrayet ||

¹⁾ Auch andere Sutras dieses Abschnittes lassen sich auf alte Memoralsverse zurückführen

²⁾ Wiederholt in teilweise anderem Text in der zweiten Hälfte (*tas nad yatī arhato da dam nayet pakṣam anāśritah*) n 6 15

³⁾ Hier 2791 Es ist aber natürlich zweifelhaft ob nach der Abschrift Vallabhadēvas diese Unterschrift noch für 2692 gilt

Die Übereinstimmungen zwischen dieser Strophe und der Pali Gāthā gehen so ins Einzelne¹⁾, daß mir die Annahme eines direkten Zusammenhanges unabwieslich erscheint, und ich glaube, daß wir mit ziemlicher Sicherheit der Pali Gāthā die Priorität zuschreiben können. Jedenfalls aber können wir G 5 und 6 als Verse der Rājanīti in der Volkssprache bezeichnen. Das Gleiche gilt für G 3

adandīyam dandīyati dandīyañ ca adandīyam |
andho va vīsamam maggam na jānāti samāsam ||

‘Wer den nicht zu Bestrafenden bestraft und den zu Bestrafenden nicht bestraft, der kennt nicht Recht und Unrecht wie ein Blinder (nicht) einen unebenen Weg (findet)’

Bei Manu 8, 128 lautet die Strophe

adandīyān dandīyañ rājā dandīyāms cavāpy adandīyañ |
ayaso mahad āpnoti narakam caiva gacchati ||

‘Der König, der die nicht zu Bestrafenden bestraft und die zu Bestrafenden nicht bestraft, erlangt große Schande und fährt zur Hölle²⁾’

Eine Rājanīti Strophe ist jedenfalls auch G 2

yo ca appatikkhītvā dandam lubhati lhattiyo |
sakantakam so gilati jaccandho va samakkhīlam ||

Wir können das nur übersetzen ‘Und der König, der, ohne (den Sachverhalt) ordentlich geprüft zu haben, eine Strafe verhängt, gleicht einem Blindgeborenen, der (Fische) mitsamt den Graten und mitsamt den (darauf sitzenden) Fliegen verschlingt’. Schon das Fehlen des eigentlichen Objektes im Hauptsatz macht es aber meines Erachtens völlig klar, daß hier ein Fehler bei der Übertragung des Ardhamāgadhī Originals in das Pali gemacht ist³⁾ und daß der letzte Pāda ursprünglich etwa lautete *jādyandhe va macchīyam*. *Macchīya* = sk *matsyaka* verwechselte der Übersetzer mit dem viel häufigeren *macchīyā* = sk *malinā*, p *malakkhīlā* und machte dann den Text danach zurecht. Daß der ursprüngliche Sinn ist ‘Der verschlingt wie ein von Geburt an Blinder Fisch mitsamt den Graten’, wird durch die entsprechende Strophe bei Manu 8, 95 bestätigt

andho matsyan vīśnāti sa narakāntakāśhaka |
yo bhūate rīṭhavakalyānam apratyakṣam sabhām gatah ||

¹⁾ Man vergleiche auch noch den Wechsel zwischen *āsraja* und *ācara* in Vbh 12, 56, 21

²⁾ Dem Sinne nach ähnlich, aber dem Wortlaut nach fernerstehend ist Viṣṇu 5, 195

daḍḍyam pramocayan dandīyād dīḡḡanam dandam āvāhet |
niguktas cāpī adandījānām dandakārt narādhamah ||

Vgl. auch Yaṣṣ 2, 243

³⁾ Das Bild von dem Mann, der Reis mitsamt den Hülzen und Halmen und Fische mitsamt den Schuppen und Gräten (*matsyān sakakajin sakantakān*) ißt, gebraucht auch Patañjali, Mahābhī (Kielhorn) II, 144 172, 245. Vom Verschlucken von Fliegen ist aber sonst meines Wissens nicht die Rede.

Die Zusammengehörigkeit der beiden Strophen ist jedenfalls unbestreitbar, bei Manu aber bezieht sich die Strophe nicht auf den König, sondern auf den Zeugen, der vor Gericht seine Aussage macht, sie gehört wiederum der oben erwähnten Ermahnungsrede des Richters an die Zeugen an. Buhler übersetzt daher 'Der Mann, der in einem Gerichtshof einen unwahren Bericht von einem Sachverhalt gibt (oder eine Tatsache behauptet), von der er kein Augenzeuge gewesen ist, der gleicht einem Blinden, der Fische mitsamt den Graten verschluckt'. So läßt sich der Text allenfalls verstehen, wenn auch nicht zu leugnen ist, daß den Worten der zweiten Verszeile und besonders dem *arthavāṣṭyāyā* ein Sinn untergelegt wird, der zum mindesten ungewöhnlich ist. Nun lautet die Strophe in der *Mātrkā* der *Narada-smṛiti* 3 14

andho matsyān vāśnāti nirapeksah śalantakūṇ |
parokṣam arthavāṣṭyāyā bhāṣate yathā śabhām gataḥ ||

Der Zusammenhang läßt keinen Zweifel darüber, daß der *śabhām gataḥ* der Richter ist, der *śabhya*, wie er in Vers 3, 4, 11, 15, 17 oder *śabhāśad*, wie er in Vers 5, 7, 8, 9, 12 13 genannt wird, und ebensowenig kann es zweifelhaft sein, daß der Sinn der Strophe ist 'Wer als Richter aus mangelhafter Kenntnis des Sachverhaltes ein unklares Urteil abgibt, der gleicht einem Blinden, der unbekümmert Fische mitsamt den Graten isst'. So kommt auch der Vergleich zu seinem Recht, der Richter, der sich die Sache nicht ordentlich ansieht handelt wie ein Blinder oder, wie der Kommentator *Asaḥāya* durch seine Bemerkung *evam dāstracalekṣa* andeutet, es fehlt ihm das Auge des *Śāstra*. Es scheint mir unter diesen Umständen vollkommen sicher, daß auch hier die Beziehung der Strophe auf den Zeugen sekundär ist.

Läßt sich somit in zwei Fällen beweisen, daß Sprüche der *Rājāniti* auf den falschen Zeugen umgedeutet sind, so werden wir in anderen Fällen, wo uns in der Überlieferung eine zwiespältige Auffassung entgegentritt, nicht anders urteilen. Die Strophe *yām rātram adhivinnā strī*, die sich *Mbh* S 5, 35, 41 auf den schlechten Richter bezieht, steht bei *Nārada* 1, 203¹⁾ in der Ermahnungsrede an die Zeugen. Ebenso ist der Spruch über den schlechten Richter *Mbh* S 5, 35, 36 in jene Ermahnungsrede eingefügt, allerdings mit großen Umandierungen (1, 204)

sāksu sāl'ye samuddhāṣṭam golarnadīthilam tatakḥ |
śahasram tūrunān pāśān munkte sa bandhanād dhrutam ||

Bisweilen können wir die allmähliche Umwandlung des Spruches noch erkennen. *Mbh* S 5, 35, 37 heißt es von dem Richter, der sich um die Entscheidung herumdrückt

dharma etān samrujati yathā nadyas tu kūlayān |
ye dharmam anupaśyantas tūsnīm dhyāyanta āsate ||

¹⁾ Lesart nur *sa* für *tu* oder *śma*

Bei Nārada, Mātrkā 3, 11, bezieht sich der Spruch ebenfalls noch auf den Richter

*ye tu sabhyāḥ sabhām prāpya tusnīm dhyāyanta āsate |
yathāprāptam na bruvate sarie te 'nrtavādīnāḥ ||*

Bei Viṣṇu 8, 37 ist er aber auf den Zeugen übertragen

*jānanto 'pi hi ye sāksye tūsnīmbhūtā upāsate |
te kūtasāksinām pāpāis tulyā dandena cāpy aha ||*

Bei Yājñavalkya heißt es endlich, 2, 77

*na dadati ca yah sāksyam jānann api narādhamah |
sa kūtasāksinām pāpāis tulyo dandena caiva hi ||*

Die letzte Strophe hat mit der des Mbh nicht mehr die geringste Ähnlichkeit, und doch hängen sie im Grunde miteinander zusammen

Ähnlich liegt die Sache bei der Strophe über den schlecht entscheidenden König, Mbh S 5, 35, 42

*nagare pratiruddhah san bahirdvāre bubhukṣitah |
amitrān bhūyasah paśyan durivaktā tu tām vaset ||¹⁾*

Bei Nārada 1, 202 heißt es in der Rede an die Zeugen in der kürzeren Version

*nagare pratiruddhah san bahirdvārī bubhukṣitah |
amitrān bhūyasah paśyed yah sāksyam anrtam vadet ||*

In der längeren Version ist die erste Zeile dieser Strophe abgeändert worden, offenbar weil man eingesehen hatte, daß die Worte durchaus nicht für den Zeugen paßten. Sie lautet hier

nagno mundah kapālena paradvāre bubhukṣitah |

In dieser Form steht die Strophe der noch viel durchgreifender umgearbeiteten Fassung nahe die in den Ermahnungsreden bei Viṣiṣṭha 16, 33 und Manu 8, 93 erscheint und die Nārada selbst in 1, 201 anführt

*nagno mundah kapāli ca²⁾ bhukṣarthi kṣutpāśitah |
andhah śatrukule³⁾ gacched yah sāksyam anrtam vadet ||*

In dem *śatrukule gacchet*, das als Fluch für den Zeugen ziemlich unmotiviert erscheint, hat sich noch eine Spur von den Feinden erhalten, die ursprünglich das Reich des ungerechten Königs vernichten

Mit der Tendenz, die uns bei diesen Umdeutungen immer wieder entgegentritt, wird es auch in Zusammenhang stehen, wenn in die Mbh S 5, 35, 38, 39 entsprechenden Strophen bei Baudh 1, 19, 8, Manu 8, 18, 19 und Nārada, Mātrkā 3, 12, 13 der Zeuge hineingebracht wird

*pādo 'dharmasya kartāram pādo gacchati sākṣinam⁴⁾ |
pādah sabhāsadah sarvān pādo rājānam recchati ||*

¹⁾ Dem Sinn nach steht dem Manu 8, 174 nahe

*yas tu adharmena kāryāni mohāt kuryān narādhipah |
acirāt tam durātmānam vāse kurvanti śatravah ||*

²⁾ M N *kapālena*

³⁾ M *śatrukulam*, N *śatrugṛham*

⁴⁾ M N *pādah sākṣinam recchati*

rājā bhavaty anenās ca¹⁾ mucyante ca sabhāsadah |
eno gacchati kartāram yatra nindyo ha nindyate²⁾ ||

Daß in der ersten Strophe ursprünglich gar nicht von dem Zeugen die Rede war, scheint mir deutlich daraus hervorzugehen, daß er in der zweiten Strophe auch in den Dharmaśāstras nicht erwähnt wird. Auch hat der letzte Pāda der zweiten Strophe hier keine Entsprechung in der ersten, solche *yamaka* Strophen pflegen aber, wie zahllose Beispiele zeigen, genau parallel zu sein. Dazu kommt, daß die Fassung des Epos sprachlich wie metrisch altertümlicher ist, man beachte insbesondere, wie der letzte Halbvers zuerst bei Baudh. und dann weiter bei Manu und Nār. geglättet wird³⁾.

Wir können aber glaube ich, nicht nur die Umdeutung der alten Memorialverse auf den Zeugen konstatieren, sondern auch den Grund dafür angeben. Rücksichten auf praktische Bedürfnisse, die bei der Entstehung der gesamten alteren Dichtung in Indien eine Rolle gespielt haben, sind auch hier maßgebend gewesen. Als die Ermahnungsrede der Zeugen in der Gerichtsverhandlung üblich wurde, hatte man natürlich das Bestreben sie so feierlich und eindrucksvoll wie möglich zu gestalten. Alte Sprüche sollten erklingen wie Narada ausdrücklich bemerkt, und so griff man, anstatt neue Verse zu schmieden, lieber auf die alten Niti Sprüche zurück und dichtete und deutete sie um so gut oder so schlecht das nun gehen mochte.

Kehren wir noch einmal zu dem Memorialvers, von dem wir ausgingen, zurück. Über den Ausdruck *pañca* usw. *hanti* gehen die Ansichten der Kommentatoren des Manu weit auseinander. Rāmacandra umschreibt *hanti* zunächst durch *ghatayati*, fügt dann aber hinzu *yad vā narake yojayati pātayati*, er macht sie in die Hölle fahren, und im folgenden bleibt er bei dieser Erklärung. Die gleiche Erklärung geben Medhatithi (*pañca bāndha vīmśā cānṛtam hanti tātaś ca tesām narakapātanam*), Sarvañjanarāyaṇa (*narake pātayati*), Govinda (*narake yojayati*) und Kullūka (*narake yojayati*). Nach Rāghavananda bewirkt der Schuldige, daß die Verwandten aus dem Himmel fallen und in Tierleibern wiedergeboren werden (*uttamalokāt pātayati tiryagyonim prāpayati vā hananam tiryagyonivapṛāptih*). Ähnlich sagt Nilakantha zu Mbh. 5. 35. 33 *pañca purvayān hanti naśayati paralokāc cyavayati*. Diese Erklärungen treffen sicherlich nicht das Richtige. Sie legen in *hanti* einen Sinn hinein, den das Wort ursprünglich unmöglich gehabt haben kann. Die Anschauung, daß die Lüge den Vätern schade, ist allerdings älter als jene Kommentare. Sie tritt z. B. in den Sprüchen Vas. 10, 32, 37 zutage.

¹⁾ M N *anenās tu*

²⁾ Handschriftlich auch 1: M N *nindārō yatra nindyate*. Inhaltlich entspricht Gaut. 13. 11 *śālistasabhyarājakarṣṇa dāpa dīrmatantrapīḍāyām*.

³⁾ Auch der zweideutige Ausdruck *pādoḍharmaśa* ist sicher nicht ursprünglich.

*brūhi sāksin yathātattvam lambante pitaras tava |
 tava rākyam udīksānā utpatanti patanti ca ||
 svajanasyārthe yadī vārthahetoh pakṣāsrayanāna vadanti kāryam |
 te śabdaramśasya kulasya pūrvān svargasthītāms tūn api pātayanti ||*

Ahnlich wie die Kommentatoren wird auch schon Baudhayana den Spruch verstanden haben, wie die vorausgehenden Strophen 1, 10, 11, 12ab zeigen, aber gerade diese Strophen haben wir als nachtraglichen Zusatz erkannt. Der Memorialvers selbst enthält nichts, was auf die Vater oder sonstige Verstorbene als die durch den Lügner vernichteten Personen hin wiese. Manu wurde sich in der Einleitungsstrophe 8, 97 gewiß auch anders ausgedrückt haben, wenn er sie im Auge gehabt hatte, und selbst dem Bengali-Bearbeiter des Rām lag noch der Gedanke an sie fern, wie sein Zusatz *kulam āsaptamam hanti* zeigt.

Medhātithi, Sarvajñanārāyaṇa und Kullūka geben denn auch noch eine andere Erklärung 'er tötet fünf' soll soviel heißen wie 'er ladet eine ebenso große Schuld auf sich, als ob er fünf getötet hatte' (*Medh ātha iā tair hatir yat pāpam tad asya bharatīty aghnann api hantīty ucyate*, *Sarv lecit tu tīvratpurusahantīrdoṣo bharatīty asyārtha ity āhuh*, *Kull ātha iā yāvatām bāndhavānām hananaphalam prāpnoti*). Haradatta zu Gaut 13, 14 faßt das *hanti* ebenso auf, bezieht aber die Zahlen auf die in dem Sūtra angeführten Gegenstände, nach ihm ladet man sich durch die Lüge um ein Kleinvieh eine Schuld auf, als ob man zehn Stück Kleinvieh getötet hätte (*ksudrapaśavo 'jāṁskādayah | tadvisaye 'nrtavādane sāksī daśa hanti | tesām daśānām vadhe yācān doṣas tāvān asya bharatīti*), und analog lautet die Erklärung in den übrigen Fällen. Diese dritte Erklärung gibt auch Rāma zu Rām 4, 34, 9 neben der ersten (*śatam hanti śatāśrahananado sabhāl gosahasrahananabhāl ātmaghātadoṣabhāl | nṛyam punya lokam nāśayati vā | tathā svajanasya pitrūdeh punyaloham ca nāśayati*). Daß Haradattas und Rāmas Erklärungen falsch sind zeigt Manu zur Genüge. Aber auch Medhātithis, Sarvajñanārāyaṇas und Kullūkas zweite Erklärung ist viel zu gezwungen, um richtig zu sein.

Wenn im Grunde kein einziger Kommentator den Vers richtig versteht, so läßt das darauf schließen, daß die Anschauung, daß eine Lüge nicht dem Lügner selbst, sondern soundsovielen seiner Verwandten den Tod bringe, zu ihrer Zeit nicht mehr lebendig war. Daß sie zur Zeit der Abfassung der Manusmṛiti bestand, zeigt die Angabe in 8, 108, daß ein Zeuge als meineidig gelten soll, wenn ihn innerhalb von sieben Tagen nach dem Tag seiner Aussage Krankheit, Feuer oder der Tod eines Verwandten trifft. Diese Anschauung geht aber bis in die vedische Zeit zurück. Über einen Lügner wird in RV 7, 104, 15 (= AV 8, 4, 15) der Fluch gesprochen, der mit der Erwähnung einer bestimmten Zahl von Verwandten auffällig mit unserem Memorialvers übereinstimmt.

adhā sá vīrair daśābhir ví yūyā yó mā mógham ydtudhāndīty dha

'Und um zehn Männer¹⁾ soll der kommen, der mich fälschlich einen Zauberer nennt'

Wir können aber die in unserem Memorialvers zutage tretende Anschauung noch weiter zurück verfolgen. Vendidad 4, 2 richtet Zarathustra an Ahura Mazda die Frage *catu aēte mišra tara ya! ahurahe mazdā*, 'Wie viele sind deine, des Ahura Mazda, Verträge?' Ahura Mazda antwortet, es seien sechs, und zählt sie der Reihe nach auf 1 *vacaḥinō*, 2 *zastō marētō*, 3 *pasu mazō*, 4 *staorō mazō*, 5 *īrō mazō*, 6 *daiuḥu mazō*. Eine ähnliche Reihe findet sich in dem Fragment Vd 4, 48 *hō upa marētō hāu asporanō - mazō hāu anumayo mazō hāu staoro mazō hāu īrō mazō*.

In Vd 4, 3—4 wird dann auseinandergesetzt, daß der folgende Vertrag immer stärker ist als der vorhergehende *vacō paorim mišram kərnaonti*, *zastō maso adāt framarəzaiti*, *zastō masō adāt antarə urvaitiya fradašaiti*, *pasu mazo adāt framarəzaiti*, *pasu mazō adāt antarə urvaitiya fradašaiti* usw. 'das Wort macht den ersten Vertrag. Der *zastō masō* hebt (ihn) dann auf, der *zastō masō* setzt (ihn) dann zwischen den beiden Vertragsschließenden fort. Der *pasu mazō* hebt (ihn) dann auf, der *pasu mazō* setzt (ihn) dann zwischen den beiden Vertragsschließenden fort usw.'²⁾

In 4, 5ff schließt sich daran die Frage *catu aēšō mišrō aiur društō āstārəiti yō vacaḥino* 'wieweit macht solcher Vertrag, (nämlich) der *vacaḥino*, sündig, wenn er lügnisch gebrochen worden ist?' Die Antwort lautet *brīš satāiš hada cīpanqm narqm nabānazdištanqm para barəiti*, was Bartholomae Altir Wtb 1757 übersetzt 'mit dreimal hundert mitbußenden Männern aus der nächsten Verwandtschaft hat er es (die Schuld) wieder gutzumachen'. In denselben Formeln wird für die folgenden Verträge die Zahl der mitbußenden Verwandten auf 600 (*hšvaš satāiš*), 700 (*hapta satāiš*), 800 (*ašta satāiš*), 900 (*nava satāiš*), 1000 (*hasanram*) festgesetzt.

In 4, 11—16 wird dann noch eine den genannten Zahlen entsprechende Zahl von Hieben für den Schuldigen bestimmt *yō mišram aiur društəiti yim vacaḥinəm la he asti cīpa* *tišro sata upāzanənm upāzōt aspəhe aštrəya tišro sata sraošo carənəya* usw.

Schon Spiegel ZDMG XX, 567f hat diese Auseinandersetzungen des Avesta mit Manus Strophen über den falschen Zeugen zusammengestellt³⁾. Die von Spiegel erkannte Übereinstimmung wird aber noch viel größer, wenn wir anstatt der Strophen Manus den Memorialvers in der Form und in der Bedeutung die sich uns als die ältesten ergeben haben, der Ver-

¹⁾ Sīyənə RV *daśabhir vīraḥ putraḥ* [*upalāḥṣanam etat* | *carvair bandhūjanāḥ*] AV *daśabhir daśasamkhyāḥvīraḥ putraḥ*. Die Strophe enthält nach der Tradition bekanntlich den Schwur mit dem sich Vasuṣṭha von der Anklage Viśvamitras reinigte.

²⁾ Ich schließe mich hier durchaus der Auffassung Bartholomae's, Altir Wtb 1636f an.

³⁾ Darnach Jolly Zeitschr f vergl Rechtswissenschaft, Bd 3 250 SBF 33, 92, Recht und Sitte S 142.

gleichung zugrunde legen Da der indische Spruch ursprünglich nicht auf den falschen Zeugen, sondern auf den König geht, der den versprochenen oder ausbedungenen Lohn nicht zahlt, so handelt es sich im Indischen ebenso wie im Iranischen um eine Bestimmung über den Vertragsbruch Die avestische Liste stimmt außerdem nun mit der indischen vom dritten Gliede ab in der Sache wie in der Reihenfolge aufs genaueste überein Dem *pasu mazō* entspricht das *paśvanrtam*, dem *staorō mazō* das *gavānrtam* und das *asīānrtam* Das av *pasu* bezeichnet hier, wie an zahlreichen anderen Stellen, wo es neben *staora* erscheint, genau wie das sk *paśu* das Kleinvieh¹⁾, av *staora*, das Großvieh, schließt, nach Vd 7, 42 zu urteilen, außer Rind und Pferd auch noch Esel und Kamel ein²⁾ Dem *īro mazō* entspricht das *purusānrtam* Bartholomae, Altir Wtb, 1454f, übersetzt *virō mazō* 'durch Verpfandung, Burgstellung eines Mannes geschlossen', er versteht unter *vira* also offenbar einen Freien, der die Burgschaft für die Innehaltung des Vertrages übernimmt Ich halte das, von anderen Gründen abgesehen, schon deshalb für nicht richtig, weil dann der *īro mazō* ganz aus der Reihe der übrigen Verträge herausfallen würde, bei denen doeb der genannte Gegenstand, das Stück Vieh oder das Land, unzweifelhaft der Besitz des einen der beiden Vertragsschließenden ist³⁾ Meines Erachtens kann *vira* hier nur die Bedeutung 'Sklave' haben, also in genau demselben Sinne gebraucht sein wie das entsprechende sk *purusa* Die Verwendung von *vira* in dieser Bedeutung braucht nicht zu befremden, da *īro mazō* sicherlich ein alter Ausdruck ist und gerade in der älteren Sprache *vira* auch sonst hinter *pasu* in der Bedeutung 'Höriger, Diener, Sklave' erscheint Y 31, 15 *kanarō vāstryehyā aenanhō pasūš vīrāncā adruyānto* 'ohne Gewalttat gegen das Vieh und die Sklaven des nicht lugenden Bauern', Y 45, 9 *pasūš vīrīng ahmākeng fradapāi ā* 'um Geleihen zu verschaffen unserem Vieh und unseren Sklaven', Y 58, 6 *pauri mand pauri vacd pauri śyaopānā pauri pasūš pauri vīrīng spōntū manyāie dadmahī hauriavšavō driō gaēpū dīvāšavō driō vīrā dīvā haurēu āsaranto*⁴⁾ 'wir eignen dem heiligen Geist die Gedanken zu die Worte zu die Werke zu, das Vieh zu, die Sklaven zu, die wir unversehrtes Vieh, gesunden Hausstand, gesundes Vieh, gesunde Sklaven haben, gesund und unversehrt sind und mit dem Aša verbunden sind', vgl auch Y 62, 10 *upa pīvā hašdōit gūš iqbira upa vīranqm pourutās* 'es möge dir zu eigen werden eine Herde von Kühen, zu eigen eine Fülle von Sklaven', Yt 10 28 *āat ahmās*

¹⁾ Bartholomae a a O Sp 879 Daß hauptsächlich an Schafe zu denken ist, zeigt die Ersetzung von *pasu* durch *anumaya* in Vd 4, 48

²⁾ Bartholomae a a O Sp 1590f Daß auch im Avesta das Pferd an Wert über der Kuh steht geht außer aus Vd 7, 42 auch aus Stellen wie Yt 9, 3 (5, 21) *entem aspanqm hazanrēm gavqm baeraz anumayanqm* hervor

³⁾ Ganz ausgeschlossen sind natürlich trotz Spiegel Comm I, 119, Deutungen auf den Ehevertrag oder den Vertrag zwischen Lehrer und Schüler

⁴⁾ So nach Bartholomae für *asīānrtō* der Angabe

gleichung zugrunde legen. Da der indische Spruch ursprünglich nicht auf den falschen Zeugen, sondern auf den König geht, der den versprochenen oder ausbedungenen Lohn nicht zahlt, so handelt es sich im Indischen ebenso wie im Iranischen um eine Bestimmung über den Vertragsbruch. Die avestische Liste stimmt außerdem nun mit der indischen vom dritten Gliede ab in der Sache wie in der Reihenfolge aufs genaueste überein. Dem *pasu.mazō* entspricht das *paśraṇtām*, dem *staorō.mazō* das *garāṇtām* und das *aśraṇtām*. Das av. *pasu* bezeichnet hier, wie an zahlreichen anderen Stellen, wo es neben *staora* erscheint, genau wie das sk. *paśu* das Kleinvieh¹⁾; av. *staora*, das Großvieh, schließt, nach Vd. 7, 42 zu urteilen, außer Rind und Pferd auch noch Esel und Kamel ein²⁾. Dem *virō.mazō* entspricht das *puruṣāṇtām*. Bartholomae, Altir. Wtb., 1454f., übersetzt *virō.mazō* 'durch Verpfandung, Burgstellung eines Mannes geschlossen'; er versteht unter *vira* also offenbar einen Freien, der die Burgschaft für die Innehaltung des Vertrages übernimmt. Ich halte das, von anderen Gründen abgesehen, schon deshalb für nicht richtig, weil dann der *virō.mazō* ganz aus der Reihe der übrigen Verträge herausfallen würde, bei denen doch der genannte Gegenstand, das Stück Vieh oder das Land, unzweifelhaft der Besitz des einen der beiden Vertragsschließenden ist³⁾. Meines Erachtens kann *vira* hier nur die Bedeutung 'Sklave' haben, also in genau demselben Sinne gebraucht sein wie das entsprechende sk. *purusa*. Die Verwendung von *vira* in dieser Bedeutung braucht nicht zu befremden, da *virō mazō* sicherlich ein alter Ausdruck ist und gerade in der älteren Sprache *vira* auch sonst hinter *pasu* in der Bedeutung 'Höriger, Diener, Sklave' erscheint Y 31, 15 *hanarō . . vāstryehyā aēnanhō pasuṣ virāatcā adruyāntō* 'ohne Gewalttat gegen das Vieh und die Sklaven des nicht lügenden Bauern', Y 45, 9 *pasuṣ virīng ahmākīng fradapāi ā* 'um Gedeihen zu verschaffen unserem Vieh und unseren Sklaven', Y 58, 6 *pairi mand pairi vacā pairi śyaopanū pairi pasuṣ pairi virīng spantāi manyavē dadmahī haurvaśavō drvō.gaēpā drvaśavō drvō virā drvā haurvā aśavantō*⁴⁾ 'wir eignen dem heiligen Geist die Gedanken zu, die Worte zu, die Werke zu, das Vieh zu, die Sklaven zu, die wir unversehrtes Vieh, gesunden Hausstand, gesundes Vieh, gesunde Sklaven haben, gesund und unversehrt sind und mit dem Aša verbunden sind', vgl. auch Y 62, 10 *upa īvā haḥ-šōit gēuṣ iḡbua upa vīranqm pourutās* 'es möge dir zu eigen werden eine Herde von Kühen, zu eigen eine Fülle von Sklaven', Yt 10, 28 *āat ahmāi*

¹⁾ Bartholomae a. a. O. Sp. 879. Daß hauptsächlich an Schafe zu denken ist, zeigt die Ersetzung von *pasu* durch *anumaya* in Vd. 4, 48.

²⁾ Bartholomae a. a. O. Sp. 1590f. Daß auch im Avesta das Pferd an Wert über der Kuh steht, geht außer aus Vd. 7, 42 auch aus Stellen wie Yt 9, 3 (5, 21) *satəm aspanqm hazarēm gavqm baēvarəm anumayanqm* hervor.

³⁾ Ganz ausgeschlossen sind natürlich, trotz Spiegel, Comm. I, 119, Deutungen auf den Ehevertrag oder den Vertrag zwischen Lehrer und Schüler.

⁴⁾ So nach Bartholomae für *aśvantō* der Ausgabe.

nmānāi dadānti gāuśca iṣṭva iṣṭvānāme 'und diesem Haus gibt er Herden von Kühen und Sklaven', Yt 13 52 *buyiṭ ahimī nmāne gāuśca iṣṭva upa iṣṭvānāme* 'es soll sich in diesem Haus einstellen eine Herde von Kühen und von Sklaven'¹⁾ Dem *daiśhu mazo* endlich entspricht das *bhūmy anṛtam* auf die genauere Bedeutung von *daiśhu* werden wir noch zurück kommen

Über das in *pasu mazo* usw. an zweiter Stelle erscheinende Wort bemerkt Geldner Studien zum Avesta I, 95²⁾ '*mazāh* ist nicht s v a Größe Vd 7, 51 ist für *avāntam mazō* vielmehr *mazō* zu schreiben nach Yt 13 6 Y 65 3 *ma-anh* gehört zu sk *māh māmh māmhate*, z *maz*, ist also zunächst s v a Gabe Vd 18 29 *yasca mē aētahe mərəyahe yat paro darśahe tanu mazo gāuś dapaṭ* 'wer mir diesem Vogel Parodarša nur eine winzige Gabe von Fleisch gibt An unserer Stelle ist *mazō* das, was man drangibt setzt = Pfand' Lino Wurzel *maz* die Geldner aus *masatā* er wird zuteilen in Y 54 1 erschließen wollte läßt sich für das Avestische nicht erweisen Bartholomae a a O Sp 1113, führt *masatā* auf *mad* zurück Die Verbindung von *mazāh* mit sk *māmhate* ist im höchsten Maße unwahrscheinlich da *māmh* 'schenken' kaum von sk *magha* 'Gabe zu trennen ist vgl insbesondere RV 1 11 3 *māmhate maghām* 0, 1, 18 *maghā ca māmhate*³⁾ Außerdem liegt *māmh* eher der Begriff des reichlichen Spendens zugrunde jedenfalls aber nichts was auf die Entwicklung zu 'Pfand schließen ließe In den beiden anderen von Geldner angeführten Stellen liegt unzweifelhaft wie Geldner nach den Lesungen seiner Ausgabe jetzt selbst anzuerkennen scheint⁴⁾ *mazāh* 'Größe' vor Vd 7, 51 *yasca mē aētaēqm yat dahmanqm avāntam mazo iṣṭānayāt yaṣa he tanuś anhat* und wenn mir einer von diesen Leichenstätten soviel an Größe (d h ein Stück so groß) wie sein Körper ist abgräbt Vd 18 29 'und wer ein Stück Fleisch so groß wie der Körper dieses meines Vogels Parodarša verschenkt' Obwohl somit der Geldnerschen Erklärung eigentlich völlig der Boden entzogen ist halt doch auch Bartholomae in seinem Wörterbuch für *pasu mazo* usw. an der Deutung wobei Verpfandung eines Schafes stattfindet, durch Verpfandung eines Stucks Kleinvieh eines Schafes geschlossen usw. fest Ich glaube nicht daß es jemals ein Wort *mazāh* 'Draufgeld Pfand,

¹⁾ Mir scheint daß auch im Veda an manchen Stellen wo von *iṣṭa* die Rede ist dabei eher an Hörige zu denken ist als an männliche Nachkommen so z B RV 5 57 "*gómāś āśvavād rathavāt satṛam candravād rādho maruto dadā nah* Gelegentlich erscheint *iṣṭa* in dieser Bedeutung noch in der späteren Sprache siehe z B Mbh 3 113 12 *paśun prabhūtān paśupamā ca iṣṭān* im nächsten Vers bezeichnen diese *iṣṭā* sich als *dāśā* des Vibhandaka an den sie verschenkt sind

²⁾ Ich habe die Transkription verändert

³⁾ Andererseits ist *māmhate* wahrscheinlich von *mahayati* erfreut verherrlicht ganz zu trennen

⁴⁾ In der Ausgabe ist *tanuma o* in Vd 18 29 als ein Wort gedruckt

Pfandwert' (Bartholomae a. a. O. S. 1157) gegeben hat¹⁾; *mazāh* kann meines Erachtens auch hier nur 'Größe' sein, der *pasu.mazō*²⁾ *mīrō* usw. ein Vertrag 'von der Größe' oder, wie wir sagen wurden, 'in der Höhe' eines Kleinviehs usw.³⁾. Auch hier zeigt sich wieder die genaueste Übereinstimmung mit dem indischen Spruch, in dem es sich ja ebenfalls um Lohnverträge in Höhe der genannten Gegenstände handelt. Bei dieser Auffassung schwinden denn auch die Schwierigkeiten in Vd 4, 3 4, die Geldner a. a. O. S. 89; 96f., zu einer ganz anderen und unhaltbaren Auffassung von *framaraṣaiti* und *fradaṣaiti* veranlaßt haben. Die beiden Paragraphen besagen nichts weiter, als daß die Abmachungen über einen höheren Lohn die früheren Abmachungen über einen geringeren Lohn ungültig machen.

Ich bin überzeugt, daß man in *mazāh* an unserer Stelle überhaupt nie etwas anderes als 'Größe' gesucht haben würde, wenn nicht der *pasu.mazō*, *staorō.mazō*, *īrō.mazō* und *daiñhu.mazō mīrō* hier mit dem *vacahinō* und dem *zastā.marštō*, dem durch das Wort und dem durch Handschlag geschlossenen⁴⁾ Verträge, in eine Reihe gestellt waren. Es herrscht also kein einheitliches Prinzip in der Reihe, in den beiden ersten Fällen bildet die äußere Form des Vertrages, in den vier letzten der Wert der Sache, um die der Vertrag geschlossen wird, die Grundlage der Klassifizierung. Die Vergleichung mit dem indischen Spruch löst auch diese Schwierigkeit. Sie

¹⁾ Auch an anderen Stellen, wo Bartholomae dieses Wort wiederzufinden glaubt, vermag ich es nicht zu erkennen. Vd 5, 60 steht *nōit zi ahurō mazdā yān-huyanqm aiaratanqm paui ricya* (hes *ricyā*) *daṣe nōit aspernō mazō nōit avacindō.mazō*. Wolff übersetzt das nach Bartholomae 'denn Ahura Mazdah ist nicht willens, (etwas) von beweglichen Sachen verkommen zu lassen nicht (was) einen Asperona (als Pfand) wert (ist), nicht (was) noch weniger wert (ist)'. Es scheint mir ziemlich unnatürlich, daß man den Wert einer Sache danach bestimmt haben sollte, wieviel sie als Pfandobjekt galt. Viel ungezwungener ist es doch, auch hier *aspernō mazō* einfach als 'etwas von der Größe, d. h. im Werte, eines Asperona' aufzufassen. Eben so wenig scheint mir der Begriff des Pfandes in dem Wort *mazāh* am Platz zu sein, das Purišnihā 18 erscheint. Die Stelle lautet in Bartholomae's Lesung und Übersetzung (a. a. O. Sp 637) *tanu mazō aṣayāiti yō tanu mazō biraṣaṣat tanu mazō zī aṣaymciṣ aṣayqm pafre yaṣ nōit yara mīpō mamne*, 'ein Aṣawerk im Pfandwert des Leibes muß verrichten, wer ein Dragwerk im Pfandwert des Leibes verrichten hat'. Und zwar hat er ein Aṣawerk im Pfandwert des Leibes dann vollendet, wenn er niemals mehr falsch gedacht hat'. Ganz abgesehen davon, daß es wenig wahrscheinlich ist, daß dasselbe Wort hier eine völlig andere Bedeutung haben sollte als in Vd 18, 29, scheint mir auch hier die Auffassung 'in der Größe, in der Höhe, im Wert des Leibes' an sich viel näher zu liegen.

²⁾ Das Kompositum ist offenbar sekundär in die *a*-Flexion übergeführt worden; darauf laßt wenigstens der Akkusativ *pasu mazōm* usw. in 4, 13ff. schließen.

³⁾ Spiegel, de Harlez, Darmesteter übersetzen *mazāh* durch Wert, was natürlich dasselbe ist. Auch die Pahlavi Übersetzung gibt *mazo* in *pasu mazo*, *staorō mazō*, *daiñhu mazō* genau so durch *mazāh* wieder wie das *mazō* in Vd 7, 51; 18, 29.

⁴⁾ Das ist sicherlich der Sinn des Wortes. Das in 4, 3 für *zastā marštō* eingesetzte *zastō mazō* oder *zastō masō*, wie Geldner best., ist offenbar in Anlehnung an die folgenden Ausdrücke gebildet.

zeigt daß die Reihe ursprünglich überhaupt nur die vier letzten Glieder umfaßte, die beiden ersten sind ein späterer heterogener Zusatz. In anderer Weise ist die Reihe in Vd 4, 48 im Anfang durch den *upa marštō*, den 'besprochenen', und den *asporonō mazō* den Vertrag 'in der Höhe eines Asporona', erweitert worden, und gerade dieses Schwanken scheint mir zu bestätigen, daß wir es hier mit nachträglichen Zusätzen zu tun haben.

Die Übereinstimmung zwischen den iranischen und den indischen Anschauungen erstreckt sich weiter aber auch auf die Folgen, die der Bruch der genannten Verträge nach sich zieht. In beiden Fällen werden Verwandte des Vertragsbrüchigen, deren Zahl mit jedem höheren Vertrag wächst geschädigt. Daß die Zahlen selbst differieren, ist dabei belanglos auch läßt es sich kaum entscheiden, auf welcher Seite dabei die größere Ursprünglichkeit liegt. Zu dem Satz *priš satūš hada cīpanqm narqm nabānazdištanqm para baraiti* bemerkt Geldner, dessen Übersetzung sich inhaltlich nicht von der oben angeführten Übersetzung Bartholomae unterscheidet¹⁾, a a O S 97 'Wie weit der Vertragsbruch auf die Familie des Betreffenden zurückwirkte, ob sie nur guten Namen und Kredit verlor oder für jeden entstehenden Schaden mit aufzukommen hatte, ist nicht gesagt'. Er versteht unter den Strafen also irdische Strafen und das wurde von der indischen Anschauung weit abliegen. Es fragt sich aber, ob *para baraiti* wirklich 'er trägt es er hat die Schuld zu tragen' (Geldner), 'er hat es wieder gutzumachen' (Bartholomae) bedeutet. Zunächst macht schon der Wechsel des Subjektes in *astārāiti* und *para baraiti* Schwierigkeiten. Es wäre doch sehr seltsam wenn auf die Frage 'Wie weit macht der lugnerisch gebrochene Vertrag sundig?' die Antwort lauten sollte 'Er hat die Schuld wieder gutzumachen usw.'. Von dem Schuldigen ist in der Frage ja zunächst gar nicht die Rede sondern nur von dem Vertrag. Also ist von vornherein zu erwarten daß auch *para baraiti* auf den Vertrag geht. Weiter hat aber auch *para baraiti* sonst nirgends die von Geldner und Bartholomae angenommene Bedeutung. Überall, im Avestischen wie im Altpersischen heißt es nur 'wegnehmen, beseitigen', und ich sehe schlechterdings nicht ein wie man dazu kommen sollte, hier den Begriff 'die Schuld zu ergänzen'. Der Sinn des Satzes kann daher meiner Ansicht nach nur sein daß der Vertragsbruch soundsovielen mitbüßenden Manner aus der nächsten Verwandtschaft 'wegnimmt' oder 'beseitigt', d. h. ihnen den Tod bringt. *Para baraiti* wurde dann genau dem indischen *hanti* entsprechen. Allerdings macht die Konstruktion Schwierigkeiten. An statt *priš, hšvaš hapta, āšta, nava satūš* sollten wir *priš sata* usw. erwarten. An der letzten Stelle steht nun aber tatsächlich *hazanrēm*, wo wir dem

¹⁾ Auf die Übersetzungen oder vielmehr Umschreibungen dieses Satzes die Spiegel der Harlez und Darmesteter bieten näher einzugehen halte ich für überflüssig und bemerke nur, daß die Bezeichnung der Zahlen auf Jahre, die Darmesteter der Tradition folgend annimmt völlig willkürlich ist.

satāiš entsprechend vielmehr *hazanra* erwarten mußten Entweder an der einen oder an der anderen Stelle müssen wir also einen Fehler annehmen, und mir scheint es nach dem oben Gesagten unabwieslich, daß dieser Fehler in *satāiš* steckt Ein Fehler dieser Art steht auch keineswegs allein da Gerade bei den Zahlwörtern zeigt sich in der Sprache des jüngeren Avesta eine eigentümliche Verwilderung im Kasusgebrauch Es ist offenbar nur ein Zufall, daß sich der Instrumental *satāiš* für den Akkusativ *sata* sonst nicht nachweisen läßt Für den Nominativ *sata* steht aber *satāiš* in Yt 5, 95 *yā vaxantī hšaš satāiš hazanrēma*, Yt 5, 120 *yephe aravaī haēnanqm nava satāiš hazanrēma*, für den Nominativ *hazanrēm* steht *hazanrāiš* in Vd 13, 51 (14, 1) *hazanrāiš sūnīš strī nāmanō hazanrāiš sūnīš nairyō nāmanō* Andere Fälle solcher Kasusvertauschung (*hazanrēm*, *sata* für Gen Vd 2, 30, *hazanrā* für Gen Yt 5, 96, 8, 49 usw.) lassen sich leicht aus Bartholomae's Wörterbuch feststellen

Es hat sich uns im bisherigen, wenn wir von den Zahlen absehen, die genaueste Übereinstimmung zwischen den avestischen Bestimmungen und dem indischen Spruch ergeben Nur in einem Punkt scheinen sie noch voneinander abzuweichen Wir haben oben festgestellt, daß der indische Spruch auf den König geht Im Avesta ist von einer Beschränkung auf den König nicht die Rede Daß aber ursprünglich auch die avestischen Bestimmungen nur für den König galten geht meines Erachtens mit völliger Sicherheit aus dem Namen des letzten Vertrages hervor Nach Bartholomae soll *dainhu* hier 'ein Landstück' bedeuten Diese Bedeutung hat das Wort an keiner anderen Stelle der avestischen Literatur und eben so wenig in den altpersischen Keilschriften Es bedeutet sonst nur 'Landgebiet, Landschaft', insbesondere ist es der Name der vierten politischen Einheit des altiranischen Staates der sich aus *nmāna*, dem Haus oder der Familie, *us* der Gemeinde *zantu*, dem Gau und *dainhu*, der Landschaft, aufbaut und die Bezeichnung der Provinz im altpersischen Reich, gelegentlich auch einer Landschaft innerhalb der Provinz Wir können also auch an unserer Stelle *dainhu* nur als Landschaft oder Provinz fassen Mit einer Provinz kann aber nur der König belohnen Man hat später offenbar eingesehen, daß die letzte Vertragsart auf Privatverhältnisse nicht passe So ist die Reihe in Vd 4, 48 entstanden, in der der *dainhu mazo* fehlt und die sich auch durch die Hinzufügung des *asporēnō mazō*¹⁾ als für kleine Leute zurecht gemacht erweist

Eine so weitgehende Übereinstimmung, wie sie sich zwischen dem Avesta und dem indischen Spruch ergeben hat, kann unmöglich zufällig sein Wir können vielmehr mit völliger Sicherheit behaupten, daß sie auf Vererbung beruht, und daß schon in arischer Zeit die Anschauung be-

¹⁾ Ich möchte noch ausdrücklich bemerken, daß der *asporēnō mazō* nichts mit dem *hiranyamrtam* zu tun hat Wie aus Vd 5 60 hervorgeht, ist der Wert des *Asporēna* sehr gering

standen hat daß ein König der den mit seinen Dienern abgeschlossenen Lohnvertrag nicht innehat dadurch seinen Verwandten den Tod bringt deren Zahl mit der Höhe des Lohnes wächst der niedrigste Vertrag ist der um ein Kleinvieh ein Schaf oder eine Ziege es folgt der Vertrag um ein Großvieh eine Kuh oder ein Pferd der um einen Sklaven und schließlich der um ein Land Es ist weiter auch kaum zu bezweifeln daß diese Anschauung schon in arischer Zeit in einer Formel festgelegt war eine solche Formulierung wird durch die allmähliche Zahlensteigerung geradezu bedingt

Das Ergebnis ist wie mir scheint für die Rekonstruktion der arischen Urzeit noch von weiterer Bedeutung Man hat die Frage wie weit sich bei den Ariern schon ein wirkliches Königtum entwickelt hatte bisher offengelassen¹⁾ Nun können wir freilich den Umfang des Landes, um das es sich in unserer Formel handelt nicht bestimmen zumal die Ausdrucke dafür im Indischen und Iranischen auseinandergehen ich meine aber doch daß ein König der mit Land lohnen kann und sei es auch nur ein Dorf gewesen²⁾ doch etwas mehr gewesen sein muß als ein kleiner Gauhauptide Ich möchte in diesem Zusammenhang auch noch auf eine andere Tatsache aufmerksam machen die in die gleiche Richtung weist In historischer Zeit regiert der indische Herrscher mit Hilfe eines Spionagesystems das uns z B im Kautilyastra in aller Ausführlichkeit geschildert wird Der persische König unterhält Beamte in den Provinzen die ihm über die Tätigkeit der Satrapen Bericht erstatten und die Griechen berichten von des Großkönigs *ota* und *οφθαλμοι* Diese Einrichtungen haben sich offenbar aus gemeinsamen Anfängen entwickelt Im Veda sind die Götter von Spalern (*spas*) umgeben insbesondere kommen sie Mitra Varuna zu Im Avesta hat Mithra seine Spaher (*spas* Yt 10 45 *baetara spasano* Yt 10 46 usw.) Wir können kaum umhin die Vorstellung von den Spahern des Mitra und Varuna in die arische Zeit zurückzuerlegen Diese Vorstellung beruht aber gewiß nicht wie man wohl gemeint hat auf irgendwelchen physischen Erscheinungen sie verdankt ihre Entstehung in erster Linie dem Königtum Mitra Varunas Mitra und Varuna sind die *ryina* oder *samrya* die Könige oder Oberkönige Mitra ist der Landesherr aller Länder (*tispanqm dahyunqm dauhupautim* Y 2 11 usw.) er ist der *vouru gaoyaoti la anra gaoša baetara cašman* (Y 2 3 usw.) der weite Tritten Besizende Tausendohrige Zehntausendäugige d h der von seinen *ōta* und *οφθαλμοι* umgebene *βασιλει*, wie es richtig auch die Tradition auffaßt die in den Augen und Ohren des Mitra Gesehen sieht Bestand aber die Einrichtung der Spaher in arischer Zeit so muß damals auch schon ein Oberkönigtum entwickelt gewesen sein Dorfselulzen und

¹⁾ S i e z B E l i a u d M e y e r C e l e s t e l e s A l t e r t u m s I² S 819

²⁾ F ü r d a r a n e r n n e t d a ß s e l d a s a n d e r h u z u d e m n e u e r s t e n D o r f e n t w i c k e l t h a t u n d d a ß a i e l i n I n d i e n e n s p ä t e r u n t e r d e r S e l e n k u n g v o n L a n d i m m e r l e V e r l ö n g e n e s D o r f e s v e r s t a n d e n s i n d

Stammeshauptlinge haben für Späher keine Verwendung. Wir werden daher annehmen dürfen, daß schon in arischer Zeit ähnliche Verhältnisse geherrscht haben, wie sie uns in historischer Zeit etwa bei den nomadisierenden Saken oder Massageten entgegentreten, und die Erwägung, daß das siegreiche Vordringen der Arier über gewaltige Landergebiete kaum ohne die Leitung einer Zentralgewalt denkbar ist, scheint mir nur geeignet, diese Annahme zu unterstützen.

Die śākischen Mūra.

In der Sprache, die als nordarisch, ostiranisch, altkhotanisch oder śākisch bezeichnet wird, gab es ein umfangreiches buddhistisches Dichtwerk, von dem Leumann und Konow bereits früher Bruchstücke veröffentlicht hatten. Jetzt hat Leumann wiederum gegen 250 Strophen aus diesem Werk mitgeteilt, darunter einen größeren zusammenhängenden Abschnitt, der eine Maitreyasamiti enthält¹⁾. Die Ausgabe ist von einer Übersetzung begleitet, die ein glanzendes Zeugnis für den Scharfsinn ablegt, mit dem Leumann die Schwierigkeiten der unbekannten Sprache bemeistert hat. Auf dem Titelblatt nennt er diese nordarisch, und zur Rechtfertigung dieses Ausdruckes bemerkt er S. 9:

‘Soll ich mich nebenbei auch noch entschuldigen wegen des Ausdruckes ‘nordarisch’? Einige Zeit, nachdem ich ihn eingeführt hatte, hat doch Luders gezeigt, daß ‘śākisch’ etwas bestimmtere Vorstellungen erwecken würde. Ich habe die Zulässigkeit dieser letzteren Bezeichnung selber auch schon vor mehreren Jahren bemerkt auf Grund einer Strophenzeile unserer nordarischen Maitreya samiti. Aber deswegen nun die neue Sprache ‘śākisch’ statt ‘nordarisch’ zu nennen, schien mir doch nicht nötig, um so weniger als mir der neue Name zu unschön und zu undeutsch klingt. Eher würde ich die Sprache angesichts der Schwierigkeiten, die sie noch bietet, auf echt bayrisch eine śākische heißen.’

Ich halte es für überflüssig, näher auf diese Ausführungen einzugehen. Nur das eine sei hier nochmals hervorgehoben: ganz gleichgültig, wie man sich zu der Frage stellt, ob die namenlose Sprache die Sprache oder eine der Sprachen der Śakas gewesen sei oder nicht — der Name ‘nordarisch’ kommt ihr jedenfalls nicht zu. Er ist aus der Vorstellung heraus entstanden, daß ‘ebensowenig wie die Lehnworte auch die Originalworte des Idioms eine direkte Zugehörigkeit desselben, sei es zum iranischen, sei es zum indischen Zweig des indogermanischen Sprachstammes, zulassen’ (Leumann, ZDMG LXII, S. 84). Daß das völlig unrichtig ist, daß diese

¹⁾ Maitreya samiti, das Zukunftsideal der Buddhisten. Die nordarische Schilderung in Text und Übersetzung nebst sieben anderen Schilderungen in Text oder Übersetzung. Nebst einer Begründung der indogermanischen Metrik. Von Ernst Leumann. Straßburg 1919.

Sprache vielmehr trotz ihrer starken Beeinflussung durch das Indische ihrem Grundcharakter nach zu den iranischen Sprachen gehört hat Konow GGA 1912 S 501ff endgültig nachgewiesen Die Bezeichnung ist also falsch und geeignet irrige Vorstellungen zu erwecken

Daß Leumann noch immer an ihr festhält ist um so auffallender als er selbst auf eine Stelle in dem von ihm veröffentlichten Text hinweist die vorausgesetzt daß seine Interpretation der Worte zutrifft die Richtigkeit des von mir vorgeschlagenen Namens Śākisch beweisen wurde Die Strophen um die es sich handelt finden sich in der Beschreibung des Einzuges des Maitreya und seiner Mönche in die Stadt die jetzt Benares heißt zu der Zeit aber den Namen Ketumatī führen wird

248 *ku ssamana nījyana daṇḍa biśsunījya ratana vicitra*
ku va murinā daṇḍa śātimje maje mure

249 *nījyaskya nā hāṃste bhūyu ce tīle ahiānā kusde*
tīya ha puyāte balyā vathayo grūṣṭa tū kalu

250 *tīyau jsa hārījyana yadandī hatēru uysnora vicitra*
tīya śījīye mure kēḍa a hatēro hī'anda tisse yadandā

251 *plaru tī uysnaura kye ssau muro hatēro kuru yadandā*
veī raysna stare avayā dukha varaṣare vicitra

252 *kye va śāṃs mure jsa pūa nandā balyā vīrī bilsamgga*
o data hvaīlā vīrī ssaī va jsa gyastuv o are

253 *kye vū mamā śāṣina parāṇḍi ce vā parṣṭa dukhyau jsa*
cū rro ye avāṣṭeṣṭa pulṭa o yisru alyatu mrahe

Leumann übersetzt diese Strophen

248 Als die Mönche die Schütze (= die Juwelenspeicher) sehen (und) die allartigen Juwelen die verschiedenen (und) als ferner die siegeligen (Schütze) [= die Siegelpeicher] sie sehen (und darin) die śākischen unsere Mudras (= unsere gegenwärtig üblichen Śaka Siegel) —

249 Ceringschützung (da) ihnen wird (wach) außerordentlich Dann hin schaut der Priester (und) den Beistehler [= seinen Famulus] redet er an zu dieser Zeit (mit den Worten)

250 Mit diesen (Kostbarkeiten) Umstände haben gemacht einst die Wesen verschiedene dieser einzigen Mudra [= eines einzigen solchen Siegels] wegen einst Menschen (einander) zugrunde haben gemacht [= gerichtet]

251 Viel [= Zahlreich] (und) diejenigen Wesen welche (obschon sie nur) eine Mudrā einmal falsch gemacht [= einen Siegelabdruck einmal trügerisch verwendet] haben (doch infolge solch einmaligen Vergehens) sogar jetzt (noch) auf dem Abweg (der tieferen Wiedergeburten) stehen [sich befinden] (und da) Leiden erleben verschiedene

252 (et)welche (Wesen) ferner (sind da die nur) mit einer Mudrā [= mittelst eines einzigen Siegelabdruckes] Tugendverdienste genommen [= erworben] haben (durch Freigebigkeit) dem Priester gegenüber (oder)

dem Mönchsorden (gegenüber) oder einem Gesetzesverkündiger gegenüber (und doch infolge solch bloß einmaliger Wohltat) sogar jetzt (noch) unter den Göttern sitzen [= weilen]

253 (et)welche ferner (die) in meinem Ordensreich loskommen (aus den Leiden des Samsara, (et)welche ferner (die bereits) losgekommen (sind) aus den Leiden (des Samsāra) — was auch man die übrigen fragt oder Gold, Silber (und) die Nebenmetalle! [= was will man erst noch nach den übrigen Wesen und nach den verschiedenen Metallen fragen! Auch auf allerlei Weisen, die noch nicht genannt sind, haben die einstigen Wesen, teils in schlimmem und teils in gutem Sinn, die Siegel und auch die Metalle verwendet und sind dafür hernach im Laufe des Samsāra je nachdem bestraft oder belohnt worden]

Jedem der diese Übersetzung liest, wird sich, glaube ich, die Überzeugung aufdrängen, daß *mūra* hier nicht richtig wiedergegeben sein kann. Um von allem übrigen zu schweigen, wie sollte man denn dazu gekommen sein, die Siegel aufzuspeichern, und wie sollte der Anblick solcher Siegel in den Mönchen das Gefühl der Geringschätzung hervorrufen? Mir scheint schon aus dem Zusammenhang allein klar hervorzugehen, daß *mura* hier nur 'Münze' oder eine bestimmte Münze bezeichnen kann und daß die *mūrinā* 'Münzhauser' sind, d. h. entweder Häuser in denen man das gemünzte Geld aufbewahrte oder — und das ist mir das Wahrscheinlichere — die Münzen, in denen das Geld hergestellt wurde. Ich würde also übersetzen:

Wenn die Mönche die Schatzhäuser sehen und die mannigfachen verschiedenen Juwelen, wenn sie auch die Münzhauser sehen (und) unsere śākischen Münzen wird ihnen in hohem Grade Geringschätzung. Dann schaut der Buddha hin, er redet seinen Famulus an zu jener Zeit: 'Mit diesen haben einst die verschiedenen Wesen Umstände gemacht, dieser einzigen Münze wegen haben einst Menschen (einander) zugrunde gerichtet. Zahlreich sind die Wesen, die einmal eine einzige Münze gefälscht haben (und) sich noch jetzt in dem Zustand der qualvollen Geburten befinden (und) verschiedene Leiden erfahren. Einige erwarben sich auch mit einer einzigen Münze dem Buddha, dem Orden oder einem Gesetzesverkünder gegenüber Verdienste¹⁾ (und) sitzen noch jetzt unter den Göttern; einige werden auch in meiner Lehre erlöst, einige sind auch von den Leiden erlöst. Was fragt man auch nach den übrigen (Schatzen)²⁾ oder Gold, Silber und den Nebenmetallen?'

¹⁾ Ein Beispiel bietet die Geschichte des jungen Mädchens, das dem Orden zwei Kupfermünzen schenkte in Kumāralatas *Kalpanamanditika* (Sūtralamkāra, trad. par Huber, p. 119ff.)

²⁾ Ich ergänze zu *avaśyāṃśā* nicht *uśmaura* sondern *ratana* vgl. V 248. Nach dem der Buddha sich ausführlich über das Unglück und das Glück verbreitet hat, das das Geld über die Menschen gebracht hat, überläßt er seinen Hörern die Ausführung derselben Gedanken mit Bezug auf andere Schätze und ungemünztes Gold, Silber, Kupfer usw.

Glücklicherweise sind wir für die Bedeutung von *mūra* nicht auf die angeführte Stelle allein angewiesen. Das Wort findet sich zu wiederholten Malen auch in den aus Dandān-Uilq stammenden Urkunden in dieser iranischen Sprache, die Hoernle, JASB Vol LXVI Part I. p 234ff und vollständiger Vol LXX Part I Extra Number I p 30ff veröffentlicht hat¹⁾, siehe Vol LXVI, Nr 6, 7, 15, Vol LXX, Nr 5, 8, 12, 13. Das Wort

¹⁾ Die Lesung der Daten hat Konow berechtigt und in Zusammenhang damit die ganze Frage der Datierung und Lokalisierung dieser Urkunden endgültig gelöst (JRAS 1914, S 339ff). Davon abgesehen hat aber die Entzifferung der Urkunden kaum Fortschritte gemacht und es erscheint mir unter diesen Umständen nicht unangebracht, auf ein paar Punkte hinzuweisen, die vielleicht geeignet sind, das Verständnis dieser schwierigen Texte zu fördern. Das Wort, mit dem die Urkunden bezeichnet werden ist offenbar *pidaka*, eine Ableitung von der Wurzel *pir-* 'schreiben', die durch die Formen *pidē* 'er hat geschrieben', *parste pīdē* 'er hat vernolaßt zu schreiben' (Leumann, Maitr S 70, 152ff) gesichert ist. *Pidaka* ist offenbar eine ähnliche Bildung wie *lūtaka* oder *lūtāya* 'Brief', das in den Kharoṣṭhī Dokumenten von Nīya erscheint (Stein, Ancient Khotan, p 368, Konow, SBAW 1916, S 817). *Pidaka* findet sich in dem einleitenden Satz der Urkunden, der mir im einzelnen nicht klar ist, in Nr 1, 12, 17 und in einem der letzten Sätze in Nr 1 *tira ē pīdaka prammām hi[mā] klu[hā] Brīyān u Budaśā m hamguṣṭi uttāra* und Nr 12 *tira q[ā] pīdaka prammām klu[hā] Māmdrussa hamguṣṭi vātā*. Ich möchte das übersetzen

Und dann soll diese Urkunde entscheidend (*prammān* = sk. *pramānam*) sein, worauf hin Brīyān und Budaśā m (d. i. Budaśā n = Buddhasāsana) als Vertragsschließende hantreten (bzw. Māmdrussa als Vertragsschließender hintritt)²⁾. Hoernle a a O S 34, hat für *hamguṣṭi* allerdings die Bedeutung 'Zeuge' erschlossen, mir scheint aber aus Nr 12, so unklar der Zusammenhang im einzelnen auch sein mag, doch deutlich hervorzugehen, daß Māmdrussa nicht der Zeuge, sondern derjenige ist, der sich zu den in der Urkunde angegebenen Vereinbarungen bereit erklärt. Das Wort *hamguṣṭi* findet sich außerhalb des eigentlichen Textes der Urkunden sehr häufig in Verbindung mit Namen, und zwar gewöhnlich in ganz auffälliger Schreibung mit dazwischengesetzten horizontalen Strichen. Nr 1 *Brīyān | ham | gu | ṣṭi Budaśā m | ham | gu | ṣṭi, Pūnagāp | ham | gu | ṣṭi*. Nr 12 *Māmdrussa | ha | gu | ṣṭi*, Nr 17 *Brīyān | ha | gu | ṣṭi*. Ebenso steht in der bei Stein Anc Kh Tafel CX abgebildeten Urkunde *Ld(?) t[ā] | ha (?) | am | gu | ṣṭi*. Nur am Schluß von Nr 17 steht *Rammakī hamguṣṭi*. Hoernle scheint dann die Unterschriften der Zeugen zu sehen, allein um wirkliche Unterschriften kann es sich nicht handeln, da jene Worte in allen Fällen von derselben Hand geschrieben sind wie die Urkunden selbst. Es ergibt sich also, daß als die eigentliche Unterschrift nur die drei Striche anzusehen sind, die der Unterschreibende in die von dem Aussteller der Urkunde dafür freigelassenen Lucken zwischen den letzten Silben des Namens oder des Wortes *hamguṣṭi* setzte. Das trifft auch für den Rammakī in Nr 17 zu. Der Schreiber der Urkunde hat hier vergessen, die nötigen Lucken zu lassen und Rammakī hat daher seine drei Striche darüber, hinter die Schlußworte der Urkunde *[klu[hā] Rammakī hamguṣṭi uttāra* gesetzt. Daß das Schreiben unkundige Personen in dieser Weise zu zeichnen pflegten, scheint mir aus den gleichzeitigen chinesischen Urkunden von Dandān-Uilq hervorzugehen, die zum Teil schon Hoernle a a O S 21ff, bekannt gemacht und später Chavannes in Steins Ancient Khotan p 521ff, mit Übersetzung herausgegeben hat. In Nr 3 schließt der Text der eigentlichen Urkunde allerdings nach Chavannes mit den Worten 'Les deux parties ont ensemble trouvé cela equitable et clair et ont apposé l'empreinte de leurs doigts pour servir de marque', einer Formel, die sich in Nr 6 und 10 wieder-

steht nicht etwa am Schluß, sondern im Text der Urkunden selbst, und das macht es von vornherein unwahrscheinlich, daß es hier Siegel bedeute und sich etwa auf die chinesischen Stempelabdrucke beziehe, die einige

holt. Aber in den Urkunden ist von einem Fingerabdruck nichts zu sehen. Dagegen finden sich in Nr 3, rechts von der neunten Zeile, in der der Entleiher Su Men ti genannt wird, drei wagerechte Striche, und drei ahnbehe, nur etwas kürzere Striche stehen, wie schon Stein, p 273, bemerkt hat, in Nr 13 rechts von dem Namen des Entleihers und dem seiner Frau und links von der erwähnten Formel, doch sind die letzteren vielleicht wieder ausgewischt. Ganz deutlich sind die drei Striche auch in Nr 9 links von dem Namen des Sohnes der Entleiherin. An Stelle der Striche erscheinen drei mehr punkt- oder hakenförmige Gebilde in Nr 5 links von den Zeilen, in denen der Entleiher und seine Zeugen genannt werden, in Nr 6 rechts von dem Namen der Entleiherin und in Nr 9 rechts von dem Namen der Entleiherin. Mir scheint es völlig sicher, daß auch diese drei Striche oder Punkte die Stelle der Unterschrift der Vertragsschließenden oder der Zeugen vertreten, daß sie hier nicht wie in den Urkunden in einheimischer Sprache nebeneinander, sondern untereinander stehen, erklärt sich natürlich aus der Richtung der chinesischen Schrift.

Ich möchte endlich noch darauf hinweisen, daß das von Hoernle, JASB Vol LXVI Part I p 235f Nr 9 (Plate XII) veröffentlichte und JASB Vol LXX Part I Extra Number I p 41 unter Nr 16 aufgeführte Fragment gar nicht zu den Urkunden gehört. In Zeile 1 steht *pirāva lāra sica nammavya kamtha* eine Stadt namens Sica im Lando Pirāva, Zeile 2 *bāri beramādrā* 'sie lassen Regen regnen', Zeile 3 *si gamjā nammamya kamtha* 'nun die Stadt namens Gamjā', Zeile 4 *pamyāsāḥ gampha* 'fünfzig Meilen', Zeile 7 *u kamma halar māñjuśrī a'ysānā* 'und in welcher Gegend Mañjuśrī Kumāra (vgl. die häufige Phrase *kāmma halar gyastā ba yā astā hāḥḥ* Vajracch usw.) Zeile 8 *[ma]ñjuśrī a ysanaḥ ita hve si cu hiri lina* 'Mañjuśrī Kumāra sprach so nun weswegen Zeile 9 *manuśrī a ysanaḥ ita [hve] [si]* Mañjuśrī Kumāra sprach dann so nun'. Es liegt hier offenbar der Anfang einer Erzählung vor. Man vergleiche etwa die Einleitung zum Saddharmapundarika, wo der Bodhisattva Maitreya den Mañjuśrī Kumārabhūta nach gewissen Wundererscheinungen insbesondere nach der Ursache eines Blumenregens fragt. Aber die hier erzählte Legende scheint lokalen Charakter zu tragen. Pirāva ist wahrscheinlich mit dem Prova identisch, das in den Kharoṣṭhi Urkunden von Niya IV, 56, 136, XV, 168, 333 (Rapson, Specimens p 5-7) erscheint. Ist Sica vielleicht das Saca, das sich ebenda I, 104, XV, 318 (Rapson, p 14-15) findet? Für die Charakterisierung des Fragmentes ist es ferner wichtig, daß es nicht in der Buchschrift geschrieben ist, sondern in der Schriftart, die Hoernle als 'kursive' Brahmi bezeichnet und die offenbar die Schrift des täglichen Lebens war. Sie hat sich jedenfalls wenn wir von zwei später in eine Handschrift des Aparimāyāhuṣṭam eingelegten Blättern absehen, bisher in keiner Poṭhi gefunden, sondern nur in Urkunden und in den von Hoernle, JRAS 1911, p 447ff, beschriebenen Rollen, die Dharanis und ähnliche Texte teils in Sanskrit, teils in der einheimischen Sprache enthalten und die augenscheinlich für den praktischen Gebrauch bestimmt waren.* In die Klasse dieser Schriftstücke muß auch unser Fragment gehören. Der Text, soweit er sich bis jetzt entziffern läßt, konnte sehr wohl den Anfang eines Dhārmīartigen Werkes gebildet haben. Auch die Form und die Größenverhältnisse des Fragmentes stimmen aufs beste zu der Annahme, daß es einer Dharanī Rolle angehört hat. (Aus dem nur erst jetzt zugänglich gewordenen Werke Manuscript Remains of Buddhist Literature found in Eastern Turkestan, I, p 401, ersehe ich, daß auch Hoernle inzwischen die richtige Bedeutung von *piṭṭaka* und *hamguṣṭa* gefunden hat.)

der Urkunden zu tragen scheinen. Ausgeschlossen wird diese Beziehung dadurch, daß *mura* ein paarmal in Verbindung mit Zahlen erscheint, so mit 12300 in Nr 5 (*muri ji stā dodasau ysārya drraise ityām mūryau ja*), mit 5500 und 1100 in Nr 8 (*pamysāra pamse mūra e. y mūre ysāre sa*), mit 1000 in Nr 12 (*mūra ysāre*). Die Verbindung mit so hohen Zahlen macht es meines Erachtens völlig sicher, daß *mura* auch hier ein Geldstück bedeutet, und ich glaube, wir können sogar noch einen Schritt weiter gehen und die Art dieses Geldstückes genauer bestimmen. In den schon in der Anmerkung auf S. 466 erwähnten gleichzeitigen chinesischen Urkunden aus Dandan Uliq ist häufig von Geld die Rede. Auch hier handelt es sich fast überall um hohe Summen. Ein Mann namens Su Men ti leiht 15000 Geldstücke (*uén*) wofür er in acht Monaten 16000 oder 26000 zurück zu zahlen hat (Nr 3). Der Soldat Ma Lung chih leiht von einem Mönch des Klosters Hu Kuo 1000 Geldstücke, wofür er monatlich 100 Geldstücke als Zinsen zu zahlen hat (Nr 5). Eine Frau A sun leiht 15000 Geldstücke (Nr 9). Eine andere Frau Hsu Shih ssu, verpfändet allerlei Gegenstände, darunter einen Kamm, für 500 Geldstücke (Nr 6). Ein Fragment (Nr 7) nennt 100 Geldstücke. Auf den Wert der gemeinten Münze läßt die Urkunde Nr 4 schließen, in der ein Mann 6000 Geldstücke als Kaufpreis für einen Esel einklagt. Es kann danach keinem Zweifel unterliegen, daß das Geldstück der Urkunden die bekannte durchlochelte Kupfermünze ist, die man mit dem anglisierten Wort *cash* zu bezeichnen pflegt. Derartige Münzen haben sich im Gebiet von Khotan in ziemlicher Anzahl gefunden¹⁾, sie waren offenbar das gewöhnliche Geld während der Zeit der chinesischen Herrschaft in Turkestan bis zum Ende des 8. Jahrhunderts. Die Fürsten von Khotan haben auch nach 728 als die Kaiserliche Regierung ihnen den Königstitel verlieh²⁾ kaum eigene Münzen schlagen lassen, wenigstens

¹⁾ Siehe die Liste der Münzen bei Stein: *Ancient Khotan*, p. 575ff., und Taf. LXXXIX und XC.

²⁾ Bis dahin scheinen die Mitglieder der *Vīśa* (sk. *Vijaya* chin. Wei chih) Dynastie nur den Titel *a mo-chih* geführt zu haben. Als *a mo-chih* von Yu tien wird der Fürst von Khotan in dem Erlaß von 728 bezeichnet, durch den er zum König ernannt wurde und das offiziell Schreiben aus dem Jahr 768 (Urkunde Nr. 1) ist an den Wei-chih *chih-to* Präfixen der Sechs Städte und *a mo-chih* adressiert (Clavannes in Stein's *Ancient Khotan*, p. 623f.). Daß der Titel in Khotan weiter verbreitet war, ergibt sich aus der chinesischen Urkunde von 781 (Nr. 4), die einen *a mo-chih* Shih tsü als Herrn zweier Schreiber in barbarischer Schrift erwähnt. *A mo-chih* muß also Wiedergabe eines einheimischen Titels sein und ich wage die Vermutung, daß es das sk. *amātya* ist, das in der einheimischen Sprache von Khotan *āmāca* Nom. Sg. *āmāca* oder *āmāci* lautete wie Vers XXIII 208 des Gedichtes zeigt: *te(oh)jauve haštāś yātre uspurru āmāca pravānda*.

Vierundachtzig Tausen le lauter *āmācas*, werden Mönche. Ob wir *āmāca* auf Grund der Bedeutung des Sanskritwortes richtig durch Mönche wiedergeben, ist mir einigermaßen zweifelhaft; es scheint mehr der Titel einer Gesellschaftsklasse zu sein als eine Funktion zu bezeichnen. Derselben Titel führte auch der Fürst von Kasgar (Su le) bis er zusammen mit dem Fürsten von Khotan zum König ernannt wurde.

ist bis jetzt kein derartiges Stück bekannt geworden. So können wir mit Sicherheit annehmen, daß auch *mūra* in den Urkunden in einheimischer Sprache die chinesische Kupfermunze bezeichnet. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß *mūra* auch in dem Gedicht, das der Sprache nach zu urteilen vielleicht Jahrhunderte alter ist, genau die gleiche Bedeutung gehabt haben müsse, wir werden *mūra* hier wohl in dem allgemeinen Sinn von 'Munze, Geldstück' nehmen dürfen.

Eine Ableitung von *mūra*, *mūringya* (fem.) begegnet uns ferner in der Beschreibung der Herrlichkeiten von Ketumatī, V 139

muringye var stune stāre ššō lrraušu ššō ššau mēta

hambisa ysarrnā lase virō ālysalnā mēta

Leumann denkt hier an 'siegelige', aus Siegelstein, d. h. aus Achat oder dergleichen bestehende Säulen. Er ist also zu der wenig wahrscheinlichen Annahme gezwungen, daß die Bedeutung von *mūra* auch auf das Material erweitert wurde, aus dem man Siegel herstellte. Ich bin überzeugt, daß wir auch bei *mūringya* von der Bedeutung 'Munze' ausgehen müssen, und meine, daß wir uns unter den 'Munzsäulen' Säulen von aufeinandergeschichteten Münzen vorzustellen haben, deren Höhe hier allerdings ins Fabelhafte gesteigert ist. Genau so wie in V 253 wird auch hier in unmittelbarem Anschluß an die *muringye stune* ungemünztes Gold und Silber genannt. 'Da stehen Munzsäulen, eine jede einen Krosa hoch, (und) Haufen von Gold in den Gebuschen und große (Haufen) von Silber.'

Einige Schwierigkeiten bereitet die Feststellung der Bedeutung von *mura* in V 161f., wo das vierte der sieben Juwelen des Königs Šankha beschrieben wird

mūra candāvano ššau ggamphu hāysa brāñite ssive

dašu viri ānye bērañite pharu ratana vicitra

ttōñe rrūnatēle jsa ssive uysnora liri yanindi

āssevñi vrūlfijsye mēta astāššā tcaruwa detena

'Der *mura candālana* (*cintāmani*) leuchtet bei Nacht ein Yojana weit, wenn er am Banner sitzt, regnet er viele verschiedene Kostbarkeiten. Infolge dieser Helligkeit verrichten die Wesen bei Nacht (ihre) Arbeiten, aus blauem *Vaidūrya* ist er, groß, achteckig, prachsig von Aussehen.'

Daß sich der Verfasser den *cintāmani* als eine Munze oder gar eine Kupfermunze gedacht haben sollte, wird durch die Angaben in V 152 ausgeschlossen, die mit der von Leumann angeführten Beschreibung im *Lalitavistara* übereinstimmen (*maniratnam nīlavaidūryam astāmsam*). Man könnte daher zunächst daran denken, *mūra* hier als Siegel zu fassen, und sich darauf berufen, daß achteckige Siegel aus Bronze tatsächlich in

(Chavannes a. O.) Ich würde es aber für vorsehnlich halten, daraus etwa zu schließen, daß in Kashgar dieselbe Sprache geherrscht haben müsse wie in Khotan, da es sich hier um ein Lehnwort handelt, das auch in verschiedenen Sprachen Aufnahme finden konnte.

Khotan gefunden sind Abbildungen von zweien solcher Stücke gibt Stein, Ancient Khotan, Taf L, die chinesische Herkunft steht für das eine fest und ist für das andere höchst wahrscheinlich (Stein a 2 O S 103 109, 465) Wir können indessen sicher sein daß sich kein Zentralasiate den *cintāmanī* in der Gestalt jener Siegel vorgestellt hat In den Fresken der Höhlen von Turlestan kommt unendlich oft ein Gebilde vor, das einem indischen Langwürfel ähnlich sieht und meist von Strahlen umgeben ist In den Zeichnungen bei Grunwedel, Altbuddhistische Kultstätten in Chinesisch Turkistan kann man sehen, wie es von Bodhisattvas, Göttern und Nagas auf dem Haupt oder in den Händen getragen wird (Fig 22, 243 642 644a) es wird auf einer Lotusblume ruhend (Fig 165) oder im Wasser schwimmend (Fig 123) dargestellt oder dient auch einfach zur Füllung des Raumes (Fig 48 53) Aus einer unverkennbaren Darstellung der sieben Juwelen in einer Höhle bei Qyzyl (Fig 275) konnte Grunwedel feststellen daß dieser Langwürfel die zentralasiatische Form des *cintāmanī* ist und sie entspricht da sie in der Tat acht Ecken hat, auch durchaus der Beschreibung im *Lalitavistara* Mit einem Siegel hat also der *cintāmanī* ebensowenig Ähnlichkeit wie mit einer Münze Ich glaube daher, daß wir *mura candāvana* als ein Kompositum fassen müssen¹⁾ und daß der wunderbare Stein der Münzen²⁾ oder Geld Wunschstein³⁾ genannt wurde, weil man glaubte er könne seinem Besitzer Geld herbeizaubern Daß es in der Strophe selbst heißt er regne verschiedene Kostbarkeiten (*ratana*), scheint mir damit nicht im Widerspruch zu stehen⁴⁾

So sicher es auch sein dürfte daß *mura* in der Sprache von Khotan 'Münze' bedeutete so ist es doch gewiß ebenso sicher, daß das Wort, das auf das alte *mudra* zurückgeht⁵⁾ ursprünglich ein Siegel bezeichnete, und es ist von Interesse daß sich derselbe Bedeutungsübergang, den wir hier beobachten können noch einmal in einer iranischen Sprache auf indischem Boden vollzogen hat Der heutige offizielle Name der hauptsächlichsten Goldmünze Britisch Indiens *mohur* geht ebenfalls durch das Hindustānī auf das persische *muh* Siegel zurück Ich kann nicht feststellen, wann *muh* zuerst in der neuen Bedeutung gebraucht worden ist Yule und Burnell Hobson Jobson S 438f bemerken daß der Name zuerst mehr

¹⁾ Laumann führt in seinem Glossar Zur nordarischen Sprache und Literatur, S 131 auch ein Kompositum *candāvan mura* an über das sich da kein Beleg dafür mitgeteilt wird schwer urteilen läßt Ist es richtig so wäre es etwa so aufzufassen wie *kālamudra* (siehe unten S 471)

²⁾ So erklärt z B auch der Jataka Kommentar den Kāhapana Regen in dem bekannten Verse *na kaḍāpanatassena tittī kāmese vyajati* DhP 186 Jat 258, 2 als einen Regen der sieben Kostbarkeiten *Mandhātā sāttaratanarassam cassāpeti | tan idha kaḍāpa arassan ti tittam*

³⁾ Über die Lautverhältnisse und die Herkunft des Wortes hat Hubschmann, KZ XXXI 176 gehandelt und neuerdings Junker IF XXX, 273ff der die Entleerung aus dem Assyrischen wie mir scheint mit Recht bestritten

volkstümlich gewesen und im allgemeinen Sinne gebraucht zu sein scheine und erst allmählich auf die Goldmunzen eingengt sei, die zuerst die Ghūrī Könige von Ghazni um 1200 prägten. Ihre Belege aus der englischen Literatur gehen bis 1690 zurück.

Den gleichen Bedeutungsübergang hat aber auch das indische *mudrā* durchgemacht. Die Grundbedeutung des Wortes, das erst in der nachvedischen Literatur auftritt, ist Siegel, d. h. sowohl das Werkzeug zum Siegeln, der Siegelring, als auch der Abdruck. In dieser Bedeutung findet sich das Wort auch in dem Prakrit der Kharosthī Dokumente von Nīya, wo die keilförmigen versiegelten Doppeltafeln als *kīlamudra*, *kīlamumdra*, *kīlamumtra*, wörtlich 'Keilsiegel', bezeichnet werden. Rapson, Specimens, S. 13, hat mit Rücksicht auf die letzte Form diese zuerst von Stein gegebene Erklärung des Wortes bezweifelt, aber, wie ich glaube, mit Unrecht. *Kīlamumtra* ist sicherlich nur ungenaue Schreibung für *kīlamumdra*. Da in dem Dialekt Tenues zwischen Vokalen und hinter Nasal erweicht werden, so trat eine Unsicherheit in der Schreibung ein, die zu der gelegentlichen Verwendung eines *t* auch für älteres *d* führte wie in *īdam* = *sk idam*, *tamda* = *sk danda*¹⁾. Was aber den Nasal betrifft, so möchte ich darauf hinweisen, daß ihn auch die modernen Volkssprachen in dem Wort kennen, im Hindi findet sich *mudrā* neben *mudrā*, im Khas heißt der Ring *munro*, im Sindhi *mundri*²⁾. Daß das Kompositum nicht den gewöhnlichen Regeln des Sanskrit entspricht, kann bei einem technischen Ausdruck in einer Volkssprache nicht ins Gewicht fallen.

In den heutigen Volkssprachen, Hindi, Marāṭhī, Bengali, Kanaresisch, wird *mudrā* nach Ausweis der Wörterbücher aber auch im Sinne von Münze gebraucht, Molesworth bemerkt, daß *mudrā* insbesondere eine Rupie bezeichne für die der genauere Ausdruck *rāpyamudrā* sei wie *tāmramudrā* für den kupfernen *pāṣā* oder *suvarnamudra* für den *mohur* oder *pagoda*. Auch für das Sanskrit verzeichnet das PW auf Grund des Śabdakalpadruma für *mudrā* und *mudrikā* die Bedeutung 'Münze', als Beleg wird nach Śkdr eine Stelle der Mitākṣarā gegeben, die sich im Divyaparakarāna unter Yaṣṭi 2, 113 findet:

saṁvarṇam rājatam tāmram āyasam eva suśodhitām |
saṁlīlā saṁdṛḍḍhāntam prakṛpetaḥ tatra mudrikām ||

und aus Vopadeva 6, 14 *haimamudrika* hinzugefügt. Aus dem letzteren ergibt sich aber für die Bedeutung von *mudrikā* nichts, und die Stelle der Mitākṣarā ist mißverstanden. Sie ist ein Zitat aus Pītāmaha, der eine

¹⁾ Siehe Konow, SBAW 1916 S. 823ff.

²⁾ Daher der Nasal auch in iranischen Lehnworten aus dem Indischen: *bal mundrig mundari* 'Ring, Fingerring', afgh. *mūndra* 'Ring, Ohring'. (Die Nasalisierung ist jetzt schon aus viel älterer Zeit belegt, in der Mahāpratyāngira Dharaṇi Man Rem I, S. 54 steht *mudragana* [für *mudraganā*].)

volkstümlich gewesen und im allgemeinen Sinne gebraucht zu sein scheine und erst allmählich auf die Goldmunzen eingengt sei, die zuerst die Ghūrī-Könige von Ghazni um 1200 prägten. Ihre Belege aus der englischen Literatur gehen bis 1690 zurück.

Den gleichen Bedeutungsübergang hat aber auch das indische *mudrā* durchgemacht. Die Grundbedeutung des Wortes, das erst in der nachvedischen Literatur auftritt, ist Siegel, d. h. sowohl das Werkzeug zum Siegeln, der Siegelring, als auch der Abdruck. In dieser Bedeutung findet sich das Wort auch in dem Prakrit der Kharosthī Dokumente von Niya, wo die keilförmigen versiegelten Doppeltafeln als *kīlamudra*, *kīlamumdra*, *kīlamumtra*, wörtlich 'Keilsiegel', bezeichnet werden. Rapson, Specimens, S. 13, hat mit Rücksicht auf die letzte Form diese zuerst von Stein gegebene Erklärung des Wortes bezweifelt, aber, wie ich glaube, mit Unrecht. *Kīlamumtra* ist sicherlich nur ungenaue Schreibung für *kīlamumdra*. Da in dem Dialekt Tenues zwischen Vokalen und hinter Nasal erweicht werden, so trat eine Unsicherheit in der Schreibung ein, die zu der gelegentlichen Verwendung eines *t* auch für alteres *d* führte wie in *itam* = sk *īdam*, *tamda* = sk *danda*¹⁾. Was aber den Nasal betrifft, so möchte ich darauf hinweisen, daß ihn auch die modernen Volkssprachen in dem Wort kennen, im Hindi findet sich *mudrā* neben *mudrā*, im Khas heißt der Ring *munrō*, im Sindhi *mudri*²⁾. Daß das Kompositum nicht den gewöhnlichen Regeln des Sanskrit entspricht, kann bei einem technischen Ausdruck in einer Volkssprache nicht ins Gewicht fallen.

In den heutigen Volkssprachen, Hindi, Marathī, Bengali, Kanaresisch, wird *mudrā* nach Ausweis der Wörterbücher aber auch im Sinne von Münze gebraucht, Molesworth bemerkt, daß *mudra* insbesondere eine Rupie bezeichne, für die der genauere Ausdruck *rūpyamudrā* sei wie *tāmramudrā* für den kupfernen *pāisā* oder *suvarnamudrā* für den *mohur* oder *pagoda*. Auch für das Sanskrit verzeichnet das PW auf Grund des Śabdakalpadruma für *mudrā* und *mudrikā* die Bedeutung 'Münze' als Beleg wird nach Śkdr eine Stelle der Mitākṣarā gegeben, die sich im Divyaparakaraṇa unter Yājñ 2. 113 findet:

saṁvarṇam rūpatīm tāmram āyasīm eā suśodhitām |

salilena sakṛd dhautām prakṣipt tatra mudrikām ||

und aus Vopadeva 6, 14 *haimamudrika* hinzugefügt. Aus dem letzteren ergibt sich aber für die Bedeutung von *mudrikā* nichts, und die Stelle der Mitākṣarā ist mißverstanden. Sie ist ein Zitat aus Pītāmaha, der eine

¹⁾ Siehe Konow, SBW 1916, S. 823ff.

²⁾ Daher der Nasal auch in iranischen Lehnworten aus dem Indischen, bal *mundrig*, *mundari* 'Ring, Fingerring', afgh *mūndra* 'Ring Ohrring' (Die Nasalisierung ist jetzt schon aus viel älterer Zeit belegt, in der Mahāpratyāngira Dhāraṇi, Man Rem I, S. 54 steht *mudragana* [für *mudraganāh*]).

Abart des *taplamūsaridhi* beschreibt, bei der nicht eine Münze, sondern ein Siegelring aus einem mit heißer Butter gefüllten Gefaße herauszufischen ist. Daß es sich um einen Ring handelt, wird durch die Bemerkung völlig sichergestellt, daß nach Vollzug des Ordals der Zeigefinger des Beklagten auf Brandblasen hin zu untersuchen sei. Scriba hat in seiner Sammlung der Fragmente des Pitamaha (V 175) die Stelle auch bereits richtig übersetzt. Tatsächlich aber findet sich *mudrā* in der Bedeutung 'Münze' in Mahendras Kommentar zu Hem. An. 3, 81. Mahendra fügt dort den für *rūpaka* gelehrten Bedeutungen *suvarṇādmudrayor api* hinzu und zitiert als Beispiel *tad api sampratam ahara rūpakam* (vgl. 2, 293). Um 1200 wurde also *mudrā* im Sinne von Münze gebraucht, und es kann nicht als ausgeschlossen gelten, daß der Bedeutungsübergang unter dem Einfluß des persischen *muh* erfolgte. Daß er naheliegt, zeigt aber auch die Geschichte eines anderen indischen Wortes.

In der vedischen Literatur, bis zu den Upanisads hinab, ist das Wort für Silber *rajata*. *Rajata* hält sich auch in der Folgezeit, in der nachvedischen Literatur tritt aber daneben *rūpya* auf, das mehr und mehr der eigentliche generelle Name des Silbers wird. Das PW führt als früheste Belege Stellen aus dem Epos und Manu an. Lehrreich ist Mbh. 5, 39-81.

suvarṇasya malam rūpyam rūpyasyāpi malam trapu |
jñeyam trapumalam sisam sisasyāpi malam malam |

In der alten Zeit steht *rajata* in der Liste der Metalle, wie eine bekannte, in den Brahmanas öfter wiederkehrende Stelle zeigt, die Chāndogya Up. 4, 17, 7 lautet: *tadyathā lavanena suvarṇam samdadhīāt suvarṇena rajatam rajatena trapu trapunā sisam sisena loham* usw. Für Manu sind *rūpya* und *rajata* völlig identisch. 4, 230 nennt er den *rupyada* neben dem *hiranyada*, 5, 112 braucht er *rājata* im folgenden Verse *raupya*, 8, 135 steht *raupya*, in den beiden nächsten Versen *rajata*. Auch das Kautilya wechselt zwischen *rūpya* und *rajata* als Gattungsnamen. S. 60, 85-241 wird von *suvarṇarajata* gesprochen, aber S. 86 heißt es *tutthodgatam gaudikam kāmamalam labukam cālraṇālikam ca rupyam*. S. 87-89-243 steht *rupyasuvarṇa*. Im Pāṇini ist in der kanonischen wie in der späteren Literatur *rajata* das gewöhnliche Wort, besonders in der festen Verbindung *jatarūparajata*, siehe z. B. Dīgh. 1, 1-10. Cullav. 12, 1, 1ff. Jāt. II 67, 1, 92-27, III, 207, 4, IV, 3, 7, 140, 13. Aber schon in der kanonischen Prosa und in den Gāthās erscheint daneben auch *rupya*, z. B. Samyutta I, S. 104, wo die Zähne des Elefanten des Māra mit reinem Silber — *suddham rūpyam* — verglichen werden, Jāt. 449-3, 454, 4 *soṇnamayam manimayam lohamayam atha rupyūmayam*¹⁾. Ebenso wechseln im Mahāvastu *rajata* und *rūpya* *prabhūtajatarūparajataparakarāṇā* II, 168, 12, *suvarṇamayūni rupyamayūni* II, 420-15, *suvarṇarūpyamayāni* II 468, 15.

¹⁾ Kaccayana 8, 29 f. hrt. nebeneinander *rūpyamayam* und *rajatamayam* auf

Abart des *tapāmāsavidhi* beschreibt, bei der nicht eine Münze, sondern ein Siegelring aus einem mit heißer Butter gefüllten Gefaße herauszufischen ist. Daß es sich um einen Ring handelt, wird durch die Bemerkung völlig sichergestellt, daß nach Vollzug des Ordals der Zeigefinger des Beklagten auf Brandblasen hin zu untersuchen sei. Scriba hat in seiner Sammlung der Fragmente des *Pitāmaha* (V 175) die Stelle auch bereits richtig übersetzt. Tatsächlich aber findet sich *mudrā* in der Bedeutung 'Münze' in Mahendras Kommentar zu Hem. An 3, 81. Mahendra fugt dort den für *rūpaka* gelehrten Bedeutungen *suvarnādīmudrayor api* hinzu und zitiert als Beispiel *taḍ api sāmpratam āhara rūpakam* (vgl. 2, 293). Um 1200 wurde also *mudra* im Sinne von Münze gebraucht, und es kann nicht als ausgeschlossen gelten, daß der Bedeutungsübergang unter dem Einfluß des persischen *muhr* erfolgte. Daß er nahehegt, zeigt aber auch die Geschichte eines anderen indischen Wortes.

In der vedischen Literatur, bis zu den Upanisads hinab, ist das Wort für Silber *rajata*. *Rajata* hält sich auch in der Folgezeit, in der nachvedischen Literatur tritt aber daneben *rūpya* auf, das mehr und mehr der eigentliche generelle Name des Silbers wird. Das PW führt als früheste Belege Stellen aus dem Epos und Manu an. Lehrreich ist Mbh. 5, 39, 81

suvarnasya malam rūpyam rūpyasyāpi malam trapu |
jñeyam trapumalam sisam sisasyāpi malam malam |

In der alten Zeit steht *rajata* in der Liste der Metalle, wie eine bekannte, in den Brahmanas öfter wiederkehrende Stelle zeigt, die Chandogya Up. 4, 17, 7 lautet: *tadyatha lavanena sutarnam samdadhyāt suvarnena rajatam rajatena trapu trapunā sisam sisena loham* usw. Für Manu sind *rūpya* und *rajata* völlig identisch. 4, 230 nennt er den *rupyada* neben dem *hiranyada*, 5, 112 braucht er *rājata*. Im folgenden Verse *raupya*, 8, 135 steht *raupya*, in den beiden nächsten Versen *rajata*. Auch das Kautilya wechselt zwischen *rūpya* und *rajata* als Gattungsnamen. S. 60, 85, 241 wird von *suvarnarajata* gesprochen, aber S. 86 heißt es *tutthodgatam gaudikam kamamalam labukam cākraṛālikam ca rūpyam*. S. 87, 89, 243 steht *rūpyasuvarna*. Im Pali ist in der kanonischen wie in der späteren Literatur *rajata* das gewöhnliche Wort, besonders in der festen Verbindung *jātaruparajata*, siehe z. B. Digh. 1, 1, 10; Cullav. 12, 1, 1ff.; Jāt. II, 67, 1, 92, 27, III, 207, 4, IV, 3, 7, 140, 13. Aber schon in der kanonischen Prosa und in den Gāthās erscheint daneben auch *rupiya*, z. B. Samyutta I, S. 104, wo die Zahne des Elefanten des Māra mit reinem Silber — *suddham rūpiyam* — verglichen werden, Jāt. 449, 3, 454, 4 *sorannamayam manimamayam lohamamayam atha rūpiyam*¹⁾. Ebenso wechseln im Mahāvastu *rajata* und *rūpya* *prabhūtajātarūparajatapakaranā* II, 168, 12, *suvarnamayāni rupyamayāni* II, 420, 15, *suvarnarūpiyamayāni* II, 468, 15.

¹⁾ Kaccayana 8, 29 führt nebeneinander *rupiyamaya* und *rajatamaya* auf

Es ist für die Zeitbestimmung Paninis nicht unwichtig¹⁾, daß er in diesem Fall auf seiten des Veda steht. Er lehrt in 5, 2, 120 die Bildung von rūpya und hatte hier sicherlich die Bedeutung 'Silber' angegeben, wenn sie ihm bekannt gewesen wäre. Statt dessen sagt er rūpād āhata prasamsayor yap 'an rūpa tritt ya in der Bedeutung 'geprägt'²⁾ oder wenn ein Lob gemeint ist'. Als Beispiele gibt die Kāśikā āhatam rūpam asya rūpyo dinārah | rūpyah ledārah | rūpyam lārsāpanam | prasastam rūpyam asyāsti rūpyah purusah und bemerkt weiter zur Erklärung nighātīlātādanādīnā dinārādīsu rupam yad utpadyate tad āhatam ity ucyate 'wenn durch Schlagen mit einem Hammer usw. auf den dinaras usw. ein Bild entsteht, so heißt das āhata'. In dem von Panini gelehrten Sinne findet sich das Wort auch im Prātimokṣa. Nissag 18—20 lauten im Pali yo pana bhikkhu jātarūparajalam ugganhēyya iā ugganhāpeyya iā upanikkhittam va sādīyeyya nissaggiyam pūcittiyam, yo pana bhikkhu nānapa kārakam rūpyasamvohāram samāpajjeyya n p, yo pana bhikkhu nānapa karakam krayavikkayam samāpajjeyya n p. Im Prātimokṣa der Mūlasarvastivādins heißen die entsprechenden Titel nach Mahāvīyutpatti 260 jātarūparajatasparśanam, rupakavyavahārah, krayavikkayah, rupaku ist hier natürlich nur falsche Sanskritisierung von rūpya anstatt rupya. In dem aus Turkestan stammenden Text des Prātimokṣa der Sarvastivādins³⁾ lauten die Regeln yah punar bhiksuh svahastam rūpyam udgrhñiyād iā udgrāhayed va niksīptam va sadhayan nhsargilā patayanāntikā, yah punar bhiksuh nānaprakāram rūpyavavaharam samāpadyeta n p, yah punar bhiksuh nānaprakāram krayavikkayam samāpadyeta n p. Das rūpyam in Regel 18 scheint hier aber erst später an die Stelle eines älteren jātarupa-

¹⁾ Es ist hier natürlich nicht der Ort näher auf diese Frage einzugehen, da aber bis in die neueste Zeit hinein immer wieder die Behauptung Webers wiederholt wird, daß Panini in die Zeit nach 300 v. Chr. zu setzen sei, weil er in 4, 1, 49 yavana erwähnt und die Bildung des erst von Katjajana — ob mit Recht oder Unrecht, sei dahingestellt — auf die Schrift bezogenen yavanāni lehre, so mag es gestattet sein, nochmals darauf hinzuweisen, wie es schon Ludwig Sb. Böhm Ges. Wiss. Cl. f. Philos. Gesch. u. Philol. 1893, Nr. 9, S. 7 getan hat, daß die von Weber beigebrachte Tatsache nicht die geringste Beweiskraft besitzt. Wenn die Inder, erst als Alexander der Große in ihrem eigenen Lande erschienen, Kunde von den Griechen erhalten hatten, hatten sie sie ganz gewiß nicht als 'Iomer', sondern mit einem Namen bezeichnet, der auf Ἰωνες oder Μακεδόνες zurückgehen würde, die Soldaten Alexanders haben sich doch sicherlich nicht Iomer genannt. Der Name Yavana muß lange vor Alexander zu den Indern gelangt sein, entweder über Persien oder durch die Semiten und selbst wenn die Beziehung von yavanāni auf die Schrift richtig sein sollte, sehe ich nicht ein, was die Annahme verbieten konnte, daß die Inder die griechische Schrift vor 300 v. Chr. kennen lernten. Ich bemerke noch, daß die Schlüsse, die sich aus rupja bei Panini ziehen lassen, durchaus zu den Resultaten stimmen, zu denen Liebich bei seinen Untersuchungen geführt ist (Panini besonders S. 50).

²⁾ āhan ist der typische Ausdruck vom Schlagen oder Prägen der Münzen, vgl. Rajat 3, 103 (PW).

³⁾ Finot JA. Sér. XI, T. 2, S. 495.

rajatam getreten zu sein die tibetische Übersetzung¹⁾ hat statt *rupyam* *ger dan drul* und ebenso liest die chinesische Übersetzung des Kumara jiva²⁾ dafür Gold oder Silber. In Regel 19 hat der tibetische Übersetzer dagegen *rupyayarahara* gelesen da er es durch *mnon tshan-can-gya*³⁾ *apjod pa* wiedergibt während Kumarajiva auch hier von Silber oder Gold spricht. In der chinesischen Übersetzung des Pratimokṣa der Dharma guptas ist nach Beal Catena S 219 in Regel 18 von gold silver or even (copper) coin in Regel 19 von purchase or sale of different precious substances (jewels) die Rede. Die Übereinstimmung des Pali Textes mit dem der Mulasarvastivādins und dem der Sarvastivādins in der tibetischen Version läßt kaum einen Zweifel darüber daß in der ältesten Fassung Regel 18 die Annahme von *jataruparajata* Regel 19 *rupiya* Geschäfte verbot. Rhys Davids und Oldenberg übersetzen *rupiyasamrohara* durch transactions in which silver is used. Allein wenn *rupiya* in der Bedeutung Silber auch schon im Pali Kanon begegnet und im Sanskrit später beliebig mit *rajata* wechselt so ist hier die Einschränkung auf Silber doch sicherlich nicht am Platz. Wir können *rupiya* hier meines Erachtens nur in dem Sinne wie Panini es braucht von geprägten Münzen⁴⁾ verstehen und müssen *rupiyasamrohara* durch Geldgeschäfte wiedergeben. Dabei ist sicherlich an das Ausleihen von Geld auf Zinsen Geldwechsel und ähnliches zu denken während sich *krayavikraya* auf den Handel mit Waren bezieht. *Jataruparajata* war aber ursprünglich wahrscheinlich wirklich das was der Name besagt Gold und Silber die Regel hatte also den Zweck die Annahme größerer Geschenke in gemünztem oder ungemünztem Gold und Silber zu verbieten während unbedeutende Geldsummen zu nehmen erlaubt war. Die Mönche von Vesālī machten sich daher im Grunde gar keines Verstoßes gegen die Regel schuldig wenn sie von den Leuten Geld im Wert eines *kalāṣaṇa* und darunter erbettelten (Cullav 12 1 1 *detharuso saṃghassa kaḥapaṇaṃ pi addham pi paḍaṃ pi masakarupam pi*). Erst nachträglich scheinen die Vibhajjavādins ebenso wie andere Schulen wenigstens im Prinzip strengere Grundsätze vertreten zu haben und diese kommen in dem alten Pali Kommentar zu den Regeln zum Ausdruck. Hier (Suttav 1 238ff) wird zunächst *jatarupam* in 18 durch das seltsame *sathuranno* erklärt *rajatam* soll die kursierende Münze sein ein *kaḥapaṇa* ein *masaka* aus Eisen Holz oder Lack (*jatarupam nama sathuranno vuccati*) *rajatam nima kalāṣaṇo lolamasako darumasako jatamasako ye roharam gacchanti*). In 19 wird dann *rupyam* mit genau denselben Worten erklärt wie vorher *jataruparajataṃ* aus dem *nanaj palarakam* des Textes aber

¹⁾ H ti Die tibetische Version der Nāhsargapraya-cittakāḍḍharas S 12
²⁾ Finot a n O

³⁾ Wörtlich in deutlichen Zeichen (*thsa f r m d sa i*) verselben. Der Ausdruck findet sich noch einmal im Bhikkhu-pratimokṣa (H ti S 16)

⁴⁾ So nicht gelton Kern Buddhismus II S 113 Hult a n O S 13

weiter gefolgert daß hier auch unbearbeitetes oder zu Kopf , Hals , Hand , Fuß oder Huftenschmuck verarbeitetes Metall gemeint sei. Das alles zeigt zur Genüge, daß dem Verfasser garnicht daran liegt, eine eigentliche philologische Erklärung zu geben, sein Streben geht vielmehr dahin, den Textworten einen Sinn unterzulegen der mit der Lehre seiner Schule übereinstimmt. Daß *rūpya* in der Tat die Münze ist, wird durch das Nidāna zu 18 im Suttav. bestätigt. Da wird erzählt, wie ein Mönch von einem Laien einen *kaḥapana* annimmt. Da dieser *kaḥapana* den Wert der ihm zugedachten Fleischration repräsentiert, können wir sicher sein daß der Erzähler dabei an die gewöhnliche Kupfermünze dachte. Im weiteren Verlauf der Erzählung wird aber dieser *kaḥapana* stets als *rūpya* bezeichnet. Danach kann auch der *rūpyacchaddaka*, der nach dem Kommentar zu N 18 und 19 angestellt wird um widerrechtlich empfangenes Geld zu beseitigen nur ein 'Munz' oder 'Geldverwerfer' sein, nicht ein 'bullion remover', wie Rhys Davids und Oldenberg übersetzen. Natürlich haben wir uns das *rūpya* dieser Zeit nicht in der Form der spätern Münzen vorzustellen, es handelt sich hier selbstverständlich um die sogenannten gepunzten ('punch marked') Münzen, über deren Form und Beschaffenheit man sich bei Rapson *Indian Coins*, S 2f. unterrichten kann.

Die Feststellung daß *rūpya* bei Pāṇini 'geprägt' und im Pratiśmoksā 'Munzs Geld' bedeutet ist nicht ohne Wert für die indische Münzgeschichte. *Rūpya* 'Silber' muß auf der Substantivierung des Adjektivs *rūpya* beruhen. Nun hat Rhys Davids *On the Ancient Coins and Measures of Ceylon* S 7 allerdings angenommen daß der Name des Silbers auf *rupya* in der Bedeutung 'schön zurückgehe' gerade so wie *suvarṇa* 'Gold' eigentlich das schönfarbige sei. Ich halte es für sehr wohl möglich daß *suvarṇa* 'Gold' erst durch Volksetymologie aus *suvarṇa śārṇa* glanzend oder himmlisch entstanden ist¹⁾ dafür spricht daß einmal Taitt Br 3 12 6 6 der Udatta noch auf der ersten Silbe und im spätern Sanskrit sehr häufig *śārṇa* neben *suvarṇa* erscheint. Allein die Umdeutung muß in sehr früher Zeit erfolgt sein wie aus der gewöhnlichen Akzentuation des Wortes im AV. und in den Brahmanas hervorgeht. Für die ursprüngliche Bedeutung von *rupya* hat das aber wenig Gewicht. Man kann gerade umgekehrt gegen Rhys Davids geltend machen daß später *durvarṇa* 'schlecht farbig' ein Name des Silbers ist und daß schon Taitt Br 2 2 4 5 dem *suvarṇam hiraṇyam* ein *durvarṇam hiraṇyam* gegenübergestellt wird wo runter nach Sāyanas durchaus annehmbarer Erklärung Silber Blei Kupfer usw. zu verstehen ist. Praktisch kann meine ich kaum ein Zweifel bestehen daß *rūpya* 'Silber eigentlich das Geprägte' ist. Das aber zwingt zu der Annahme daß bereits geraume Zeit vor der Abfassung des Pali Kanons des Epos, Manus und des Kautiḥya, also soweit sich ein absolutes

¹⁾ So schon Uhlenbeck, *Etym. Wörterb.* Über die Beziehungen zwischen Gold und Himmel habe ich an anderem Orte gehandelt.

Datum angeben läßt, schon im fünften Jahrhundert v. Chr. Silbermünzen in Indien weit verbreitet waren. Nur so läßt es sich erklären, wie *rūpya* in dieser Zeit zu einem generellen Namen des Silbers werden konnte. Die ausschließliche Verwendung des Wortes *rūpya* für das Silber läßt sogar noch weiter schließen, daß man zunächst nur Silberstücke abzustempeln pflegte und erst später auch gepunzte Münzen aus anderen Metallen herstellte. Die zahlreichen Funde in allen Teilen Indiens von gepunzten Silbermünzen, die nach Rapson bis ins vierte Jahrhundert v. Chr. zurückgehen, stehen mit diesem Ergebnis durchaus im Einklang. Es ist mir unter diesen Umständen nicht recht verständlich, wie Mrs. Rhys Davids, JRAS 1901, S. 877 behaupten kann: *it was not till towards the Christian era that silver became widely current*, was sich bei T. W. Rhys Davids, *Buddhist India*, S. 100, zu dem lapidaren Satz verdichtet: *no silver coins were used*. Mrs. Rhys Davids' einziges Argument ist, daß die Schriften des buddhistischen Kanons das Silber seltener erwähnen als Gold und andere Metalle. Aber selbst wenn in jenen Schriften von Silber noch weniger die Rede sein sollte, als es tatsächlich der Fall ist, würde das zum mindesten den Funden gegenüber nichts beweisen. Nirgends ist die isolierende Betrachtung einer einzelnen Literaturgattung unangebrachter als da, wo es sich um Realien handelt.

In der auf Pāṇini und das Prātimokṣa folgenden Zeit scheint *rupya* in der Bedeutung 'geprägt' oder 'Münze' nicht häufig vorzukommen. Die Lexikographen führen es allerdings im Sinne von gemünztem Metall auf (Am 2, 9, 91, Vaj 129, 147, Hem Abb 1046, An 2, 370), wobei die Bedeutung zum Teil auf gemünztes Gold und Silber eingeschränkt wird (Śāśv 133 Viśvak 1348, Mankha 605, Med y 52), sie könnten aber direkt von Pāṇini abhängig sein. In der Literatur vermag ich *rūpya* als 'Münze' nur Kamaśūtra S. 33 nachzuweisen, wo *rūpyaratnaparikṣā* als eine Fertigkeit erwähnt wird¹⁾. Mahendra zitiert ferner zu Hem An 2, 370 einen Halbvers: *manirūpyādinvigñānam tadavāṁ nānumāṅkam*. Als Bezeichnung einer speziellen Münze lebt aber das alte *rupya* noch heute in dem Namen der Einheit des angloindischen Münzsystems, der Rupie. Formell geht hind. *rupayā*, *rupiyā*, *rūpayā*. Plur. gewöhnlich *rupā'e*, das in den verschiedenen Dialekten noch zahlreiche Nebenformen aufweist, jedenfalls auf *rūpyakā* zurück²⁾. Der Name läßt sich bis ins 16. Jahrhundert zurück-

¹⁾ Handschriftliche Lesart ist allerdings *suvarnarupya-parikṣā*, aber Yaśodhara las wie oben, da er erklärt: *rupyam āhatadravyam dīndrādī*. Das PW verzeichnet weiter: *rupyādhyakṣa* 'Münzmeister', Am 2, 8, 7, Hem Abb. 723 *bhaṅṅakāṇa kādhyakṣo rupyādhyakṣas tu naṅṅakāḥ*. Hier läßt die Gegenüberstellung von *kaṇaka* und *rūpya* eher darauf schließen, daß *rupya* Silber bedeutet.

²⁾ In der Bedeutung Silber findet sich *ruppayā*, Jacobi, Ausg. Erz. in *Māharashṭri* 64, 17 (*kathai: suvarṇam katha: ruppayam katha: manī mottiya pavāṇam mahaggham bhādam*). Es liegt gar kein Grund vor, *ruppayam* hier mit J. J. Meyer, *Hindu Tales*, p. 217, von *rukma* herzuleiten.

rūpaka, und zwar meist als Bezeichnung einer bestimmten Münze Tantrakhy 157, 5 glaubt der Vater des Somarman in seinem Topf Mehl für 20 *rūpakas* zu haben, in den späteren Versionen werden daraus 100 *rūpakas* (Pañc V Buhler 68, 8, Purnabh 270, 6) Prāptavyamartha kauft das Buch mit dem köstlichen Spruch für 100 *rūpakas* (Pañcat II, Buhler 22, 19ff, Purnabh 147, 8ff) Āryabhata gebraucht 2, 30 *rūpaka*, wie es scheint, als Namen der Münzeinheit¹⁾ Varāhamihira schätzt Brhats 81, 12 13, 16 den Wert von Perlen nach *rūpakas*, das Wort steht hier, wie der Zusammenhang zeigt, im Sinne des vorher (V 9) gebrauchten *kārasapana* Zur Erklärung des Pān 5, 1, 48 gebrauchten Ausdruckes *ardha* bemerkt die Kāśika *ardhasabdo rūpalārdhasya rūdhikā*²⁾ Später wird auch von Gold-*rūpakas* gesprochen Kathās 78, 11ff wird von einem Brahmanen erzählt, der als Lohn für seine Dienste täglich 500 *dināras* forderte Diese werden V 13 *svarnarūpaka* genannt Rājat 6, 45ff berichtet von einem Brahmanen, der in der Fremde 100 *suvarnarūpakas* verdient hatte Wir können also *rūpa* im Sanskrit in der Bedeutung Münze bis in den Anfang des 3. Jahrhunderts v. Chr. zurückverfolgen Etwa in dieselbe Zeit führt uns eine Stelle des Jaina Kanons Sūtrakṛtāṅgas 2, 2 62 wird tadelnd von Leuten gesprochen, die sich nicht des Kaufes und Verkaufes und der Geschäfte mit *masas*, halben *māṣas* und *rupakas* enthalten (*savvāḍo layavikkaya māś addhamāsa rūvaga-samvatahārdo appadittirayā jāvayūde*)³⁾

Die Tatsache, daß *rupaka* als Bezeichnung einer Münze in so früher Zeit erscheint, legt die Frage nahe, ob nicht damit das *rūpa* identisch sei, das sich in vorchristlicher Zeit im Pali und Prakrit als Name einer Kunst findet Im Aupapātikasūtra § 107 werden die 72 *Kālās* aufgezählt, die der vornehme Knabe Dadhapaṇṇa von einem Lehrer der Fertigkeiten (*kalayariya*) erlernt An der Spitze stehen hier *lekha ganiya rūpa* Ähnliche Listen finden sich im Jaina Kanon noch öfter Samavāya § 72 (Weber, Ind. Stud. XVI 282f. Verzeichnis der Berliner Sk. und Pr. Handschriften II, 409f.) Jñātādharma-katha 1, 119 (Steinthal Specimen p. 29), Rajaprasnī (Calcutta 1913) S. 290 Sie stimmen nicht ganz genau überein, die drei ersten Glieder sind aber in allen dieselben *Lekha*, *ganiya* und *rūpa* gehörten also sicherlich zu den wichtigsten Unterrichtsgegenständen, und damit stimmt das Zeugnis der bekannten Inschrift des Königs Kharavela von Kalinga in der Hathigumphā-Höhle überein Nachdem dort zunächst geschildert ist, wie der König fünfzehn Jahre lang Kinderspiele getrieben, fährt der Text fort *tato lekharupagonanavatahāradhivisāradena savari-*

¹⁾ Nach dem Beispiel, das Paramādibhāṣya zu der Regel gibt, wurde eine Kuh 20 *rūpakas* wert sein.

²⁾ Andere Belege bieten Mit. zu Yaṇu 2 6 Yaś zu Kamas 209 Mahendra zu Hem. An. 2 293 3 81.

³⁾ Man beachte die Übereinstimmung im Ausdruck mit Niss. 19, 20.

jāvadūtena nara rasāni yovarajam pasūsitam 'dann verwaltete er, des Schreibens, des *rūpa*, des Rechnens und der Rechtsvorschriften kundig und in allen Wissenschaften ausgezeichnet, neun Jahre lang das Amt des Kronprinzen' Schon Buhler, *On the Origin of the Ind Brāhma Alphabet*, S 13, hat im Zusammenhang mit dieser Stelle auf eine Geschichte im Pali Vinayapitaka hingewiesen, die ebenfalls jene drei Künste erwähnt Mahāv 1, 49, 1f (= Suttav II, 128f) wird erzählt, wie die Eltern des Knaben Upālī überlegen, wie sie ihrem Sohn ein sorgenfreies Leben nach ihrem Tode sichern können Sie verfallen zunächst darauf, ihn das Schreiben lernen zu lassen, verwerfen aber den Gedanken, da ihm die Finger schmerzen könnten (*sace kho Upālī lekham sikkhissati angulīyo dukkhā bhavissanti*) Auch den zweiten Gedanken, ihn das Rechnen lernen zu lassen, lassen sie wieder fallen, da es seiner Brust schaden könnte (*sace kho Upālī gananam sikkhissati urassa dukkhā bhavissati*) Zur Erklärung bemerkt Buddhagbosa, wer das Rechnen lerne, müsse viel denken, daher wurde seine Brust krank werden Allein diese Erklärung ist kaum richtig Die Befürchtungen der Eltern gehen sicherlich auf das laute Schreien, das noch heute beim Rechnen unterrichtet in den indischen Dorfschulen üblich ist¹⁾ Zum dritten verfallen die Eltern darauf, den Upālī das *rūpa* lernen zu lassen, aber auch das verwerfen sie wieder, weil ihm die Augen schmerzen wurden (*sace kho Upālī rūpam sikkhissati akkhinī dukkhā bhavissanti*), und so lassen sie ihn denn in den Orden treten, wo er ein behagliches Leben führen kann

Die Inder der späteren Zeit haben offenbar selbst nicht mehr gewußt, was unter *rupa* als Namen einer *kala* zu verstehen sei Es ist jedenfalls hedenklich daß die drei Kommentatoren die wir zu Rate ziehen können drei verschiedene Erklärungen gehen Amrtacandra (zu Aup S 302) um schreibt das Wort durch *rupaparivartakala* 'die Kunst der Vertauschung von *rūpas* Er denkt also wahrscheinlich an die Kunst der *bahurūpī*, die ihren Namen davon führen, daß sie unter immer wechselnden Verkleidungen auftreten²⁾ Daß das gänzlich verfehlt ist, braucht kaum gesagt zu werden Abhayadeva (zu Sam) erklärt *rūpam* durch *lepyasīlāsavar namanvastracitrādisu rupanirmānam* Auch das klingt wenig glaubhaft Allerdings wird *rūpa*, wie die Stellung hinter *citra* zeigt, im Sinne von Bildhauerei³⁾ Lalitav 156, 14 unter den Künsten angeführt, in denen sich der Bodhisattva hervortut Allein das Herstellen von Figuren auf bossierten Dingen Stein, Gold Edelsteinen Zeug Bildern usw oder gar Bildhauerei wird doch kaum einen Teil des gewöhnlichen Schulunterrichtes gebildet

¹⁾ Ich verweise z B auf die Schilderung, die Monier Williams *Brahmanism and Hinduism*, S 458, von einer Dorfschule in Bengalen gibt *presided over by a nearly naked pedagogue who on my approach made his pupils show off their knowledge of arithmetic before me, by shouting out their multiplication table with deafening screams*

²⁾ Pischel SBAW 1906, S 489

³⁾ Vgl *rupakṛt*, *rupakara* Bildhauer

haben Abhayadeva scheint seine Erklärung einfach mit Rücksicht auf die Grundbedeutung von *rūpa* zurechtgemacht zu haben, ähnlich wie d'Alwis¹⁾ der *rūpa* in der Stelle des Mahāv durch 'drawing' übersetzt. Mehr Vertrauen scheint auf den ersten Bhik Buddhaghosa zu verdienen, der die Schädigung der Augen durch das *rūpa* mit der Bemerkung begründet, wer das *rupasutta* lerne, müsse viele *lahūpanas* drehen und beschauen. Pischel, SBAW 1906 S 491, hat bei seiner Behandlung der Stelle aus dem Mahāvagga diese Erklärung nicht weiter berücksichtigt. Er hat aus anderen Stellen auf die wir noch zurückkommen werden, für *rūpa* die Bedeutung 'Abschrift Kopie' erschlossen und so soll nach ihm *rūpa* auch hier 'kopieren Abschreiben, Beruf des Kopisten' sein. Daß man von dem Beruf eines Handschriftenschreibers wohl behaupten könnte, daß er die Augen angreife, ist gewiß richtig. Trotzdem ist Pischels Auffassung sicher falsch, weil sie nur für diese Stelle passen würde, nicht aber für das *rūpa* in der Inschrift und in den Listen des Jaina Kanons. Es ist undenkbar, daß sich Kharavela als Knabe mit dem Abschreiben von Handschriften befaßt haben sollte, und ich halte es für ebenso ausgeschlossen, daß diese Tätigkeit ein Unterrichtsfach in der Schule gewesen sein sollte. Die übrigen europäischen Erklärungen knüpfen an Buddhaghosa an. Rhys Davids und Oldenberg haben *rūpa* durch 'money changing' wiedergegeben. Buhler hielt diesen Ausdruck für zu eng, es sei nicht wahrscheinlich, daß sich ein königlicher Prinz wie Kharavela auf den Beruf eines Bankiers vorbereiten werde. Er meinte, *rupa* forms' bezöge sich eher auf die einfache angewandte Arithmetik, die heute ein Unterrichtsfach der einheimischen Schulen Indiens bildet. Die Kinder lernen wieviele Dāms, Koris, Pāisās, Paulas usw. auf die Rupie gehen. Zins und Lohnberechnung und die Anfänge der Feldmeßkunst. Dabei scheint aber Buhler die Bemerkung über die Schädlichkeit des *rupa* für die Augen völlig vergessen zu haben, ich sehe wenigstens nicht ein, inwiefern eine solche angewandte Arithmetik die Augen verderben könnte. Ebensovienig verstehe ich übrigens, warum man diesen Zweig des Unterrichtes als 'Formen' bezeichnet haben sollte. Andererseits wäre es wohl denkbar, daß man eine gewisse Kenntnis der Prägung des Gewichtes der Wertverhältnisse verschiedener Münzen zu einander usw. als wichtig genug für das praktische Leben angesehen haben sollte, um es zu einem Gegenstand des Elementarunterrichtes zu machen, an eine Ausbildung für den Beruf eines Geldwechslers braucht man dabei gar nicht zu denken. *Rūpa* wurde dann, wie in den oben angeführten Stellen, als 'Münze' zu fassen sein und hier speziell nach einem Gebrauch, für den Franke, ZDMG XLIV, S 481ff Beispiele gesammelt hat, für *rūpasutta* oder *rūpariyā* 'Münzkunde' stehen. So hat Buddhaghosas Erklärung manches für sich und es ließe sich zu ihren Gunsten vielleicht noch anführen, daß, wie hier *lekha*, *ganana*, *rūpa* nebeneinander stehen, so im Kaut., S 69, der

¹⁾ Introduction to *kāchchāyana's Grammar* S 101

Abschätzer, der Schreiber und der Munzwarden nebeneinander genannt werden (*tasmād asyādhyakṣāḥ samkhyāyakalekhaḥarūpadarśakanivīgrāha-lottarādhyakṣasakḥāḥ karmāṇi kuryuk*) Allein die Übereinstimmung beruht doch wohl nur auf einem Zufall, da es sich um ganz verschiedene Dinge, hier um Unterrichtsfächer, dort um königliche Beamte handelt, und andere Erwägungen führen zu einem völlig abweichenden Ergebnis

In der Mahāvūyutpatti 217 beginnt die Liste der *kalās lipiḥ | mudrāḥ | samkhyā | ganānā* Lahtav 156, 9ff werden die *kalās* aufgezählt, in denen sich der Bodhisattva auszeichnete, auch hier stehen *lipi*, *mudrā*, *ganānā*, *samkhyā* an der Spitze Im Mahāvastu wird *mudrā* wiederholt unter den Gegenständen genannt, in denen Prinzen oder andere vornehme Knaben unterrichtet werden 2, 423, 14 *evam dāni so kumārāḥ samvardhīyamano yam kalam sapṭavarṣaḥ aṣṭavarṣo vā samerito tataḥ sekhiyati lekhiyam pi lipiyam pi samkhyāyām pi ganānāyām pi mudrāyām pi dhāranāyām pi* usw., 2, 434, 9 *evam dāni te kumārā vīwardhamānā yam kalam vijñāprāptā sapṭavarṣā vā aṣṭavarṣā vā tato sekhiyanti lekhiyam pi lipiyam pi samkhyā yam pi ganānāyām pi mudrāyām pi dhāranāyām pi* usw. 3, 184, 6 *te dāni yatra kālā vīrddhā vijñāprāptā samjūtā tato lipiyam pi sekhiyanti lekhiṣīpaganānām dhāranamudrām*¹⁾ Ebenso findet sich *mudrā* in der stereotypen Liste der Unterrichtsgegenstände im Divyāvadāna (3, 17, 26, 11, 58, 16, 99, 29) [*sa*] *yadā mahān samvrttas tadā lipyām upanyastāḥ samkhyā yām ganānāyām mudrāyām uddhāre nyāse nīl-sepe* usw. In ähnlichen Listen findet sich *muddā* auch im Pali²⁾ Milindap 59 *yathā mahārāja muddā-ganānāsankhālekhāṣipathhānesu ādikānūmikassa dandhāyaṇā bhavati*, Milindap 178 wo die Fächer aufgezählt werden, die ein Fürst beherrschen muß *yathā mahārāja mahiyā rājaputtānam hatthiassaratthadhanulharulekha muddāsikkhā khattamantasutimutiyuddhayuyhāpanakīriyā karanīyā*, Milindap 3, wo von König Milinda geruhmt wird *bahūni c'assa satthāni uggahitāni seyyathidam suti sammutī sankhyā yogā nīti vīsesikā ganikā gandhabbā tīkicchā catubbedā purāṇā itihāsa jotisa mayā hetu mantanā yuddhā chandasa mudda vacanena ekūnavīsati*, Milindap 78f endlich wird *muddā* unter den 16 Dingen genannt, die dazu dienen die Erinnerung zu wecken *muddāto pi satī uppayati*, und zur Erläuterung wird bemerkt *katham muddāto satī uppayati | lipiyā sikkhitattā jānāti imassa akkharassa anantaram imam akkharam kātābhan ti evam muddāto satī uppayati* Daß *muddā* hier dasselbe oder doch etwas ganz ähnliches wie in den vorher angeführten Stellen bedeuten muß wird dadurch wahrscheinlich daß in

¹⁾ Der Text ist zum Teil ganz unsicher *Lekhiṣīpa* ist kaum richtig Die Handschriften lesen *lipiyam yam sekhiyanti viṣṭapasagananam* (B) *lipiyam yam sekhiyamti viṣṭapasagananā* (M)

²⁾ Die Stellen aus dem Pali sind bereits gesammelt von Franke in seinem Aufsatz 'Mudra — Schrift (oder Lesekunst)?', ZDMG XLVI, 731ff, und von Rhys Davids SBB Vol II p 21f

unmittelbarem Anschluß *ganānā* und *dhāranā* genannt werden *ganānāya sikkhitattā ganakā bahum pi ganenti | etam ganānāto sati uppajjati . dhāranāya sikkhitattā dhāranakā bahum pi dhārenti | evam dhāranato sati uppajjati* Im Pali Kanon wird *muddā* wiederholt als eine Kunst bezeichnet, durch die man sich den Lebensunterhalt verdient *Brahmajālas* 1, 25 (= *Sāmaññaphalas* 60, *Tevijjas*) werden nach Prophezeiungen aller Art *muddā ganānā samkhānam kāreyyam lokāyatam* für Śramanas und Brahmanen verwerfliche Wissenschaften (*tiracchānavijjā*) genannt *Majjhiman.* I, 85 bilden *mudda, ganānā, samkhānam* den Anfang einer Reihe von Künsten (*sippa*) denen sich Leute aus guter Familie zuwenden, und damit stimmt der Kommentar zu *Pāc* 2 (*Vin* IV, 7), wo *muddā, ganānā, lekḥā* als *ukkattham sippam* dem *hinam sippam*, das das Gewerbe der Rohrflechter, Töpfer usw. umfaßt gegenübergestellt werden Wer die *muddā* ausübt, heißt ein *muddika* *Sāmaññaphalas* 14 werden die *muddikas* neben den *ganakas* in einer Liste von Berufen aufgezählt Der eben erwähnte Kommentar (*Vin* IV 8) nennt nebeneinander den *muddika*, den *ganaka* und den *lekḥaka* Anstatt des letzteren erscheint der Abschätzer großer Massen *Samyuttan* 44 1 13f (IV, 376), wo die Frage gestellt wird, ob ein *ganaka* oder ein *muddika* oder ein *sankhāyaka* imstande sei, den Sand in der Gāṅgā zu zählen oder das Wasser im Ozean zu messen

Wie man aus dieser Zusammenstellung ersieht, findet sich *mudrā* am häufigsten in der Verbindung mit *lipi lekḥā*, dem Schreiben, *samkhāyā*, dem Abschätzen großer Mengen *ganana* dem Zählen oder Rechnen, bisweilen wird das eine oder andere Glied der Reihe fortgelassen, bisweilen auch noch eins wie *dhāraṇa* Auswendiglernen usw. hinzugefügt Andererseits haben wir oben die feste Verbindung *lekḥa, ganana, rūpa* kennen gelernt Nur im *Lalitav* findet sich *rūpa* in derselben Liste wie *mudrā*, doch hat *rūpa* dort wie schon bemerkt eine Bedeutung, die für die Verbindung *lekḥā ganana rūpa* nicht in Betracht kommt Das läßt darauf schließen, daß *mudra* und *rupa* in der Verbindung mit *lekḥa* und *ganana* nur verschiedene Ausdrücke für ein und dieselbe Sache sind Nun haben wir gesehen daß sich für *rupa* in dieser Verbindung die Möglichkeit der Erklärung durch Münzen Münzkunde bietet und da auch *mudra* später Münze bedeutet so liegt es zunächst nahe, *mudrā* auch da, wo es als Name einer Fertigkeit erscheint als Münzkunde zu deuten Der *muddika*, der den Sand der Ganga zu zählen versucht, wurde sich, als Münzkundiger oder Geldwechsler aufgefaßt, damit wohl vereinigen lassen, unmöglich gemacht aber wird sie durch das, was *Mil* 79 über die *muddā* bemerkt wird¹⁾ 'weil man die Schrift gelernt hat, weiß man unmittelbar auf dieses *alikhara* ist jenes *alikhara* zu machen' So entsteht die Erinnerung

¹⁾ Ich habe das Gewicht dieser Stelle anfänglich unterschätzt In der Inhaltsangabe *SBAAW* 1918 S 1247 ist daher anstatt im Pali und im Sanskrit 'im Sanskrit und in den indischen Volkssprachen zu lesen

aus der *muddā*¹. Aus dieser Stelle könnte man eher schließen, daß *mudrā* dasselbe wie *lipi*, also Schreiben, sei, aber warum wird dann in den Listen das Schreiben immer noch besonders neben *mudrā* genannt¹) und was sollte ein des Schreibens Kundiger mit dem Zählen des Gangessandes zu tun haben? Nach Franke, ZDMG XLVI, S 731ff soll *mudrā* ursprünglich 'Schrift' sein, woraus sich dann die Bedeutung 'Lesekunst' entwickelt habe. Es ist richtig, daß nach unserem Gefühl in der Liste der Unterrichtsgegenstände neben dem Schreiben und Rechnen das Lesen nicht fehlen darf. Allein es ist zu bedenken, daß sich das Bedürfnis nach einer strengen Scheidung zwischen Lesen und Schreiben im Unterricht doch erst geltend macht, wenn sich eine Kursivschrift entwickelt hat oder neben der Druckschrift eine Schreibschrift besteht. Solange das nicht der Fall ist, ist es ganz natürlich, daß 'Schriftkunde' beides bezeichnet, wer die 'Schrift' gelernt hat, kann ebensowohl schreiben wie lesen. Auch die Griechen haben beides als Unterrichtsgegenstand unter dem Namen *τα γραμματά* zusammengefaßt. Mit allgemeinen Erwägungen ist hier kaum weiterzukommen. Ich bezweifle aber auch, daß *akkharam lātabbam* bedeuten könnte 'die Silbe ist auszusprechen', und außerdem paßt die Bedeutung 'mit der Lesekunst vertraut' absolut nicht für den *muddika* im Samyuttan. Rhys Davids übersetzt *muddika* im Samaññaphalas durch 'arithmetician', *muddā* im Brahmajalas durch 'counting on the fingers', während er das Wort früher (SBE XI, 199) durch 'drawing deeds' und im Mil bald durch 'conveyancing'²) (S 3) 'the law of property' (S 178), bald durch 'the art of calculating by using the joints of the fingers as signs or marks' (S 59) 'calculation' (S 79) wiedergegeben hatte. Aber auch die neue Übersetzung befriedigt noch nicht völlig, da sie für Mil 79 wo von dem 'Machen von *akkhara*' die Rede ist, offenbar nicht paßt und doch der Ansatz einer einheitlichen Bedeutung für das Wort an allen Stellen gefordert werden muß. Franke hat sich denn auch in seiner Übersetzung des Dighanikaya nur zweifelnd der Deutung von Rhys Davids angeschlossen.

Rhys Davids beruft sich für seine Auffassung von *muddā* auf die Erklärungen Buddhaghosas und die singhalesische Übersetzung des Mil. Sum I 95 wird *muddā* durch *hatthamuddagananā*, I, 157 *muddikā* durch *hattha muddāya gananam nissāya jvino* erklärt. Hinatikumburē sagt nach Rhys Davids (S 3) *aengillen ael wima* 'adhering with the finger', (S 59) *yam se aengili purukhi alua gena saññā kota kiyana hasta mudra sustraya* 'the finger ring art, so called from seizing on the joints of the fingers, and using them as signs', wo aber 'finger ring art' sicher falsche Übersetzung ist, es ist die *hastamudrā* Kunst gemeint, von der auch Buddhaghosa spricht

¹) Auch unter den Dingen die die Erinnerung wecken, werden schriftliche Aufzeichnungen, *pothakanibandhana* noch besonders genannt.

²) Conveyancing hatten schon Gogerly und Childers angenommen. Es verlohnt sich nicht auf diese Deutungen einzugehen, da sie völlig in der Luft schweben.

Mit *hastamudrā* oder kurz *mudrā* aber werden gewisse Hand- oder Fingerstellungen bezeichnet denen eine symbolische Bedeutung zukommt. Solche *mudrās* spielen im Ritual der Śaivas wie der Vaiṣṇavas seit alter Zeit eine große Rolle. Bana nennt Harsac S 20 die dem Śiva dargebrachte *aṣṭapūṣpikā samyagmudrābandhaḥkṛtapaṅkjarā*. Ausführliche Beschreibungen der *mudrās* finden sich in der *Ramapūjāsaraṇi* und im dritten Buche des *Nāradapañcarātra*¹⁾. Heutzutage bilden die 24 *mudrās* bekanntlich bei der Mehrzahl der Hindus auch einen Teil der täglichen *Sandhyā* Zeremonen. Entwickelt haben sich die *mudrās* wahrscheinlich im Gebrauch der Tantrikas. Wir finden sie daher auch bei Beschwörungen verwendet, Dandin erzählt Daś S 91 wie ein Mann der sich für einen *narendra* hält einen angeblich von einer Schlange Gebissenen *mudratantamantradhyānā dibhik* behandelt. Der Ausdruck hält sich noch in den Grenzen religiöser Terminologie wenn ihn die Buddhisten für gewisse Gesten besonders in der bildlichen Darstellung verwenden und von *bhūmisparśamudra* usw. sprechen. Allein *mudrā* wird auch ohne jede Beziehung auf rituelle Praxis oder sonstige religiöse Verwendung von Handbewegungen gebraucht, denen irgendeine Bedeutung zukommt. Jat III 528 2f. lockt eine Frau einen Vṛjadhara herbei indem sie die *hatthamuddā* kommt macht. Rhys Davids SBB II S 20 meint *hatthamuddam karoti* bedeute hier nur soviel wie winken. Wenn das richtig sein sollte muß sich der Erzähler ungenau ausgedrückt haben. So einfache Handbewegungen wie Winken werden sonst²⁾ als *hatthavikāra* bezeichnet und von der *hatthamuddā* unterschieden. In den Anstandsregeln für den Mönch *Parivāra* 12 1 heißt es *na hattham karo katabbo na hatthamudda dassetabba*. Daß die *hatthamudda* zum Ausdruck viel komplizierterer Dinge diene zeigt das *Mahāvaṃsa* Jātaka. Jat VI 364 13ff. wird erzählt wie der junge Mahosadha die schöne Amarā kommen sieht. Er dachte ich weiß nicht ob sie verheiratet ist oder nicht ich will sie durch *hatthamudda* befragen. Wenn sie klug ist wird sie es verstehen und er machte ihr von ferne eine Faust. Sie merkte, daß er sie frage ob sie einen Mann habe und spreizte die Hand. Ebd. 467 2ff. wird uns ein ganzes Gespräch mitgeteilt das derselbe Mahosadha mit der Nonne Bherī durch *hatthamudda* führt. Bherī öffnet die Hand dadurch fragt sie den Mahosadha ob der König für ihn Sorge. Um auszudrücken daß der König ihm gegenüber seine Hand verschlossen halte macht Mahosadha eine Faust. Sie fragt ihn weiter warum er denn nicht lieber in den Asketenstand trete wie sie selbst indem sie die Hand erhebt und ihren

¹⁾ Siehe Weber *Rama Tapan va Upanishad* S 300.

²⁾ *Maḥāv* 4 1 4 *Cullav* 8 5 3 *sac assa* (*Cull assa hoti*) *avisaṃsaṃ hatthavikārena duttam āmantet* *ā hatthavilāṅghakena upatthāpeyya* (*Cull + patthāpetabham*) wenn er nicht im Stande ist (den Wassertopf) *vaḥ* *allā* *na* *wegzuräumen* *na*) soll er durch eine Handbewegung einen zweiten Leberufen (und ihn durch Aufheben mit den Händen wegräumen). Die Interpunktion im Text und die Übersetzung in den SBB ist nicht richtig.

Kopf berührt Mahosadha gibt ihr zu verstehen, daß er nicht Asket werden könne, da er viele zu ernähren habe, indem er mit der Hand seinen Bauch berührt. Den letztgenannten *hatthamuddās* fehlt das Konventionelle, sie erinnern mehr an die Gesten (*samjñā*), die die kluge Padmavatī in der bekannten Erzählung des Vetala macht und deren Ratsel zu lösen es des Überscharfsinns eines Buddhisarira bedarf (Kathās 75). Aber wir dürfen nicht vergessen, daß die Jatakas Märchen sind und darum hier alles ins Märchenhafte gesteigert erscheint. Daß die Inder in der Tat eine Fülle von konventionellen Handbewegungen und Fingerstellungen zum Ausdruck aller möglichen Begriffe besaßen, wird niemand bezweifeln, der das neunte Kapitel des Nāṭyasastra über den *angābhinaya* gelesen hat. Man war aber noch weiter gegangen. Das Kāmasūtra, S 33, nennt unter den Fertigkeiten, die der Weltmann und die Hetare kennen muß, das *alsaramustikākathana*¹⁾. Nach Yasodhara umfaßt das zwei ganz verschiedene Künste, die *alsaramudrā*, die uns hier nichts angeht, und die *bhūtamudrā*, die zur Mitteilung geheim zu haltender Dinge dient. Zur Erläuterung zitiert er die Strophen

mustikāśalayam caiva cchatā ca tripatālikā |
patulāṅkuśamudrāś ca mudrā varṣeṇa saptaśu ||
angulyaś cāksarāṇy eśām śvarāś cāṅgulipariśu |
samyogād alsaram yuktam bhūtamudrā prakṛtiṭā ||

Im einzelnen bleibt hier manches unklar, aber so viel kann doch als sicher gelten, daß die Fingerstellungen deren Namen zum Teil mit den im Nāṭyasastra gelehrt übereinstimmen, in der *bhūtamudra* zur Bezeichnung von Silben gebraucht wurden, daß es sich hier also um eine wirkliche Fingersprache handelt, wie sie bei uns im Mittelalter in den Klöstern ausgebildet und im 18. Jahrhundert durch den Abbe de l'Épée zuerst im Taubstummenunterricht verwendet wurde.

Eine Art Fingersprache war auch seit alter Zeit beim Vortrag vedischer Texte üblich. Schon das Vaj. Prāt., 1. 121 schreibt das Studium *hasṭena* 'mit der Hand' vor. Die Pāṇinīyā Śikṣā, R. 55 sagt

hasṭena vedam yo 'dhite śvaravarṇārthasamnyutam |
rgyajuḥśamabhikṣuḥ puto brahmaloke mahīyate ||

Man drückt die Laute zugleich mit der Hand und mit dem Munde aus, Yājñavalkya 25

samam uccārayed varṇān hasṭena ca mukhena ca |
śvaraś caiva tu hasṭaś ca drāṇ etau yugapat sthitau ||

Der Vortrag ohne begleitende Handbewegungen ist nutzlos oder bringt sogar Schaden, ebenda

hasṭabhṛastah śvarabhṛasto na vedaphalam āśnute || 26
hasṭahīnam tu yo 'dhite mantram vedavido viduh |

¹⁾ Muller Heß, Aufsatz zur Kultur und Sprachgeschichte, Ernst Kulm gewidmet, S 163, hat damit die Kauṭṛhya 125 erwähnte *akṣarakālī* identifiziert.

na sādhaṃyati yajūmā bhuktam aryañjanam yathā || 38
haslahinam tu yo 'dhite svaravarṇarivarjitam |
rgyajuḥsūmahbhīr dagdho ryonim adhigacchati¹⁾ || 39
reco yajūmā sūmanā haslahināni yathā yathā |
anreco brāhmaṇas tatad yāvat svāram na vīndati || 40
svavarṇaprāyujāno hastenādhūtam ucaran |
rgyajuḥsūmahbhīh pūto brahmalokam arāpnuyāt || 42

Die Handbewegungen scheinen zunächst nur in einem Heben, Senken oder Seitwärtsbewegen der Hand bestanden zu haben wodurch man die Akzente markierte. Darauf beziehen sich die Regeln im Vāṇ Prāt 1, 122 bis 124. An die Stelle dieser einfachen Bewegungen traten später mehr oder minder komplizierte und oft stark voneinander abweichende Systeme von Fingerstellungen und sie dienten nicht nur zur Bezeichnung der Akzente, sondern auch von Lauten. Die meisten Śākyas geben auch Regeln für diese Fingerstellungen²⁾. Es gab aber auch eigene Lehrbücher dafür wie den *Kaṇḍahastavinyāsaśāstramaya* aus dem im *Tribhāṣyaratna* zu Taitt Prāt 23 17 eine Strophe zitiert wird die indessen mit Pāṇ Ś R 43 identisch ist.

Meiner Ansicht nach kann nun *mudrā* auch in den oben aus dem buddhistischen Sanskrit und dem Pāli angeführten Stellen nichts weiter sein als 'Fingerstellungen'. Mil 79 hat der Verfasser offenbar eine Kunst im Auge bei der die einzelnen *akṣaras* durch Fingerstellungen ausgedrückt werden also eine Fingersprache von der Art wie sie Yaśodhara beschreibt. An sie ist vielleicht auch in Stellen wie Mil 178 zu denken wo die *muddā* unter den Dingen genannt wird auf die sich insbesondere ein Fürst verstehen muß. Die Tatsache aber daß *muddā* häufig in Nachbarschaft von *ganānā* erscheint und vor allem die Zusammenstellung des *muddā* mit dem *ganānā* im *Samyutta* lassen darauf schließen daß man Fingerstellungen auch zum Ausdruck von Zahlen beim Rechnen verwendete, und deswegen wird man auch in erster Linie die *mudra* in der Schule gelehrt haben. Buddhaghosa hat also in diesem Fall mit seiner Erklärung vollkommen recht. Griechen wie Römer rechneten bekanntlich indem sie mit der Hand Zeichen bildeten die die Bedeutung von Ziffern hatten und ähnliche Rechenmethoden sind noch heute bei vielen Völkern im Gebrauch. Im heutigen Indien sind nach Peterson *Hitopadeśa* S 5f zwei Arten des Zahlens mit Hilfe der Finger allgemein gebräuchlich die beide auch zusammen für Zahlen über 10 hinaus benutzt werden. Entweder werden die

¹⁾ = Paṇ Ś R 54

²⁾ Siehe z. B. Paṇ Ś R 43 44 *Vyāsaś* 230—238 für die Bezeichnung der Akzente *Mandukāś* 4 10—13 *Yajñavalkyaś* 45—65 für die Bezeichnung von Akzenten und Lauten. Aus dem betreffenden Abschnitt der *Yajñavalkyaś* hat Rāmāśarma als Anhang zum *Pratyāsutra* einen Auszug gegeben den Weber, *Abh d Kgl Ak d Wiss zu Berlin* 1871 S 91ff heraus gegeben und übersetzt hat.

Finger der offenen Hand, einer nach dem anderen, auf die Handfläche niedergebogen oder es werden die Finger der geschlossenen Hand nacheinander gehoben. In beiden Fällen wird mit dem kleinen Finger begonnen. In der Sanskrit Literatur wird das Bestehen dieser Methode durch zwei Verse bezeugt, die Peterson richtig gedeutet hat

*purā kavīnām ganānāprasange kaṇṭhīkādhisthitāh Kālidāsaḥ |
adyāpi tattulyakaver abhāvād anāmikā sārthavati babhūva ||
kim tena bhuvī jātena matryauvanahārīnā |
satām ganane yasya na bhaved ūrdhvam angulīh¹⁾ ||*

Peterson möchte daher auch in dem bekannten Vers Hit Prast 14 (Pañc Kathām Kosegarten 7)

*guniganagananārambhe patati na kathinī susambhramād yasya |
tenāmba yadi sutinī vada randhyā kīdrśī bhavati ||*

die Worte *kathinī patati* von dem Niedergehen des kleinen Fingers verstehen während man gewöhnlich übersetzt 'wenn eine Frau durch einen Sohn zur Mutter wird, über den einem nicht aus Verwunderung die Kreide aus der Hand fällt, wenn man die Schar der Edlen zu berechnen beginnt, welche Frau, sag' an ist dann noch unfruchtbar zu nennen?' So aneprechend auf den ersten Blick Petersons Auffassung auch erscheint, so muß sie meines Erachtens doch aufgegeben werden da *kathinī* eben nicht den kleinen Finger sondern nur Kreide bedeutet. Die Kreide aber benutzte man beim Rechnen. Vet 22, 18 heißt es von dem Astrologen, der den Aufenthaltsort der Ministerstochter berechnet *tena katham ādāya ganitam*, Divyāv S 263 von einem anderen Astrologen *sa Bhūriko ganitre krtāvi śetānam grhītā ganayitum ārabdhah²⁾*

Bedeutet *mudra* in den angeführten Stellen Fingerstellungen so ist nach dem oben S 482 Bemerkten damit auch die Bedeutung von *rūpa* als dem Namen einer Kunst oder eines Unterrichtsfaches gegeben. Man wird auch in diesem Fall wohl hauptsächlich an Fingerstellungen zu denken haben, die beim Rechnen verwendet werden. Daß man sie als *rūpa* bezeichnen konnte, wird man von vornherein kaum bestreiten, wenn man sich daran erinnert, daß *rūpay* und *nirūpay* die gewöhnlichen Ausdrücke für die konventionelle Darstellung von Handlungen und Empfindungen auf der Bühne sind. Für die Bedeutung 'Fingerstellung' treten aber vor allem zwei Ausdrücke ein, die bisher keine befriedigende Erklärung gefunden haben.

Die Lexikographen, Śāśv 82, Trik 831, Vaij 226, 55, Viśvak 1187, Mankha 533, Hem An 2, 294, Med p 9, lehren für *rūpa* die Bedeutung *granthārvrtti*. An und für sich ist der eine Ausdruck so unklar wie der andere. Wilson erklärte ihn durch 'acquiring familiarity with any book or authority

¹⁾ Die zweite Hälfte des Verses ist nicht in Ordnung

²⁾ Fleet, JRAS 1911, S 518ff hat für *ganitre* die Bedeutung 'Rechenbrett' zu erweisen gesucht

by frequent perusal, learning by heart or rote', Oppert durch 're reading a book', Böhtlingk vermutete 'Zitat' Nach Pischel SBAW 1906 S 490f soll *rupa* 'Abschrift Kopie' bedeuten. Er stützt sich dabei auf das Beispiel zu Mankha *ayugmaish sampathed rūpair yugmaish rakṣasagāmi tu*, dessen erste Hälfte Mahendra zu Hem An wiederholt. Pischel korrigiert die zweite offenbar verderbte Hälfte zu *yugmaish akṣaragāmi tu* und übersetzt 'Man kollationiere mit ungleichen Abschriften, mit gleichen aber Buchstabe für Buchstabe'. 'Ungleiche Abschriften' sollen Abschriften von einer anderen Handschrift als das eigene Exemplar, 'gleiche von derselben sein'. Diese Deutung ist sicher verfehlt. Zunächst kann *sampath* nicht 'kollationieren' bedeuten. In *path* liegt immer nur der Begriff des lauten Rezitierens, für *sampath* führt das PW als Belege nur Manu 4 98 an wo es deutlich zu gleicher Zeit rezitieren 'studieren' ist, und *asampāthya* 'einer, mit dem man nicht zusammen rezitieren oder studieren darf', M 9, 238. Im Mahabh zu Pan 4 2 59 wird dem *teṭi* das *sampātham pathati* gegenübergestellt das der Kommentar durch *arhanirapekṣam svadhyayam pathati* erklärt. Das Kāmasutra S 33 erwähnt *sampāthya* als ein Gesellschaftsspiel bei dem einer einen Text vorträgt den ein anderer, ohne ihn vorher zu kennen zu gleicher Zeit nachsprechen muß. Auf keinen Fall können ferner *ayugma* und *yugma* ungleich bzw. 'gleich' bedeuten. *Yugma* ist nur paarig geradzahlig *ayugma* unpaarig ungerade, was für Pischels Erklärung nicht paßt. Nehmen wir *rupa* als Fingerstellung und *sampath* in seiner wörtlichen Bedeutung so ergibt sich auch für *ayugma* und *yugma* ein klarer Sinn: die *ayugmani rupani* mit denen zusammen man rezitieren soll sind offenbar Fingerstellungen die nur an einer Hand, die *yugmani rupani* Fingerstellungen die mit beiden Händen zugleich gemacht werden. Aus dem Vers geht hervor daß die erstgenannte Methode die gewöhnliche war und das stimmt zu den Vorschriften der Śikṣas: die Vyāsaśikṣā lehrt z. B. ausdrücklich daß die Akzente *uttame kare* d. h. wie der Kommentar bemerkt an der rechten Hand zu markieren seien. Die Erklärung von *rupa* durch *granthavṛtti* das doch wohl nur Wiederholung eines geschriebenen Textes (durch *rupas*) bedeuten kann macht es weiter wahrscheinlich, daß man Fingerstellungen auch beim Vortrag nichtvedischer Schriften verwendete: jedenfalls war die Benutzung von Handschriften bei der Rezitation vedischer Texte in der alten Zeit verpönt.

Pischel hat a. a. O. auch die *rupadakṣhas* in Mil 344 10 und den *lupadakṣhe* der Inschrift in der Jogimara Höhle für Kopisten erklärt. Ich habe schon oben S 395 Anm. 4 zu zeigen versucht, daß die *rupadakṣhas* nach allem was wir über sie erfahren eine ärztliche Tätigkeit ausgeübt haben müssen. Ihr Name wurde wenn *rupa* ein Synonym von *mudrā* ist in Fingerstellungen gesucht. Bedeutet Nun haben wir gesehen daß die *narendras* die Giftarzte waren aber, wie Das 205ff zeigt, auch andere Krankheiten vor allem Besessenheit heilten als Mittel in

erster Linie *mudras* Fingerstellungen gebrauchten Ich glaube daher daß wir in den *rupadakhhas* Krankheitsbeschwörer sehen dürfen und daß sich auch hier die Gleichsetzung von *rupa* und *mudra* bewahrt

Ich meine daß sich schließend auch die Angaben des Mahav mit der vorgeschlagenen Bedeutung von *rupa* vereinigen lassen Es ist zu beachten daß es sich dort nicht um die Ausübung von *lekha ganana* und *rupi* handelt sondern um ihre Erlernung Das Rechnen selbst schadet der Brust nicht wohl aber die Erlernung des Rechnens ebenso verursacht die Ausübung der Fingerstellungen keine Augenschmerzen wohl aber ihre Erlernung da sie ein scharfes Hinsehen auf die Hand des Lehrers nötig macht Man darf bei der Bewertung dieser Angabe auch nicht vergessen daß bei der formelhaften und schematischen Art der Darstellung die Ablehnung des *rupa* eine Begründung erforderte die der Ablehnung des *lekha* und der *ganana* genau parallel war da die Fingerschmerzen schon als Grund gegen den *lekha* verbraucht waren blieb für die Ablehnung des *rupa* kaum ein anderer Grund als die Augenschmerzen übrig Mir sel einen jedenfalls die Momente die für die Gleichsetzung von *rupa* und *mudra* sprechen so stark zu sein daß ich Buddhaghosas Erlarung von *rupa* verworfen zu müssen glaube Ihm war die richtige Bedeutung von *rupa* nicht mehr bekannt weil das Wort im Sinne von Fingerstellung zu seiner Zeit in der Sprache des täglichen Lebens offenbar längst durch *mudra* verdrängt war Nur in technischen Werken hielt sich *rupa* noch länger wieder Vers *ayugmāh sampathēd rupāh* usw beweist Nachdem es dort von einem Lexikographen vielleicht Śāśvata einmal aufgestöbert war wurde es von einem Kōṣṭ in den anderen übernommen Mit Münzen hat also meines Erachtens *rupa* als Name einer *kola* nichts zu tun

Kehren wir jetzt zu dem Texte zurück von dem wir ausgegangen sind Die Münzen werden dort *śātimye maye mure* genannt Da Leumann das erste Wort durch *sakisch* übersetzt muß er annehmen daß *t* hier hiatus tilgendes *t* sei das öfter für wurzelhafte *l* oder *g* in Lehnwörtern erscheint wie z B in *alarane* — *akṛāgnah* 242 *atama* = *agaman* 223 *Natapuspī* = *Nagapuspīlah* 173 Das Suffix *ina* fem *imgya imja* hat Leumann Zur nordar Spr S 101 behandelt Da es häufig auch an Lehnwörter aus dem Sanskrit tritt so wäre gegen die Ableitung des *śātimye* von *śāla* nichts einzuwenden wenn nicht die erste Silbe des Wortes lang wäre Vor dem Suffix zeigt der Stammvol al sonst keinerlei Veränderung ich führe aus dem Text an *ysarrimgya* 136 *ysamthinau* 109 218 239 *hvaandina* 191 *parrayina* 294 *aljeina* 139 *dalinau* 216 330 *brutinau* 269 *murina* 248 *murimgye* 139 *gyadimgyo* 192 *jadimgyo* 261 285 *ggaysimgyo* 276 *mara nimju* 276 *ratana* 265 *dulkingye* 101 *llaḥinau* 229 Da nun der Volksname stets *śāla* lautet so halte ich die Erklärung von *śātimye* als *sakisch* schon formell für unmöglich Aber auch dem Sinne nach paßt sie nicht Der ganze Lehrvortrag über die *Maitreyasamiti* ist wie aus V 113 und

334 hervorgeht dem Buddha in den Mund gelegt. Wie sollte er dazu kommen von unseren šakischen Münzen zu reden? Man mußte schon annehmen daß der Dichter den Rahmen seiner Erzählung ganz vergessen hatte. Allein dazu liegt kein Grund vor. *Šakya* der Stammesname des Buddha wird in der Sprache des Textes zu *Šāya* (siehe Leumann Zur nordar Spr S 136) es hindert uns also gar nichts *šātina* (phon *šāina*) von *Šāya* abzuleiten und *šātīmye maje mure* als unsere Šakya Münzen zu fassen. Ob die Šakyas in Wahrheit jemals Münzen geprägt haben ist eine Frage die hier natürlich nicht untersucht zu werden braucht die Legende hatte sie schon früh zu mächtigen Herrschern gemacht und der Dichter reproduziert in seiner Schilderung selbstverständlich das traditionelle Bild.

Wenn ich somit auch nicht zugeben kann daß der Ausdruck *šātīmye maje mure* uns das Recht gibt die iranische Sprache von Khotan als Šakisch zu bezeichnen so bin ich doch weit entfernt diesen Namen darum für falsch zu halten. Konow hat allerdings in seinen scharfsinnigen und die ganze Frage ungemein fördernden Indoskythischen Beiträgen (SBAW 1910 S 787ff) sich gegen ihn erklärt es will mir aber fast scheinen als ob das dort beigebrachte neue Material eher geeignet sei seine Richtigkeit zu stützen als sie zu entkräften. Konow erkennt an daß die Sprache der Šakas mit dem Altkhotanischen verwandt gewesen sei er glaubt aber dialektische Unterschiede zwischen ihnen feststellen zu können. Notgedrungen beruft sich Konow für die Sprache der Šakas in erster Linie auf Namen. Ich brauche kaum darauf hinzuweisen daß Namen für solche Fragen stets eine mehr oder weniger unsichere Grundlage bilden. Namen sind zu allen Zeiten und an allen Orten von einem Volk zum anderen gewandert und angesichts des bunten Völkergemisches das uns das alte Zentralasien erkennen läßt wird man die Möglichkeit von Entlehnungen auch in diesem Fall gewiß nicht bestreiten können. Die Verwertung der Šaka Namen wird weiter noch dadurch erschwert daß sie größtenteils etymologisch noch völlig undurchsichtig sind. Aber sehen wir von diesen Bedenken zunächst einmal ab. Der wichtigste Punkt in dem sich die Šaka Namen von der Sprache Khotans unterscheiden ist die Behandlung der Liquiden. Während die Khotan Sprache eine *r* Sprache ist zeigen die Namen häufig *l*. Konow führt S 799 an *Abukola Rayula Nauluda Khalasamuša Khalasasa Kalu Laala* und aus Kusana-Inschriften *Lala* und *Kamagul*.¹⁾ Konow ist geneigt den Namen mit inlautendem *l* nicht viel

¹⁾ In der Wardak Inschrift. Die Stelle lautet nach Konow: *imena gad yena Kamagulya pudra Vagramareyaša ša Khavadam: ka[da]lay ya Vagramar yavuharam: ihub m: bhayavada Šakyan uye darira parisa etc.* zu dieser Zeit hat der Bevollmächtigte des Vagramareya des Sohnes des Kamagul: her in Khavada n dem Vagramareya vihara in dem Stupa eine Reliquie des erhabenen Šakyamuni aufgestellt. Ich habe gegen diese Auffassung des Satzes allerlei Einwendungen zu machen. Erstens

Gewicht beizulegen, da *l* auf *rd* zurückgehen könnte, das in der Khotan-Sprache regelrecht zu *l* wird. Allein da wir in der Löweninschrift *Khardaasa* finden, so scheint dieser Wechsel zur Zeit der Kharosthi Inschriften noch gar nicht eingetreten zu sein. Wir müssen also die Tatsache, daß die Namen der Sákas häufig im Anlaut wie im Inlaut ein *l* zeigen, anerkennen. Ich will mich nun nicht darauf berufen, daß auch die Khotan-Sprache vereinzelt noch ein *l* im Anlaut zeigt. In dem von Leumann veröffentlichten Text findet sich z. B. in V. 210 ein *lāyagūry* . . ; das Leumann mit Gürtel übersetzt. Ich kenne die Etymologie des Wortes nicht, und es mag ein Lehnwort sein. Wichtiger ist etwas anderes. Konow hat den überzeugenden Nachweis geführt, daß das Sanskrit der Kharosthi-Dokumente von Niya unter dem Einfluß der iranischen Khotan-Sprache steht, und daraus mit Recht den Schluß gezogen, daß spätestens um die Mitte des 3. Jahrhunderts n. Chr. eine die Khotan-Sprache redende Bevölkerung in der Gegend von Niya saß. Nun finden wir aber in den Kharosthi-Dokumenten eine im Verhältnis zu dem bisher zugänglich gemachten Material sehr große Anzahl von Namen mit *l*. *Calamma* IV, 136, *Śili* I, 105, *Cutalayina* IV, 108, *Lipeya* IV, 136. 106, XVI, 12, I, 104, IV, 108; *Limyaya*, *Liyaya* XVI, 12; *Larsoa* XV, 12; *Larsana* XVII, 2; *Limsira* I, 105, *Limsu* IV, 136. Von diesen Namen mag *Śili* allenfalls auf ein Sk *śiln* zurück-

ist es mir ganz unwahrscheinlich, daß *Vāgramareya* ein Genetiv sein sollte, da in allen übrigen Fällen der Gen. Sing. von *a* Stämmen in der Inschrift auf *asya* ausgeht. Zweitens ist die Annahme, daß *kadalayiya*, wofür auch *kadalasiya* gelesen werden konnte, ein Fremdwort ist mit der Bedeutung 'Statthalter, Bevollmächtigter', gänzlich unbegründet und überhaupt nur ein Notbehelf. An einen Statthalter des *Vāgramareya* in Khavada — so wäre nach der Stellung der Worte zu übersetzen — ist nun so weniger zu denken, als *Vāgramareya* offenbar eine Privatperson ist. Es ist weiter aber auch ganz unwahrscheinlich, daß der Name dieses Bevollmächtigten in der Urkunde gar nicht genannt sein sollte. Und ebenso unwahrscheinlich ist es schließlich, daß überhaupt eine andere Person als *Vāgramareya* die Reliquien aufgestellt haben sollte, zumal im weiteren Verlauf *Vāgramareya* von sich stets in der ersten Person spricht. Ich lese daher *Vāgramareya sa* in zwei Worten, fasse *Vāgramareya* ebenso wie *kadalayiya* als Nom. Sing. und sehe in dem letzteren mit Pargiter das Äquivalent von Sk *śīlāyagant* 'der sich niedergelassen hat'. Entweder *Kamagula padu Vāgramareya* oder *sa iśa Khavadam i kadalayiya* ist als eine Art eingeschobener Satz zu betrachten 'zu dieser Stunde — Kamagula's Sohn (ist) *Vāgramareya* — der, hier in Khavada wohnend, stellt die Reliquie auf' oder 'in dieser Stunde stellt K's Sohn V — der wohnt hier in Kh — die Reliquie auf'. Solche eingeschobenen Sätze sind für die Sprache dieser Inschriften charakteristisch, man vergleiche in der Mānkiālā Inschrift *Lala dadanayago Vēspāsisa kṣatrapasa horamurta* — *sa tasa apanage vihare horamurto* — *etra nanabhagavabudhahavam pratistavayati*, in der Taxila Inschrift des Patika *Kṣaharasa Cukhsasa ca kṣatrapasa* — *Luko Kusuluko nama* — *tasa putro Patiko* — *Takhasilaye nagare utarena pracu deho Kṣema nama* — *atra [de]ṣe Patiko apratyahata bhagavata Sakamunisa kariram [pra]sthateti sangharamam ca*. Ganz ähnlich ist auch die Ausdrucksweise in der Taxila-Inschrift aus dem Jahr 138 (nach Konow) *iśa dnase pradistavita bhagavato dhatu[fo] Urasakena Lotakhraputrana Bahakena Noacae nagare iastarena tena ime pradistavita bhagavato dhatuo* usw.

gehen, die übrigen haben jedenfalls keinen indischen Klang¹⁾ Ebenso wenig sehen diese Namen chinesisch aus. Es bleibt also kaum etwas anderes übrig als sie der Bevölkerung zuzuweisen, die nach Konow die iranische Sprache sprach. Die iranischen Khotanesen hatten also im 3. Jahrhundert n. Chr. ebensogut Namen mit *l* wie hundert und mehr Jahre früher die Sākas. Wenn das *l* in der späteren Khotan Sprache²⁾ fehlt, so bieten sich zwei Möglichkeiten, um diese Differenz zu erklären. Entweder gehören jene Namen mit *l* überhaupt nicht der einheimischen Sprache an, sondern sind von irgendwoher entlehnte Namen, die später aus der Mode kamen. Dann sind sie für die Frage der Verwandtschaft des Säkischen mit der Khotan Sprache belanglos. Oder aber jene Namen sind einheimisch, dann ist der ganze Unterschied zwischen *l* und *r* nicht direktisch, sondern zeitlich³⁾. Ich bin geneigt der ersten Erklärung den Vorzug zu geben, in anderen Fällen scheint mir aber in der Tat ein zeitlicher Unterschied vorzuliegen. So läßt sich das *rt* von *Arta* das *rd* von *Khardas* in der Löwen Inschrift ohne weiteres als Vorstufe des späteren *d* bzw. *l* ansehen. Der Name *Kalus* in der Löwen Inschrift soll nach Konow nicht zu der Khotan Sprache stimmen, da hier der Nominativ von älteren *ua* Stämmen auf *ā* endige. Konow verweist auf *haru* Kaufmann. Ich weiß nicht wo der Nominativ *hāru* vorkommt. Ich finde in der Dichtung nur einen Akk. Sing. *hāru* XXIII 140 und einen Nom. Pl. *hāruva* XXIII, 208, ein Gen. Sing. *haru* begegnet uns in der *Vajracchedika* und im *Aparimitayūtsutra* (Leumann Zur nordar. Spr. S. 77–82). Aus Werken in der jüngeren Sprachform ist für die ursprüngliche Flexion gar nichts zu entnehmen, der voll kommen regelmäßige Akk. Sing. *haru* (aus *haruu*) und der Nom. Pl. *hāruva* lassen auf einen Nom. Sing. *harura* oder *haruri* (*hāru*) schließen, der genau dem *Kalus* entsprechen würde. Auf das *sp* in *Pispasri* und *Vespaśi* möchte ich nicht näher eingehen, da Konow selbst zugestehet, daß die Etymologie und sogar die Lesung dieser Namen unsicher ist. Als letztes Beispiel für

¹⁾ Mit *Lapeya* vergleiche insbesondere die sicher nichtindischen Bildungen *Opyeya* V 5 *Kunpeya* IV 136 *Nimeja* VI, 12 *Pileja* I 103.

²⁾ Wann die große buddhistische Dichtung das älteste literarische Werk in dieser Sprache entstanden ist, ist zwar noch nicht ermittelt, wir werden aber kaum fehlgehen, wenn wir es beträchtlich später ansetzen als die Dokumente von *Niya* oder gar die Inschriften der Sākas.

³⁾ Es liegt nahe für die Chronologie des Überganges von *l* in *r* das Wort *gudura* zu verwenden, das Konow a. a. O. S. 819 in dem Kharosthi Dokument N. VII, 2 als Titel eines Kusanas nachgewiesen und mit *Kugula* *Kusulaka* *Kusulaa* dem Titel des Kadphises I bzw. des Laika und des Padika identifiziert hat. Danach mußte das Wort, das ein Lehnwort aus dem Türkischen zu sein scheint, im 1. Jahrhundert n. Chr. in der Sprache der Sākas wie der Kusanas mit *l* gesprochen sein und der Übergang von *l* zu *r* im 3. Jahrhundert stattgefunden haben. Unsicher werden diese Schlüsse nur dadurch, daß uns *gudura* nicht in der iranischen Sprache von Khotan sondern in dem Prakrit Dhakti vorliegt und der Lautübergang schließlich auch auf das Konto des *l* titeren gesetzt werden konnte.

dialektische Verschiedenheit führt Konow das Wort *gadiya* an das in dem Datum der Wardak Inschrift *sam 20 20 10 1 masya Arthamesiya sastehi 10 f1 imena gadiyena* erscheint Konow sagt mit Recht daß *gadiya* in dieser Formel nur die Bedeutung 'Zeit', 'Zeitpunkt' haben könne Bedenken aber kann ich nicht unterdrücken, wenn er weiter *gadiya* für ein sakisches Wort erklärt und es mit *bāda* zusammenbringt das in den Urkunden in der iranischen Sprache in der Formel *Itāna beda* hinter dem eigentlichen Datum erscheint Konow sieht es als sicher an daß das *b* von *bada* auf altes *v* zurückgehe und daß dieses *i* in *gadiya* zu *g* geworden sei wie in mehreren persischen Dialekten *v* zu *g* werde Man kann dem zunächst entgegenhalten, daß der Ursprung des *b* von *bāda* keineswegs sicher ist, Leumann, Zur nordar Spr, S 33f führt *bāda* auf urarisch **ba(m)ḫ la* zurück was allerdings auch nicht einwandfrei ist Es steht weiter aber auch keineswegs fest, daß *gadiya* ein sakisches Wort ist und ich möchte sogar bezweifeln, daß es überhaupt ein Fremdwort ist Für den Begriff 'Zeit' oder 'Zeitpunkt' standen im Indischen Ausdrücke genug zur Verfügung, warum sollte hier ein Fremdwort gewählt sein das überdies mit einem indischen Suffix erweitert sein mußte? Ich möchte es vorläufig immer noch als wahrscheinlicher ansehen daß *gadiyena* ungenaue Schreibung für *ghadiyena* ist und das Wort auf sk *ghatikā* (*ghati*) zurückgeht das ein Synonym von *nādika* ist und den Zeitraum von 6 *ksanas* oder 24 Minuten bezeichnet *Imena gadiyena* wurde dann mit den in den Kharosthi und Brahmi Inschriften dieser Zeit häufigen Ausdrücken *īsa dūa sachunamī īsa chunammī asmi ksune* zu vergleichen und etwa 'in dieser Stunde zu übersetzen sein

Ich kann nach alledem das Bestehen dialektischer Verschiedenheit zwischen dem Sakischen und der iranischen Sprache von Khotan bis jetzt nicht als gesichert ansehen es scheint mir im Gegenteil als ob sich die Beweise dafür daß die Khotan Sprache in der Tat das Sakische ist mehr und mehr verdichteten Wer es vorzieht jene Sprache nach dem Lande in dem sie uns entgegentritt als Khotanesisch oder Altkhotanisch zu bezeichnen begeht gewiß keinen Fehler er darf sich aber nicht verhehlen daß damit die Frage welchem Volke sie zugehört, nicht gelöst ist

Pali uddiyana.

Im Mahāvaniya Jātaka (493) wird erzählt daß ein wunderbarer Nigrodhabaum gewissen Kaufleuten außer Gold und Edelsteinen und anderen Kostbarkeiten auch *lāsikāni ca vatthāni uddiyane ca kambale* spendete (G 14) Der Kommentar bemerkt zu den letzten Worten *uddiyā nama lambala atthi* Morris JPTS 1889 202f erschloß für *uddiyāna*, *uddiya* die Bedeutung 'nördlich' und wollte die Wörter mit sk *udicya*, *udicina* zusammenbringen ohne die Ableitung im einzelnen begründen zu können

Diesen Versuch hat Charpentier, IF XXIX, 381ff., unternommen, und da sein Aufsatz ein Musterbeispiel für eine gewisse Methode der neueren Sprachbehandlung ist, verlohnt es sich vielleicht, mit ein paar Worten darauf einzugehen, obwohl der Inhalt das kaum rechtfertigen würde.

Charpentier vereinfacht *uddiyāna* zunächst zu *uddiya*. Das Verhältnis von *uddiyāna* zu *uddiya* soll dasselbe sein wie das von *tiracchāna* zu *tiraccha* usw. Über diese Bildungen habe Johansson, Monde Oriental II, 94f., mit ausreichenden Beispielen gehandelt. 'Darüber ist also weiter nichts zu sagen *uddiyāna* neben *uddiya* ist ohne weiteres klar.' Ich bedaure, diese verbluffende Leichtigkeit, mit der sich Charpentier über alle Schwierigkeiten hinwegsetzt mir nicht zu eigen machen zu können. Johansson hat doch jene Pali Wörter, die den Ausgang *-āna* zeigen, als adjektivische Fortbildungen eines Instrumentals auf *-ā* mittelst des Suffixes *na* erklärt. Wir mußten also zunächst einen Instr. *uddiyā* annehmen der wohl schwerlich nachzuweisen wäre. Charpentier wurde darin allerdings vielleicht gar keine Schwierigkeit sehen: er wurde *uddiyā* einfach mit einem Stern versehen und damit hatten wir dann was wir brauchten. Ich muß nun allerdings gestehen daß ich an die ganze angebliche Bildung von Adjektiven auf *-ana* im Pali noch immer nicht glaube. Schon lange vor Johansson hatte Franke WZKM IX, 342f. ein mittelhindisches Suffix *ana* aufgestellt mit Hilfe dessen er *ajalanāna* in den Asoka Inschriften und *p. ginhāna tassāna vasyāna sothāna, tiracchāna* und *puttana* erklären wollte. Ich habe oben S. 283 Anm. 3, diese Bildungen anders zu erklären versucht. Johanssons Artikel der übrigens auf Frankes Bemerkungen keinen Bezug nimmt habe ich dabei leider übersehen. Was Johansson beibringt gibt nur aber keine Veranlassung meine Ansicht über die vorher genannten Wörter irgendwie zu ändern und ebensowenig vermag ich in *p. elānīka* und *sapadāna* eine Ableitung von **elā* bzw. **sapadā* zu erkennen. *Elānīka* ist meines Erachtens eine Adjektivbildung zu *elāyana*, die richtige Erklärung von *sapadāna* = sk. *saradana* haben bereits Senart Mahāvastu I, 595f. und Hoernle, JRAS 1912, S. 741f. gegeben. Mir erscheint also Charpentiers Auffassung von *uddiyāna* schon um des Ableitungssuffixes willen das er annimmt, unmöglich.

Charpentier gibt dann eine Zusammenstellung der Sanskritbildungen auf *-āna* mit ihren Fortsetzungen in Pali und Prakrit, die kaum etwas enthält, was als neu oder interessant bezeichnet werden könnte¹⁾. Dann

¹⁾ Immerhin sei hier hervorgehoben daß er S. 385, Anm. 1, erklärt *p. pr. sādham* sei wohl nach Prichel = ved. *sādhrim*, man könne aber auch daran denken, daß *sāddham* *sādhyā* = *tiem* *eiṭal* sei. Ich halte das Letztere sogar für das allein Richtige. In den Mathura Inschriften erscheinen neben *sādhicādhāna* auch Formen wie *sādhyicādhāna* *sādhicādhāna*, und ich habe diese schon in meiner List of Brahmi Inscriptions S. 223 auf *sādhryagādhāna* zurückgeführt. Wenn Geiger, Pāl. § 22 *sāddham* weder aus *sādhāna* entstehen läßt so kann ich darin nur einen Rückschritt erkennen. Auch die beiden anderen Beispiele, die Geiger für die Reduk.

beginnt die eigentliche Erklärung von *uddiya*. Sk *udan udici udal* soll zunächst **udam udici *uda* und weiter mit Überführung in die *a* Flexion **udo udici *udam* geworden sein. Analog soll sich aus sk *pratyan pratici pratyā* ein **patiyam patici *patiya(m)* und weiter **patiyō patici *patiyam*, aus sk *nyan nīci nyā* ein **niyo nīci *niyam* entwickelt haben, und unter dem Einfluß dieser Formen soll **udo udici *udam* zunächst zu **udiyo udici *udiyam* umgestaltet sein. 'So sind wir dem tatsächlich belegten *uddiya* einen Schritt näher gerückt'. Um die Verdoppelung des *d* zu erklären, wird zunächst angenommen, daß sk *samyā samīci samyā* 'im Urpali' zu **sammo *samīci *sammam* geworden sei und dieses dann ein **uddo udici *uddam*¹⁾ hervorgerufen habe. Durch Kontamination der Reihen **udiyo udici *udiyam* und **uddo udici *uddam* soll dann endlich *uddiyo uddiyā*²⁾ *uddiyam* entstanden sein.

Niemand wird die Berechtigung bestreiten, bei sprachgeschichtlichen Untersuchungen mit erschlossenen Formen zu operieren. Zu fordern ist aber, daß die Urbilder solcher Formen wirklich in der Sprache vorkommen. Hier aber haben die meisten der erschlossenen Formen in der wirklichen Sprache überhaupt keinen Anhalt und manche sind auch davon abgesehen höchst problematisch³⁾. Glaubt denn wirklich jemand im Ernst mit solchen sternubersäten Produkten der Phantasie etwas Reales geschaffen zu haben? Und fast noch schlimmer ist das Spiel, das mit diesen erfundenen Wörtern getrieben wird, als ob sprachgeschichtliche Fragen Rechenaufgaben waren. Nach den Ursachen für all diese Beeinflussungen und Kontaminationen wird gar nicht gefragt und doch ist es wahrlich ein Unterschied, ob *pratici* 'westlich' ein *udici* 'nördlich' hervorruft oder ein imaginäres *sammo* 'vercint' die Verdoppelung des *d* in einem imaginären *udo* 'nördlich' bewirkt. Charpentier hat gewiß recht, wenn er am Schluß seines Artikels bemerkt 'das mag auf dem Papier etwas verwickelt erscheinen', wenn er aber hinzufügt 'in der Wirklichkeit vollzog sich die

tion des *a* zu *i* in unbetonter Endsilbe anführt, halte ich für falsch. Die richtige Erklärung von *sacchi* steht schon in Chakrers Dictionary, und warum *sanm* nicht aus dem gewöhnlichen *śanaś*, sondern aus einem zu dem Zweck erst erschlossenen **śanam* entstanden sein soll, ist mir unerfindlich.

¹⁾ Der Stern ist von mir hinzugefügt, ich wußte nicht, wo **uddam* belegt war. Außerdem mußte es doch wohl auch **uddici* heißen.

²⁾ Diese Form verdiente eigentlich doch auch einen Stern.

³⁾ So wurde z. B. der Ansatz eines **patiyō* höchstens für den östlichen Dialekt berechtigt sein. Für die Vorstufe des Pali mußte Charpentier nach allem, was wir sonst beobachten können, eher **pacco* ansetzen. Auch sonst ließe sich noch mancherlei einwenden, wenn es sich überhaupt verlohnte sich bei solchen Dingen aufzuhalten. Nur das eine sei noch bemerkt, daß auch **udo* keineswegs durch Gaudavālo 395 *uāsindhu* (= *udāsindhu*) 631 *uamādhare* (= *udamādhare*) als gesichert gelten kann. Vākpati schreibt eine reine Kunstsprache, die vielfach nichts weiter ist als nach den Lautregeln in Mahārāṣṭri umgesetztes Sanskrit. Für die lebende Sprache beweist sie gar nichts.

Entwicklung jedoch ziemlich leicht*, so weiß ich nicht, woher wir die Berechtigung zu solchem Vertrauen nehmen sollen Charpentiers bloße Versicherung scheint mir dafür nicht auszureichen

Ich fürchte, mich aber schon zu lange bei dem wilden 'Urpali' von Charpentiers Gnaden aufgehalten zu haben Uddiyāna kann natürlich mit *sk udañc* gar nichts zu tun haben Schon die Nebeneinanderstellung der *uddiyāna* Wolldecken oder Teppiche und der *kāsilāni vatthāni*, der Kleider von Benares läßt darauf schließen, daß in *uddiyāna* ein Eigenname steckt und es ist eigentlich selbstverständlich, daß es Adjektivbildung zu dem Namen des Landes ist, das wir gewöhnlich mit der späteren Sanskritform als *Udyana* bezeichnen Sachlich stimmt das genau Wollstoffe bezog man aus dem Norden, und die Stelle lehrt uns nur, daß sich in alter Zeit die Decken aus dem heutigen Swätgebiet besonderer Schätzung erfreuten Formell ist *sk Udyana* sicherlich nicht ursprünglich Es ist vielmehr die volksetymologisch umgestaltete Form des einheimischen Namens In einer Note zu Huen tsang wird bemerkt, der Name bedeute Garten es sei der Garten eines Königs, nämlich des Aśoka, gewesen¹⁾ Nach Watters führt die chinesische Transkription bei Huen tsang *Wu-chang na* eher auf ein *Udana* andere chinesische Formen wie *Wu t'u* oder *Wu ch'a* auf *Uda*²⁾ Ich muß den Sinologen die Entscheidung dieser Fragen überlassen Daß man aber den Namen tatsächlich auch in Indien mit zerebralem *d* geschrieben hat geht aus einer Inschrift zu Mathura aus dem Jahre 77 der Kusan Ära (Nr 62 meiner Liste) hervor, die die Gabe *bhiksusya Jivakasya Odiyanakasya* registriert d h des Mönches Jivaka aus *Udiyana* oder *Uddiyana*³⁾ Ist die aus dem Chinesischen restituierte Form *Uda* richtig so könnte vielleicht sogar das *uddiyā* des Pali Kommentars eine richtige Form sein Bei der notorischen Unwissenheit seines Verfassers ist mir das allerdings einigermaßen zweifelhaft und ich möchte eher glauben, daß er einfach *uddiyānā nama kambala atthi* schrieb und daß dann später das eine *nā* vor dem anderen weggefallen ist Jedenfalls hat aber auch er in *uddiyāna* nicht ein Wort für nördlich gesehen sonst hatte er sicherlich das gewöhnliche *udicca* gebraucht Damit sind wie ich hoffe, die Geheimnisse von *uddiyana* endgültig aufgeklärt und ein Stück 'Urpali' sinkt in das Nichts zurück, aus dem es geboren

¹⁾ Beal Buddhist Records of the Western World I 119 Watters On Yuan Chwang's Travels in India I 225

²⁾ Andere Transkriptionen sind *Wu ch'ang Wu tien* (oder *yun*) *nan* *Hu sun ch'ang*

³⁾ Bei der ungenauen Schreibweise der Inschriften waren auch die Lesungen *Udiyāna* oder *Uqlyāna* nicht unmöglich

Pali dhīta.

Das Wort für 'Tochter' lautet im Pali im Nom *dhīā*. Erst in der späteren Literatur findet sich daneben auch *duhīā*, z. B. Paramatthadīp V, 269, 3 (*jāmātā ti duhītu patī*)¹⁾ und in der Fortsetzung des Mahāvamsa, Turnour, S. 259. Solange *duhīā* nicht in einem älteren Text bezeugt ist — und ich glaube kaum, daß der Fall eintreten wird —, können wir darin unbedenklich einen Sanskritismus sehen²⁾. Auch in der Sprache des Mahāvastu gilt nur *dhīā*³⁾.

In den Mittelprakrits finden sich Formen, die auf *duhīā*, *dhīā* und **dhūtā* zurückgehen. Das Material ist in der Form, wie Pischel es anführt⁴⁾, verwirrend, kritische Sichtung und Ordnung lassen doch etwas einfachere Verhältnisse erkennen. In der Śaurasenī wird nach Pischel *duhīdā*, meist aber *dhīdā*⁵⁾, *dhūdā* gebraucht. Zunächst scheint hier ein chronologischer Unterschied zu bestehen. Bei Bhāsa kommt in den ersten zehn Dramen der Ausgabe der Trivandrum Sanskrit Series, die mir allein zugänglich sind, und im Cārudatta⁶⁾ überhaupt nur *duhīdā*⁷⁾ vor. Avim 4, 38 Nom *duhīā*, 14⁸⁾ Nom *Kuntibhoaduhīā*. Auch für Kālidāsa kann als völlig gesichert nur *duhīdā* gelten. Śak. Pischel 139, 5 = Cappeller 82, 22 Nom *duhīdā* (Var. *duhīdā*), P. 128, 2 = C. 76, 7 Akk. *duhīdaram*, P. 73, 6 = C. 40, 4 *duhīduyanassa* (Var. *duhīā*, *duhīdā*, Text P. falsch *duhīdā*), C. 70, 10 *duhīdunimittam*. Auch in der als Kompositum aufzufassenden Verbindung mit *dāsī* steht *duhīdā* in der Bollensenschen Ausgabe des Mālav. Nom *dāsīduhīdā* 37, 8. Die Lesung ist aber, wie wir sehen werden, ganz unsicher⁹⁾. Die Späteren gebrauchen als selbständiges Wort *duhīdā*, *duhīdā*, am Ende des Kompositums *dhīdā*. Sing. Nom. *duhīdā* Ratnāv. (Cappeller) 327, 26. Priyad. 52, Malatīm. (Telang) 64, Karpūr. (Konow) I 34, 15, 4. 18. 19, Viddhasal. (J. Vidyāsāgara 1883) 51. 52, Akk. *duhīdam*.

¹⁾ Geiger Pali § 91, dem auch im Folgenden Belegstellen für Pali-Formen entnommen sind.

²⁾ Daß *duhīta* in der Abhidhanappadīpikā aufgeführt wird, beweist natürlich erst recht nichts für die Echtheit des Wortes. Bemerkte sei noch, daß das Diminutiv *dhītikā* im Sinne von 'Puppe' gebraucht wird, z. B. Therīg. 374, also genau Sk. *putrikā* entsprechend.

³⁾ Senart I, 521.

⁴⁾ Grammatik der Prakrit-Sprachen § 65, 148, 212, und besonders 392.

⁵⁾ *Dhīdā* wird dann auch von Sanskrit-Lexikographen angeführt, siehe PW.

⁶⁾ Nach der freundlichen Mitteilung Herrn Morgenstiernes.

⁷⁾ Ich gebrauche als Normalformen für Ś und M *duhīdā*, *dhīdā*. Die Handschriften und die indischen Ausgaben schreiben meist die Formen mit Ausstoßung des *d*. Wie weit diese berechtigt sind, ist eine Frage, auf die hier nicht eingegangen werden kann. Sie einfach für falsch zu erklären, weil sie mit den Angaben der Grammatiker nicht übereinstimmen, halte ich nicht für richtig. Das Prinzip, das Prakrit der Dichter nach den Regeln der Grammatiker zu verbessern, darf meines Erachtens auf die älteren Dramen nicht angewendet werden.

⁸⁾ Auf ein paar andere Stellen im Vikram werden wir später eingehen.

Viddhasāl 121, Instr *duhāe* Prasannarāgh (Govindadeva Śāstrī) 17, Nom *duhūda* Uttararām (Premacandra Tarkavāgīśī) 102 Am Ende des Kompositums Sing Nom *dāsiedhū* Ratnāv 340, 7¹⁾ 10, Vok *dāsiedhie* Mrechak (K P Parab) 90 91 125, Ratnav 331, 3, 339, 14¹⁾, Nāgān (S M Paranjape) 39 57, Viddhasāl 90, Candak (J Tarkalamkāra) 9, 16, Instr *dāsiedhūe* Ratnav 340, 32, Nagan 57, Gen *dāsiedhūe* Mrech 131, Nāgān 47, Plur Vok *dāsiedhūdō* Cartanyacandr (Rajendralāla Mitra) 84, Gen *mantidhūnam* Mālatīm 196

Die Ausnahmen zu der Regel über den Gebrauch von *duhūda* und *dhūda* sind nicht zahlreich Priyad 14 steht *Viñjhaleduhūda*, ebd 52 aber *Viñjhaleuno duhūda* Viddhasāl 54 kommt der Vok *dāsiedhūde* vor, ebd 90 aber steht die gewöhnliche Form *dāsiedhie* Die unregelmäßigen Formen beruhen also vielleicht nur auf falschen Lesarten

Wichtiger sind die Stellen, wo *dhūda* in den Ausgaben erscheint In der Vikramorvaśī hat Bollensen diese Form auf Grund seiner drei Handschriften an mehreren Stellen in seinen Text aufgenommen 15, 7 *Kasirāa dhūdāe*, 16, 20 *Kasirāadhūdām*, 18, 5 *Kāsirāadhūdā*, 18, 7 *dāsiedhūdāe*²⁾ Die Calcuttaer Ausgabe aus dem Jahre 1830 heft dafür der Reihe nach *-duhūdae*, *-duhūdaram*, *-dhūda* *-dhūdāe*, Shankar P Pandit, bei dem die zweite Stelle fehlt, *puttie utti dāsie* (v 1 *dāsiedhūdāe*)³⁾, Pischel in der Ausgabe der südindischen Rezension wo ebenfalls die zweite Stelle fehlt, *puttie, puttie dāsuttie* Die Überlieferung geht hier also weit auseinander, und eine Entscheidung darüber was das Ursprüngliche ist, kann überhaupt nur auf Grund des Materiales gefällt werden das uns die übrigen Texte liefern Dann aber ist *dhūdā* auf jeden Fall abzulehnen und vorausgesetzt, daß man nicht etwa die auf *putri* zurückgehenden Formen aufnehmen will⁴⁾ kann man nur schwanken ob Kādhāsa hier noch die vollere Form *duhūda* oder schon nach der Weise der Späteren die kürzere Form *dhūda* gebrauchte Zu Gunsten der ersteren Annahme wurde die oben aus Mālav angeführte Form *dāsiedhūdā* sprechen wenn sie als sicher betrachtet werden könnte Allein Shankar P Pandit heft an der entsprechenden Stelle (43 1) mit samthchen sechs Nagari Handschriften und der Telugu Handschrift *dāsiesudā* die gleiche Lesart gibt ein Teil der von Bollensen benutzten Nagari Handschriften die beiden Bengali Handschriften Bollensens, D und F, aber haben *dāsudhūdā*⁵⁾

¹⁾ Von Cappeller, S 376, nachtraglich zu *dhūda* *-dhūde* verbessert

²⁾ Es sind zwei Handschriften in Bengali (BP) und eine in Nagari (A) Die Lesarten sind 15, 7 A *-dhūdāe* B *-dhūāe*, P *-dhūāe* 16, 20 A *dhūdām*, B *-dhūām*, P *-dhūdām*, 18 5 A *-dhūdā*, BP *-dhūā*, 18, 7 A *-dhūdāe*, BP *dhūāe*

³⁾ Formen von *dhūdā* finden sich in den Lesarten der von Shankar P Pandit benutzten Handschriften nicht

⁴⁾ Es sei darauf hingewiesen daß *dāsteputtie* schon bei dem älteren Bhāsa, Carudatta 1, 22 im Munde des Śakara vorkommt

⁵⁾ Die Grantha Handschrift des Kaṭṭayavema heft übrigens auch hier *dāsiedhūdā*

Ini Mreçakatika kommen wiederholt Formen von dem Kompositum *ajjādhudā* vor. Nom *ajjādhudā* 94 95 157 288, Gen *ajjādhudāe* 94 156. Wenn *dhudā* 95 außerhalb des Kompositums erscheint, so ist diese Selbstständigkeit doch nur scheinbar, es ist nur die abgekürzte Form für das unmittelbar vorher gebrauchte *ajjādhudā* (*jam ajjādhudā ānaredi | Ajja mittea dhudā de saddāredī*). *Ajjādhudā* ist immer nur die ehrenvolle Bezeichnung für die Frau des Cārudatta, der Ausdruck ist offenbar nach *ajjautta* = *āryaputra* gebildet. Die ursprüngliche Bedeutung von *dhudā* ist hier ganz verblaßt, wie schon der Gebrauch der Kurzform zeigt. Der Verfasser der Einlage im zehnten Akt hat es als Namen verstanden. Er spricht von einer *ajja Cāludattassa tathuā ajjā Dhudā* und nennt die Frau in den in Sanskrit abgefaßten Bühnenanweisungen *Dhutā*, während sie im dritten Akt ohne Namen nur als *radhu* bezeichnet wird. Das ausschließliche Vorkommen von *dhudā* in dem Titel *ajjādhudā* in der Śauraseni des Mreç scheint mir zu beweisen, daß dieser Titel unverändert aus einem Dialekt, in dem das Wort für Tochter *dhudā* lautete, entlehnt ist. Ich wußte jeden falls nicht, wie man auf natürlichem Wege die Entstehung eines *dhudā* gerade in *ajjādhudā* neben sonstigem *dhudā* erklären könnte.

Karpūram 1, 18, 6 findet sich in Konows Text der Volk *dāsiedhude*. Die Jaina Handschriften lesen *dasīsude* (A) *dāsiedhude* (C W), *dāsiedhūe* (B), *dāsieputti* (P), die Nāgarī Handschriften *dāsiedhīe* (O R), *dasieputtie* (N), die südindischen Handschriften *dāsiedhūde* (S), *dāsiedhīe* (U), *dāsiedhutte* (T). Die Überlieferung ist auch hier wieder, wie man sieht, durchaus nicht einheitlich und eine Entscheidung nur auf Grund des übrigen Materials möglich, das für *dāsiedhūe* oder *-dhūde* sprechen würde. Bei einem Dichter wie Rajasekhara, dem auch sonst Dialektfehler nachzuweisen sind, ist indessen die Möglichkeit, daß er die der Ś fremde Form mit *u* verwendete, nicht zu bestreiten.

Nur so ist endlich meines Erachtens die Form Instr *dāsiedhūe* zu erklären, die in Madanas Pārijātamāñjarī (S 8 der Ausgabe von Hultzsch) erscheint. Ein Fehler der Überlieferung ist hier natürlich ausgeschlossen. Es fragt sich allerdings, ob sich Madana und vielleicht auch Rājasekhara überhaupt dessen bewußt waren, daß sie einen Verstoß begingen, wenn sie *dhudā* oder *dhūa* gebrauchten. Bei den Grammatikern konnten sie darüber nicht viel lernen. Vararuci z. B. lehrt ausdrücklich weder *dhudā* noch *dhūa*. Nach Bhāmaha gehört das Wort für Tochter unter die in 4, 33 genannten *dādhadayah*, er bemerkt aber selbst nichts weiter als *duhitā | dhūā dhudā¹⁾*, und auch die Prākṛtamāñjarī sagt nur *dhudā ca duhitā matā²⁾*. Hemacandra lehrt in 2, 126 allerdings die fakultative Substituierung von *dhūa* für *duhitā*, *dhudā* aber wird nirgends erwähnt, auch nicht unter den Besonderheiten der Śauraseni in 4, 260—286, wo wir es erwarten sollten. Trotzdem scheint

¹⁾ So Cowell, aber in dieser Form sicher nicht richtig.

²⁾ Nach Pischel zu Hem 2, 126.

mir aus dem angeführten Material mit völliger Sicherheit hervorzugehen daß als echte Śaurasenī Formen nur *dhūda dhūda* angesehen werden können

Für die Magadhī lehrt Pischel *dhūda* und *dhūda* Selbständig kommt das Wort überhaupt nicht vor und im Kompositum findet sich nur V *daśiedhūe* Mrech 211 *gabbbhadasūdhūe* ebd 287 Instr *daśiedhūe* ebd 32 Also gilt auch für die Magadhī nur *dhūda* oder *dhūa*

Die Ardhamagadhī hat *dhūya* ebenso nach Pischel die Maharastrī *dhūa* Doch ist immerhin zu bemerken daß Hemacandra 2 126 3 30 neben *dhūa* auch *duhūa* gestattet das schon die Paṭyālaechu 202 anführt Sichere Belege für *duhūa* fehlen Als handschriftliche Lesart findet sich *duhūa* für *dhūa* Hala 407 741 in der Rezension des Sadhvaranadeva In dieser Rezension sind vielfach ältere Wörter modernisiert

Für die Jaina Maharastrī lehrt Pischel *dhūya* und *dhūya* Während aber Belege für *dhūya* häufig sind ist als einzige Stelle für *dhūya* Jacobi Ausgew Erzähl 68 20 angegeben wo der Vok *dasiedhūe* erscheint Es scheint nur zweifellos daß dieses Schimpfwort aus der Bühnensprache entlehnt ist wo es natürlich nur in der Prosa und daher von Mrech abgesehen stets in der Śaurasenī Form vorkommt Vorläufig kann also auch für die Jaina Maharastrī nur *dhūya* als echtes Dialektwort anerkannt werden Daneben wird aber auch *duhūya* verwendet Jacobi Erzähl 39 15 Nom *duhūya* 3 5 Lok *sippyaduhūyae* 3 15 *puttaduhūyānnesanattam* Meines Erachtens ist *duhūyā* eine Entlehnung aus dem Sanskrit Die späteren Jaina Schriftsteller nehmen ohne Bedenken jedes Sanskritwort nach den geläufigen Lautregeln umgestaltet in ihre Sprache auf

Die gewöhnliche Auffassung war daß die Prakritformen aus sk *duhitā* entstanden seien Dabei läßt sich die Flexion die das Wort in den verschiedenen Dialekten aufweist ohne weiteres begreifen Im Pali zeigen noch die alten Endungen des r Stammes Sing Nom *dhūta* (passim) *maradūta* Samyuttan 1 4 3 5 10 1 19 *devadūta* Jat 5 283 3 *rajadūta* Jat 1 283 23 Akk *dhūtaram* (passim) *kladūtaram* Jat 3 510 24 *rajadūtaram* Jat 6 167 11 Gen *dhūtu* Jat 5 284 14 6 366 10 Mahav 10 3 *bhaginidhūtu* Malav 13 16 Pl Nom *dhūtaro* Jat 3 283 27 *maradūtaro* Samyuttan 1 4 3 3 14 1 *rajadūtaro* Jat 3 3 18 *puttadūtaro* Jat 5 179 26 Akk *dhūtaro* Jat 5 28 28 6 134 24 Mahav 7 5 2 *maradhūtaro* Samyuttan 1 4 3 5 2 *rajadūtaro* Jat 1 290 3 *matidūtaro* Jat 1 203 18 *puttadūtaro* Jat 1 190 23 *dhūtare* Mahav App A 32 *amoccadūtare* ebd 31 Als Stammform erscheint *dhūtu* *dhūtuletu* Ml 117 *dhūti* *saṃsam*¹⁾ Jat 3 249 10 *dhūtagamanam* Mahav 7 53 *dhūtuttane*¹⁾ Mahav 3 103 Daraus und aus Formen wie Pl Instr **dhūtuhī* Gen **dhūtanam* Lok **dhūtusu* die nach Analogie der anderen r Stämme voraussetzen sind erklärt sich die Überführung des Stammes in die Flexion der weiblichen u Stämme im Abl oder Lok Sing *dhūtujā* Mahav 8 7

¹⁾ Lesart *dhūti*

Vom Nom Sing aus ist der Stamm andererseits in die Flexion der ā-Stämme übergetreten¹⁾ Sing Akk *dhītam* Ml 117, Gen *dhītāya* Mahāv. 5, 169, *rājadhītāya* Mahāv 5, 194, 6, 15, Pdip 4, 270, 28, *pesakāradhītāya* Dhp Co 3, 176, 13, *Lājaderadhītāya* Dhp Co 3, 9, 20, Vok ²⁾ *dhīte* Jāt 3, 21, 28, *deradhīte* Dhp Co 3, 8, 12, 9, 2, Pl Nom *dhītā* Mahāv 2, 18f, 11, 5, Akk *deradhītā* Jāt 1, 240, 3, Instr *kuladhītāhi* Cullav 1, 13, 1, *devadhītāhi* Pdip 4, 161, 17, *puttadhītāhi* Jāt 3, 254, 21, 510, 25, Mahāv 7, 68, Gen *kuladhītānam* Cullav 1, 13, 1, *rājadhītānam*³⁾ Jāt 3, 4, 7, Lok *puttadhītāsu* Jāt 1, 152, 8

Auch in der Sprache des Mahāvastu tritt der r-Stamm in den meisten Formen deutlich zutage Sing Nom *dhūtā* (passim), *māradhītā* 3, 281, 15, 283, 15, *rājadhītā* 2, 65, 13, 3, 26, 5, 39, 11, *karmāragrāmīladhītā* 2, 89, 7, Akk *dhītaram*, *dhītaram* 1, 180, 17, 2, 88, 16, 110, 18⁴⁾, 3, 9, 1, 20, 1, 23, 14, 24, 9, *māradhītāram* (M *dhītārām*) 3, 284, 17, *māradhītārām* (M *-dhītaram*) 3, 284, 3, *Nalinīdhītārām* 3, 146, 4, Instr *dhītarena* 3, 39, 17, *dhītārāye* 2, 111, 14, *dhītuh* 1, 36, 14, Gen *dhītuh* 1, 306, 8, 307, 3, Lok *rājadhītāre* (C *-dhītāye*) 2, 65, 17, Plur Nom *dhītaro* 1, 348, 12, 3, 24, 8, 146, 1, *māradhītaro* 3, 282, 4, 7, 13, 366, 4, Akk *dhītaro* 1, 356, 18, 3, 16, 4, 282, 1, *māradhītaro* 3, 285, 11, *dhītārām* 1, 356, 17, Gen *dhītārānam* 1, 356, 6 Daneben erscheinen Formen nach der ā Flexion Sing Akk *dhītām* 1, 356, 12, 2, 73, 5, 17, *rājadhītām* 2, 65, 6, 3, 148, 18, *Nalinīdhītām* 3, 146, 8, Instr *dhītāye* 3, 39, 7, *rājadhītāye* 3, 39, 19, Gen *rājadhītāye* 2, 66 1

In den Mittelprakrits ist die ā Deklination fast ganz durchgedrungen⁵⁾ Den alten r Stamm zeigen abgesehen von Ś *duhūḍaram* nur noch die in alten Jaina Werken vorkommenden AMg Formen Sing Akk *dhūyaram*, Plur Instr *dhuyarāhi*

So einfach sich bei der Herleitung von *dhūtā*, **dhūtā* aus *duhūtā* die Erklärung der Flexion gestaltet, so groß sind die lautlichen Schwierigkeiten, die die Stammsilbe bietet Nach der gewöhnlichen Annahme ist das u von *duhūtā* geschwunden Wackernagel, Altind Gr I S 163, verweist zur Erklärung auf Jacobi ZDMG XLVII, S 575ff Ich wußte aber nicht, wie sich nach den dort aufgestellten Regeln *duhūtā* zu *dhūtā* hatte entwickeln sollen In den häufiger gebrauchten Formen wie Nom *duhūtā*, *duhūtārāh*, Akk *duhūtaram*, *duhūtāh* Gen Sing *duhūtuh* lag der neue Akzent gerade auf dem u und hatte eher zu seiner Erhaltung beitragen müssen Von Natur lang ist die vorletzte Silbe nur im Gen Plur *duhūtānam*, durch Position im Instr Sing *duhūtā*, Dat Sing *duhūtāre*⁶⁾ Daß von diesen Formen der

¹⁾ Auch im Sanskrit findet sich einmal der Akk *duhūtām*, Mbh 4, 72, 4

²⁾ Jāt 547, 462 *piyadhīti*, dem *piyaputta* von G 460 entsprechend

³⁾ Lesart *-dhītānam*

⁴⁾ Lesart C *rājadhītāram*

⁵⁾ Pischel a a O § 392

⁶⁾ Das y macht nach Buhler, Leitfaden, Schrifttafel, must nicht Post also kommen *duhūtābhānam*, *duhūtābhāh* nicht in Betracht

Schwund des *u* ausgegangen sein sollte, ist doch ganz unwahrscheinlich. Schon Bartholomae hat sich (ZDMG L, S 693) gegen die Anwendung der Jacobischen Regeln auf *dhītā* ausgesprochen und zugleich auf die Schwierigkeiten hingewiesen, die die Länge des *i* bereitet¹⁾ Er will daher *dhītā*, *dhuyā* ganz von *duhitā* trennen. *Dhītā* soll auf ein urindisches **dhītā* zurückgehen einen weiteren Angehörigen der durch lat *filius*, lett *dēls* 'Sohn', ksl *detē* 'Kind' *deva* 'Mädchen' vertretenen Sippe. Für den Ausgang verweist er auf *suta* 'Sohn'. Das *u* des neben *dhīyā* erscheinenden *dhūyā* könne ebensowohl durch *duhiyā* als durch *suyō* (lies *suo*) veranlaßt sein. Die Pluralform *p dhītaro* und andere Formen nach der *r*- bzw *u* Klasse seien durch *duhitā* im Verein mit den übrigen Verwandtschaftswörtern hervorgerufen.

Gegen die letzte Annahme wäre an und für sich nicht viel einzuwenden, zumal sich für die Umwandlung eines Verwandtschaftsnamens auf *-ā* in einen *r* Stamm auf indischem Gebiet selbst wenigstens ein sicherer Fall nachweisen läßt²⁾ Mahāvastu III, 295, 6ff heißt es in Senarts Text

mahajano samāgāmya striyaś ca puruṣa pi ca |
purusaṃ paribhāṣanti kasmād ujjhesi bhāryārām ||
ksatriya brāhmaṇa vaiśya śūdrā cātra saṃgātā |
purusaṃ paribhāṣanti kasya ujjhesi bhāryārām ||

Für *bhāryārām* lesen die Handschriften B und M in der zweiten Zeile *bhāryān* (B) und *bhāryāyām* (M) in der vierten *bhāryaram* (B) *bhāryyaram* (M). Die Länge in der Endung ruht offenbar ebenso wie in dem oben angeführten *dhītaram* für *dhīlaram* auf falscher Sanskritisierung man sah den Ausgang *-ām* im Akh Sing als obligatorisch für die Feminina an. *Bhāryaram* aber zeigt daß in dem Dialekt auf dem die Sprache des Mahāvastu beruht, nach dem Muster von *māta*—*mālarām* *dhītā*—*dhīlarām* auch *bhāryā*³⁾—*bhāryaram* oder genauer wohl *bhāryalam* gebildet wurde. Das daraus sanskritisierte *bhāryaram* begegnet in Versen im Mahāvastu noch öfter, zum Teil neben *bhāryam*, so III 8 6ff

pāpikūṃ yadā me ambe bhāryārām ānayasīyasi |
na te haṃ pāpikūṃ bhāryām pāṇināpi paramārse ||
mama tram pāpikūṃ bhāryām amba ānāyitum icchasi |
na te haṃ pāpikūṃ bhāryām pādenāpi paramārse ||

Für *bhāryārām* (C *bhāryyārām*) heßt B *bhāryaram* und es hindert nichts diese Lesart in den Text zu setzen. Ebenso in III, 9 1

tasya bhāryārām ānesi Madrakarājasya dhīlarām |

¹⁾ Warum er für *dhuyā* begreiflicher als Fortsetzer von *duhitā* nennt ist mir nicht klar.

²⁾ Eine weitere Parallele bildet auch *salāḥ* 'Freund', das im Pali bekanntlich zum Teil zum *r* Stamm geworden ist.

³⁾ Daß *ry* zu *y* geworden war ergibt sich aus dem nachher angeführten *bhāryam*.

Ersatz des *h* durch *l*? Und ist es wirklich wahrscheinlich daß der gleiche Anlaut in *dhūa* und *dhūa* auf so ganz verschiedene Weise entstanden ist?

Verlassen wir nun einmal die Welt der papiernen Konstruktionen und sehen wir uns in der Sprache selbst um. Im RV kommen Formen von *duhit* im ganzen 65 mal vor. Sing Nom *duhit* Vok *duhitā* Akk *duhitāram* Instr *duhitā* Dat *duhitre* Abl Gen *duhitur* Lok *duhitari* Dual Nom *duhitāra* Plur Nom *duhitāras* Vok *duhitāras*. Die Formen sind nach Ausweis des Metrums drei bzw. viersilbig außer in 9 113 3

parjanyavrdham mahisām tam sūryasya duhitābharat |
tam gandharvāḥ praty agrbhnan tam sōme rasam dāhur indrayendo
pari sraa ||

Her führt das Metrum auf zweisilbige Aussprache. Schon Benfey¹⁾ hat daher vorgeschlagen *dhūt* zu lesen. Graßmann Übers II 513f. Hillebrandt Ved Myth I 57. Arnold Vedic Metre 102 wollen lieber das *tām* vor *sūryasya* streichen, aber das *tām* im Anfang von Pada c und d spricht entschieden für die Beibehaltung. Bartholomae ZDMG L 693 Anm 1 will *sūryasya duhit* zu *suro* (oder *sūre* wie I 34 5) *duhit* korrigieren. Dem gegenüber hat schon Oldenberg Rgveda I 33 betont, daß gerade das spätere *dhūta* für die Verschleifung von *duhit* zu *dhūt* spreche. Wurde die Form *dhūt* im vedischen Sanskrit ganz vereinzelt dastehen, so wurde man aber trotz der mittelindischen Formen immerhin die Möglichkeit zugeben müssen, daß in 9 113 3b eine überzählige Zeile vorhege. Diese Möglichkeit schwand, wenn wir die Verhältnisse im AV betrachten. Im AV sind Formen von *duhit* 15mal belegt. Sing Nom *duhit* Vok *duhitā* Dat *duhitre* Gen *duhit* r Dual Nom *duhitāra* Plur Vok *duhitāras*. Von diesen Formen zeigen vier, also fast ein Viertel der Gesamtzahl, nach Ausweis des Metrums Schwund des *u*²⁾

2 14 2 *nir 10 gosiddhā ajamasi nir alsan nir upanasdi |*
nir 10 magundya duhitāro grhebhyaś catayamahe³⁾ ||

Die Lesung *duhitāro* macht den Vers regelmäßig. Bloomfield SBE VII 301 will *duhitro* lesen, *as* in the dialects. Welche Dialekte in dieser oder einer analogen Form jemals das *a* ausstoßen, weiß ich nicht.

7 12 1 *sabhdā ca mā samitś cavat im prajāpater duhitārau samitś danē |*
yēna samgaccha 1 pa mā sē śilsac cāru radunī pitarah
samgatesu⁴⁾ ||

¹⁾ Nach Bartholomae ZDMG L S 693

²⁾ Da drei der Belegstellen aus dem RV stammen, so ist es eigentlich sogar n. Dr. titel l r Formen

³⁾ Die beiden Stellen AV 2 14 2 und I 10 1 25 hat schon A. Kuhn Betr. z. gl. Sprachf. IV 198 richtig berichtet.

⁴⁾ Pa pp b verd rbt un l m l cāta jē as

⁵⁾ Pa pp n c un l l abwechselnd

Das Metrum ist, so wie der Text jetzt lautet, völlig unregelmäßig. Die Strophe findet sich auch im Paraskara-Grhyasūtra, 3, 13, 3, wo die erste Hälfte lautet¹⁾

sabhā ca mā samitś cobhe prajāpater duhitarau sacetasau

Sacetasau ist deutlich spätere Korrektur. Henry, Livre VII de l'Atharva-Veda, p. 55, will in der ersten Zeile *sabhā ca sū samitś cāratām mā prajāpater duhitā samvidānā* und in d *nsu* statt *pitrah* lesen. Bei solchen gewaltsamen und zum Teil ganz willkürlichen Änderungen kommt natürlich ein Text heraus, von dem die Rsis nichts ahnten. Bloomfield, SBE XLII, 544, will ähnlich wie vorher *duhitrāu* und *pitrah* lesen. Er verweist auf Am Journ Phil V, p. 27, wo er vorschlägt, in RV 1, 127, 4 *arnibhir* statt *arānibhir* zu lesen. Ob das richtig ist, ist zum mindesten sehr zweifelhaft, *duhitrāh* und *pitrah* sind aber jedenfalls Unformen, die niemals bestanden haben. Mir scheint, daß hinter *cāratām* ein *mā* weggefallen ist, das man wegen des vorhergehenden *mā* als überflüssig ansah, und daß in d die spätere Form *vadānā* ein älteres *iadā* verdrängt hat. Wie man aber auch über diese Änderungen denken mag, so kann es doch kaum zweifelhaft sein, daß in b *prajāpater duhitarau samvidāne* zu lesen ist.

6, 133, 4 *śraddhdyā duhitā tapasā 'dhi jātā svasa rsinām bhutalātām babhūva* |

*śd no mekhalē matim d dhehī medhām atho no dhehī tapa
indriyam ca* ||

Die Unregelmäßigkeit des Verses schwindet, wenn in a *śraddhāyā duhitā tapasā 'dhi jātā* gelesen wird. In b ist natürlich *svasarsinām* zu lesen und in c, wie schon Lanman bei Whitney, Ath Veda Samh I, 381, gesehen hat, das *no* zu streichen.

10, 1, 25 *abhyakṣikṣā svaramṛta sariam bharanti duritam parchi* |
janīhi kṛtyē karidram duhitāra pitaram svam ||

Whitney meint, man könnte den ersten Pāda in 8 Silben zusammen drängen oder auf 12 Silben ausdehnen, wodurch der Vers entweder *uro brhatī* oder *prastārāpanukṣī* wurde. Mit dem zweiten Vorschlage braucht man sich wohl nicht ernstlich zu befassen. Ich kann mit Henry, Livres X XI et XII de l'Atharva Veda, p. 44, in dem Vers nur eine Mischung aus *anustubh* (a, c, d) und *tristubh* (b) erkennen. Jedenfalls kann kein Zweifel darüber bestehen, daß die zweite Vershälfte in *anustubh* ist. Henry will das *sva* streichen, wodurch der Sinn, wie er meint, nur um so energischer wurde. Meines Erachtens wurde der Vers dadurch unverständlich. Es ist *duhitāra pitaram svam* zu lesen.

Aus der späteren vedischen Literatur gehören zwei Stellen hieher, Ait Br 7, 13, 8 und 8, 22, 6²⁾

¹⁾ Padas c und d weichen hier starker ab.

²⁾ Auf die erste verweist auch schon A. Kuhn a. a. O., vgl. auch Bloomfield,

annam ha pranah śaranam ha taso rupam hiranyam paśavo tvitvah |
 sakha la jaya kṛpanam ha duhita jyotiḥ ha putrah parama vyoman ||
 deśad deśat samolhanam sarvasam adhyaduhitṛnam |
 daśadadat sahasraṇy Ātreya nislakanthyah ||

Böhtlingh Sanskrit Chrestomathie² S 22 setzte für *duhita* in 7 13 8 einfach *kanya* in den Text Garbe hat diese Änderung in der neuen Auflage mit Recht gestrichen Das Metrum läßt nicht den geringsten Zweifel darüber daß *dhita* und *adhyaduhitṛnam* gesprochen wurde *duhita* und *-duhitṛnam* sind nichts weiter als historische Schreibungen Aus alledem folgt aber mit Sicherheit daß *dhita* nicht von *duhitā* zu trennen sondern aus diesem entstanden ist Für die Erklärung der Ausstoßung des *u* ist zu beachten daß *duhita* ein häufig gebrauchtes Wort ist und daß bei fluchtigem Sprechen ein *dhitā* tatsächlich nicht weit von *duhitā* abhegt Auch mag der Gebrauch von *duhitṛ* am Ende des Kompositums die Kürzung des Wortes begünstigt haben Dafür sprechen die oben geschilderten Verhältnisse in der Śauraseni sowie das Material das die südlichen Inschriften hefern¹⁾ Der eigentliche Grund für die Ausstoßung des *u* kann aber die Stellung im Kompositum nicht sein da sich die Erscheinung zuerst ja gerade in dem selbständigen Wort zeigt Meiner Ansicht nach kann der Grund nur in dem Wortakzent liegen Das kann aber nicht der spätere Akzent sein Ganz abgesehen von den oben berührten Schwierigkeiten wird das schon dadurch ausgeschlossen daß die Ausstoßung des *u* schon in der Zeit der vedischen Lieder erfolgte Andererseits läßt sich diese Ausstoßung kaum begreifen wenn der vedische Akzent rein musikalisch war Die Stimmerhöhung muß vielmehr von Stimmverstärkung begleitet gewesen sein worauf auch die Behandlung des *dh* und *bh* im vedischen Sanskrit weist (Wackernagel Altind Gramm I § 918) So ist die Geschichte von *dhita* für die Beurteilung des vedischen Akzentes nicht unwichtig

Schwieriger ist es über die Dehnung des *i* ins Reine zu kommen Es liegt nahe darin eine Ersatzdehnung für den Verlust der vorausgehenden Silbe zu sehen Das vedische Material spricht andererseits für die Entwicklung *duhita*—*dhita*—*dhita* Am wahrscheinlichsten ist es mir daß die Quantität des *i* lange Zeit schwankte zumal in gewählter Aussprache *duhita* ja immer noch neben den fluchtiger gesprochenen Formen bestand Erst in den Mittel Prakrits hat sich die Länge völlig durchgesetzt

Wie uns der Veda über die Entstehung des Anlautes von *dhita* aufklärt so ergibt sich die Geschichte der Entstehung des *u* von *dhua* aus den Inschriften in Alt Prakrit Sie geben uns zugleich auch auf die Frage nach dem Verhältnis von *dhita* zu **dhuta* eine klare und unzweideutige

SBF XII 201 und Oldenberg Rgveda I 53 Die zweite scheint bisher nicht beachtet worden zu sein

¹⁾ Siehe unten S 507

Antwort Das inschriftliche Material in lokaler Anordnung ist das folgende¹⁾

I Nördliches Indien Kura Gen Plur *duhitṛnām*, *rājaduhitānām* 5 Mathurā Nom²⁾ *dhītā* 107 e 119, *dhīta* 32 50 112 122, *dhīti*³⁾ 188, Instr *dhītara* 34, *dhītare* 102, *dhītra* 66 Löweninschrift, Gen⁴⁾ *dhītu* 18 22a 36 68 70 74 75 76 102 107 107b *vitu*⁵⁾ 78 *ditu* 136, *dhītu* 24 29 37 48 121, Sāncī Instr *dhītare* 161, Gen *dhītaye* 252, im Kompositum Gen *sadhutukāye* 382, Bharaut Gen *dhītu* 718

II Südliches Indien Kanheri Gen *dhutuya* 1020, *dhutua* 1018, Kudā Gen *duhutuya* 1041 1048 1054, Gen Plur *duhutūnam* 1045, Kol Gen *duhutuya* 1076, Nāsik Instr *duhutuya* 1141, *duhitā*⁶⁾ 1137, Gen *duhutuya* 1127, *dhītu* 1132 1134, Pitalkhorā Gen *duhutu* 1192, Amarāvati Gen *duhutuya* 1206 1252 (zweimal), *duhutāya* 1264, im Kompositum Gen *saduhutukasa* 1210 1229 1277, *saduhutakasa* 1215, *saduhutukāya* 1268, Instr *sadhutu[kena]* 1255, *sadhutukafya* 1244, Gen *sadhutukasa* 1220 1273⁷⁾ 1303, *sadhutukasa* 1214 *sadutukasa* 1300, *sadhutukafya* 1250, *sadutukāya* 1276, Udayagiri Instr *dhutunā* 1346

Die Inschriften von Kura 5 und Nāsik 1137 können uns über die Stammform des Wortes nichts lehren da es sanskritisierende Inschriften sind. So fallen die Formen *duhitṛnām* *rājaduhitānām* und *duhit[r]ā* fort. Ganz vereinzelt steht die Form *dhītu* in den gleichlautenden Inschriften von Nāsik 1132 und 1134⁸⁾. Davon abgesehen finden wir in Nordindien ausschließlich die Formen mit *i* in Südindien ausschließlich die Formen mit *u* in der Stammsilbe⁹⁾. Das stimmt zunächst genau zu den Ergebnissen, die wir oben bei der Untersuchung der mittelpraktischen Formen gewonnen haben und bestätigt sie so zugleich. Śauraseni und Mūgadhī (*dhīdā*) gehen wie zu erwarten, mit den nordindischen Māhārāṣṭrī (*dhūdā*) mit den südindischen Inschriften zusammen. Die Ardhamāgadhī (*dhūyā*) zeigt hier wie in zahllosen anderen Fällen den Einfluß der Māhārāṣṭrī. Das inschriftliche Zeugnis stimmt weiter aber auch genau zu den Erscheinungen

¹⁾ Die Zahlen sind die Nummern der Inschriften in meiner List of Brahmi Inscriptions, wo die vollständigen epigraphischen Nachweise gegeben sind.

²⁾ In allen Fällen ungrammatisch an Stelle eines Gen oder Instr.

³⁾ Verschreibung für *dhītā*.

⁴⁾ Zum Teil in der Funktion eines Instr.

⁵⁾ Verschreibung für *dhītu*.

⁶⁾ Verschieden für *duhitā* vgl. [mā]trā in derselben Inschrift.

⁷⁾ Verbessert aus *samutukasa*.

⁸⁾ Die Inschrift ist eine Urkunde über die Schenkung der Dakhamitra, der Tochter des rājan Kṣaharata kṣatrapa Nahapana und Gattin des Uṣavadata, der bekanntlich ein Śaka war. Vielleicht erklärt sich daraus der Gebrauch der Form *dhītu*, die den nördlichen Formen jedenfalls näher steht, wenn sie auch nicht mit ihnen identisch ist.

⁹⁾ Die Schreibungen *ditu* in Mathura 136 *sadhutukasa* *sadutukasa* *sadutukāya* in Amarāvati 1214 1300 1276 erklären sich aus besonderen Dialekteigentümlichkeiten auf die hier nicht eingegangen zu werden braucht.

in den modernen Volkssprachen, wo das alte Wort für Tochter allerdings vielfach durch Neubildungen verdrängt ist. Wo es erhalten ist, zeigt es auch hier in den nördlichen Dialekten *i*, in den südlichen *u* als Stammvokal. Für Sindhi verzeichnen die Wörterbücher *dhūa* *u*, für Panjabi *dhī* (obl. *dhīū*), für Hindi und Hindustānī *dhī* und *dhīyū*. Im Linguistic Survey wird *dhūā* aus Magahī (Gaya) einem Bihārī Dialekt, angeführt (V², Standard List), *dhī* aus Ahīrī (Cutch), einem Bhīlī Dialekt (IX², S. 67)¹⁾. In Marāṭhī dagegen finden wir *dhū*. Im Ling. Surv. VII wird *dhū*, *dhūva*, *dhū* speziell als Kōṅkanī Wort aufgeführt (S. 209 und Standard List). Die Ansicht, daß das heutige Marāṭhī auf der alten Mahārāṣṭrī beruhe, gewinnt damit einen neuen Anhaltspunkt. Franke, Pālī und Sanskrit, S. 136, hat endlich den in den Inschriften auftretenden Unterschied auch schon zur Bestimmung der Heimat des Pālī verwendet, und mir scheint in der Tat die Übereinstimmung des Pālī mit den Dialekten der nördlichen Inschriften in dem Wort für Tochter für die Ansetzung des Pālī nördlich der Narmada entscheidend zu sein.

Die Geschichte der Entstehung des *u* von *dhūā* läßt sich aus den südlichen Inschriften ohne weiteres ablesen. Es wird wohl niemandem einfallen, *duhūtā* einerseits von *dhūtā* andererseits von **dhūtā* und weiter *dhūā* trennen zu wollen. In *duhūtā* hat sich zweifellos der zweite Vokal an den ersten assimiliert, wahrscheinlich zuerst in den Formen, in denen noch ein aus *r* entstandenes *u* in der dritten Silbe folgte. *Duhūtā* ist dann weiter zu *dhūtā* **dhūta* geworden, gerade wie *duhūtā* zu *dhūtā*, *dhītā* wurde. Daß die Neigung zur Ausstoßung des *u* durch die Stellung des Wortes im Kompositum verstärkt wurde, scheinen die Inschriften von Amaravati zu bestätigen.

Andererseits scheint die oben geäußerte Vermutung, daß die Quantität des Stammvokals längere Zeit geschwankt habe, ihre Bestätigung in den Inschriften von Mathurā zu finden, wo ja *dhūta* und *dhūtā* nebeneinander erscheinen. Allzuviel ist aber auf die Schreibungen mit der Kürze nicht zu geben. Die Prakrit Inschriften sind in der Schreibung der Länge gerade bei *i* und *u* sehr nachlässig. Ich brauche nur daran zu erinnern, daß in der allerdings erheblich älteren Asoka Inschrift zu Kalsi grundsätzlich wohl das lange *a* nicht aber das lange *i* und *u* bezeichnet wird. Es ist unter

¹⁾ Grierson ZDMG L, S. 9 ist der Ansicht, daß Beng. *jā* (LS V¹, Standard List Südwestl. Beng., Südöstl. Beng. Chākma *jā* Hayong (Nymensingh) *z* *ia* Assam *jā* (LS V¹, S. 402.1 Standard List Sibsagar *z* *hamrup* *z* *id*) Orija *ja* *id* (*ja* *io*) (LS V¹, Stand. List *ja* *io*) auf *dhīā* zurückgehe. Ich stimme mit W. Schulze SBW 1916, S. 7, überein, daß das nicht als bewiesen angesehen werden kann, solange nicht weitere Beispiele für den Übergang eines *dh* in *jā* vor palatalem Vokal beigebracht sind. Die Vokalierung wurde soweit es sich um Beng. und Assam handelt keine Schwierigkeiten machen. Für Or. sollten wir aber nach dem Zeugnis der Udayagiri Inschrift 1346 *u* als Stammvokal erwarten. Das in Beng. gebrauchte *duhūtā* ist natürlich aus dem Sk. entlehnt.

diesen Umständen nicht unmöglich, daß die Aussprache *dhītā* schon zur Zeit der Mathura-Inschriften viel verbreiteter war als unser Material erkennen läßt, und meiner Ansicht nach schließt selbst die durchgängige Schreibung mit der Kurze in *dhutā* die Annahme, daß auch schon die Aussprache mit der Länge bestand nicht aus. Hier können nur neue Funde weiter helfen.

Zu den Upaniṣads.

II. Die Śodāśakalavdyā.

1 Übersetzung von Chāndogya Upaniṣad 4, 4—9

4. 1 Satyakāma Jābāla redete seine Mutter Jābālā an 'Ich wünsche das brahmanische Studium zu betreiben, Verehrliche. Welchem Geschlecht gehöre ich denn an?' 2 Sie sprach zu ihm 'Das weiß ich nicht, mein Kind, welchem Geschlecht du angehörst. Als Magd bin ich viel herumgekommen, da habe ich dich, als ich jung war, bekommen. Daher weiß ich nicht, welchem Geschlecht du angehörst. Aber ich heiße Jābālā, du heißest Satyakāma. Nenne dich also Satyakāma Jābāla.'

3 Er kam zu Hārīdrumata Gautama und sagte 'Ich will bei dem Ehrwürdigen das brahmanische Studium betreiben. Ich möchte bei dem Ehrwürdigen als Schüler eintreten.' 4 Der sprach zu ihm 'Welchem Geschlecht gehörst du denn an, mein Lieber?' Er sagte 'Das weiß ich nicht, Ehrwürdiger, welchem Geschlecht ich angehöre. Ich habe meine Mutter gefragt, die hat mir geantwortet: „Als Magd bin ich viel herumgekommen, da habe ich dich, als ich jung war, bekommen. Daher weiß ich nicht, welchem Geschlecht du angehörst. Aber ich heiße Jābālā, du heißest Satyakāma.“ So bin ich denn Satyakāma Jābāla, Ehrwürdiger.' 5 Er sprach zu ihm 'Das vermag niemand, der nicht ein Brahmane ist, so offen zu sagen. Bringe das Brennholz herbei, mein Lieber! Ich will dich als Schüler bei mir aufnehmen. Du bist nicht von der Wahrheit abgegangen.'

Nachdem er ihn als Schüler aufgenommen hatte, sonderte er vier hundert größere schwachliche Kühe ab und sprach zu ihm 'Geh diesen nach, mein Lieber!' Der sagte, indem er sie forttrieb 'Ich möchte nicht heimkehren, ehe es tausend geworden sind.'

Eine Reihe von Jahren blieb er draußen. Als es tausend geworden waren, 5. 1 da rief ihn ein Stier an 'Satyakāma! 'Ehrwürdiger!' er widerte er 'Wir haben das Tausend erreicht, mein Lieber, treib uns zum Hause des Lehrers!' 2 Ich will dir auch ein Viertel des Brahman kundtun.' 'Möge der Ehrwürdige es mir kundtun.' Er sprach zu ihm 'Die östliche Himmels-gegend ist ein Sechzehntel. Die westliche Himmels-gegend ist ein Sechzehntel. Die südliche Himmels-gegend ist ein Sechzehntel. Die nördliche Himmels-gegend ist ein Sechzehntel. Dies, mein Lieber, ist

das aus vier Sechzehnteln bestehende Viertel des Brahman, das das Weiterreiche heißt 3 Wer mit solchem Wissen dieses aus vier Sechzehnteln bestehende Viertel des Brahman als das Weiterreiche verehrt, der wird weite reich in dieser Welt Weiterreiche Welten gewinnt, wer mit solchem Wissen dieses aus vier Sechzehnteln bestehende Viertel des Brahman als das Weiterreiche verehrt 6. 1 Das Feuer wird dir ein Viertel kundtun'

Am nächsten Morgen trieb er die Kuhe weiter Wo sie sich gegen Abend befanden, da zündete er ein Feuer an, pferchte die Kuhe ein, legte Brennholz auf und setzte sich westlich vom Feuer, nach Osten gewandt, bei ihm nieder 2 Da rief ihn das Feuer an "Satyakama" 'Ehrwürdiger!' erwiderte er 3 'Ich will dir ein Viertel des Brahman kundtun, mein Lieber' 'Möge der Ehrwürdige es mir kundtun' Es sprach zu ihm 'Die Erde ist ein Sechzehntel Der Luftraum ist ein Sechzehntel Der Himmel ist ein Sechzehntel Das Meer ist ein Sechzehntel Dies furwahr, mein Lieber, ist das aus vier Sechzehnteln bestehende Viertel des Brahman, das das Unendliche heißt 4 Wer mit solchem Wissen dieses aus vier Sechzehnteln bestehende Viertel des Brahman als das Unendliche verehrt, der wird un endlich in dieser Welt Unendliche Welten gewinnt, wer mit solchem Wissen dieses aus vier Sechzehnteln bestehende Viertel des Brahman als das Unendliche verehrt 7. 1 Eine Gans wird dir ein Viertel verkunden'

An nächsten Morgen trieb er die Kuhe weiter Wo sie sich gegen Abend befanden da zündete er ein Feuer an pferchte die Kuhe ein, legte Brennholz auf und setzte sich westlich vom Feuer, nach Osten gewandt, bei ihm nieder 2 Da flog eine Gans zu ihm herab und rief ihn an 'Satya-kāma' 'Ehrwürdiger' erwiderte er 3 Ich will dir ein Viertel des Brahman kundtun mein Lieber Möge mir der Ehrwürdige es kundtun' Sie sprach zu ihm 'Das Feuer ist ein Sechzehntel Die Sonne ist ein Sechzehntel Der Mond ist ein Sechzehntel Der Blitz ist ein Sechzehntel Dies furwahr, mein Lieber ist das aus vier Sechzehnteln bestehende Viertel des Brahman, das das Lichtreiche heißt 4 Wer mit solchem Wissen dieses aus vier Sechzehnteln bestehende Viertel des Brahman als das Lichtreiche verehrt, der wird lichtreich in dieser Welt Lichtreiche Welten gewinnt, wer mit solchem Wissen dieses aus vier Sechzehnteln bestehende Viertel des Brahman als das Lichtreiche verehrt 8. 1 Ein Taucher wird dir ein Viertel kundtun'

Am nächsten Morgen trieb er die Kuhe weiter Wo sie sich gegen Abend befanden, da zündete er ein Feuer an pferchte die Kuhe ein, legte Brennholz auf und setzte sich westlich vom Feuer, nach Osten gewandt, bei ihm nieder 2 Da flog ein Taucher zu ihm herab und rief ihn an 'Satya-kāma' 'Ehrwürdiger' erwiderte er 3 'Ich will dir ein Viertel des Brahman kundtun, mein Lieber' 'Möge mir der Ehrwürdige es kundtun' Er sprach zu ihm 'Der Odem ist ein Sechzehntel Das Gesicht ist ein Sechzehntel Das Gehör ist ein Sechzehntel Die Denkkraft ist ein Sechzehntel Dies fürwahr, mein Lieber, ist das aus vier Sechzehnteln bestehende Viertel des

auch in der Mund Up (2, 1, 1 10, 2, 2, 2 3) und Pras Up (4, 7 10, 6, 2) Die Brh Ār Up hat *sonya* in 3, 2, 13, aber *saumya* in 3, 1, 2, während das Śat Br an den beiden entsprechenden Stellen (14, 6, 1, 3, 2, 13) *saumya* heist Bei der Übereinstimmung verschiedener Texte halte ich es nicht für gerechtfertigt, *sonya* einfach durch *saumya* zu ersetzen, wie Böhtlingk es getan hat

4, 5, 1 *rsabhah* Śankara sucht in eigenartiger Weise zwischen dem Stier und den im folgenden genannten drei Verkündern, dem Feuer, der Gans und dem Taucher, und den von ihnen verkündeten Teilen der Lehre eine Beziehung herzustellen Der Stier, dessen Lehre von den Himmelsgegenden handelt, soll der in den Stier eingegangene Gott Vāyu sein, da er mit den Himmelsgegenden zusammenhänge *rāyudevatā dīksambandhinī tustā saty rsabhah anupravisīyarsabhāpannānugrahāya* Das Feuer, dessen Lehre sich auf Erde, Luft, Himmel und Meer bezieht, soll Agni sein, der den ihn selbst betreffenden Teil der Lehre verkünde *ātmagocaram eva darśanam agnir abravīt* Die Gans soll Āditya, der Sonnengott, sein, da ihre Lehre von den himmlischen Lichterscheinungen handle *hamsa ādityah | sauklyāt patanasāmānyāc ca jyotirvisayam eva ca darśanam provācāto hamsasyādityatvam pratyate* Der Taucher endlich, dessen Lehre die Sinnesorgane betrifft soll Prana sein weil er als Wasservogel mit den Wassern zusammenhänge *madgus udakacarah pakṣī sa cāpsambandhāt prānah sa ca madgus prānah eva visayam eva ca darśanam uvāc* Nach Śankara sind es also Vāyu Agni Āditya und Prāna, die die Lehre verkünden und zwar ein jeder von ihnen den Teil, der das eigene Gebiet betrifft Ähnlich erklärt Vedesa *rsabhah* als *bṛsthō rāyur eva rsabharupah* *sa agniḥ* als *agnir devatārūpah* *hamsah* als *hamsarūpaś caturmukhah*, *madgus* als *jalarāyasārūpo varunah* während Ranga Rāmānuja sich mit der Bemerkung begnügt in den Stier sei eine bestimmte, mit der Hutung der Kuhe zufriedene Gottheit eingegangen *garvāṁ samrahasanena prītadevatāḥ sādhisthīrsabhah*

Deussen, S 121 bezeichnet Śankaras Erklärung als wohl annehmbar, ich halte sie im Gegenteil für ganz unwahrscheinlich Allerdings läßt sich einiges anführen was die Deutungen verständlicher macht Vāyu steht zu den Himmelsgegenden in einem nahen Verhältnis, weil er ihr Sprößling ist *tāsām (dīśām) rāyur vatsah* Chānd Up 3, 15, 2, *rāyur dīśām yathā garbhah* Brh Ār Up 6 4 22 *Hamsa* ist in der späteren vedischen Zeit geradezu zu einem Namen der Sonne geworden, siehe z B AV 10, 8, 18 = AV 13, 2, 38, 3, 14 11, 4 21 Der Prāna hat die engsten Beziehungen zum Wasser Nach Brh Ār Up 1, 5 13 ist das Wasser sein Leib *prāna-syūpah śarīram* Nach der Lehre des Uddālaka Āruni wird der feinste Bestandteil des getrunkenen Wassers zum Prāna, denn aus Wasser besteht der Prāna *āpomayah prānah* Chānd Up 6, 5, 2 4, 6, 3 5, 7, 1 6 Und diese Anschauung hat schon in älterer Zeit bestanden, schon Jaim Up Br

3, 10, 9 steht der Satz *prāno hy āpah* Allein das alles genügt doch nicht, um Śankaras Deutung zu rechtfertigen. Man mußte doch zum mindesten erwarten, daß in allen Fällen gleichmäßig eine allgemein anerkannte oder sofort zu erkennende Beziehung zwischen der Gottheit und ihrer Erscheinungsform auf der einen Seite und der verkündeten Lehre auf der anderen Seite bestände. Allein davon kann höchstens im Fall der Sonne die Rede sein. Für Vāyu und Prāna fehlte die feste Verbindung mit der Erscheinungsform, weder tritt Vāyu gewöhnlich als Stier auf noch Prāna als Taucher. In dem Fall Agnis anderseits ist es keineswegs ohne weiteres verständlich, daß sich die von ihm verkündete Lehre auf seine eigenen Stätten bezieht, denn wenn es sich auch wohl nachweisen ließe, daß Agni auf der Erde, im Luftraum, im Himmel und im Meere weilt, so sind bekanntlich charakteristisch für ihn doch nur drei, nicht vier Stätten¹⁾. Schließlich aber darf man doch nicht außer acht lassen, daß der Text selbst auch nicht mit einem Worte andeutet, daß die Verkünder Erscheinungsformen von Göttern sind.

Nun läßt sich aber auch zeigen, daß man zu einer Zeit, die sich zwar nicht genauer bestimmen läßt, die aber sicherlich weit vor der Śankaras liegt, die vier Verkünder ganz anders gedeutet hat. Maṭṭ Up 6, 34 wird die Beibehaltung des Opferkultes gelehrt, weil man in dem Opferfeuer ein Symbol des mit dem Brahman identischen Ātman sieht. Der Opferer soll, nachdem er die Spende in die Hand genommen, die Gottheit mit einem Mantra überdenken, der in unserm Text lautet:

hiranyavarṇaḥ śakuno hr̥dy aditye pratisthitaḥ |

madguraḥ śaśvato tejovrasaḥ so smṛnn agnau yajāmahe ||

Rāmānjan erklärt die drei Beiwörter im dritten Pada: *madguraḥ śaśvato tejovrasaḥ* | *sa yathā śaśvato nimagnaḥ va gacchati tathā hr̥dy ātmā jīvarūpaḥ sampūrṇo 'pi yathāśvadanavabhāsanān madguraḥ* | *śaśvato mānasaśaro-mbhōruḥavanavahārī śaśvato śaśvato* | *sa yathā śuddhaḥ tathāditye puruṣo brahmarūpo yataḥ sa tejovrasaḥ tejasā śreṣṭhaḥ tejobahula ity arthaḥ*. Im Anschluß daran übersetzt Cowell: 'Bright of hue as gold—like a bird—abiding in the heart and in the sun, as a dove bird as a swan—of mighty lustre—Him (the Soul) we worship in this fire'. M. Müller gibt *tejovrasaḥ* durch 'strong in splendour' wieder, Deussen übersetzt: 'Der Vogel, welcher goldfarbig im Herzen, in der Sonne wohnt, Taucher und Wanderer, glutregnend, ihn hier im Feuer ehren wir'. Wenn auch *madgura* usw. hier selbstverständlich im übertragenen Sinn zu nehmen sind, so halte ich es doch nicht für richtig, die Gans zu einem 'Wanderer' zu verflüchtigen, und die Auffassung von *tejovrasaḥ* als 'glutregnend' ist grammatisch unmöglich, 'glutregnend' könnte höchstens *tejovrasaḥ* sein. Aber auch ein Kompositum *tejovrasaḥ* im Sinne von *tejasā vrasaḥ* 'mächtig durch Glut' ist, wenn auch vielleicht nicht un-

¹⁾ Daß Vedas Deutung wo sie von Śankara abweicht, noch weniger auf Wahrscheinlichkeit Anspruch erheben kann, braucht wohl kaum gesagt zu werden.

möglich, doch im höchsten Maße unwahrscheinlich. Vergleichen wir nun die Reihe *madguh, hamsah, tejorsah* mit der Reihe der Verkunder des Brahman in unserer Stelle *ṛṣabhah, agnih, hamsah, madguh*, so sehen wir, daß sich die beiden völlig decken, sobald wir *tejorsah* in zwei Worte *tejo* *ersah* zerlegen. Sogar die Aufeinanderfolge der einzelnen Glieder innerhalb der Reihe ist dieselbe, die Mantr Up führt sie nur in umgekehrter Folge auf. *Tejas* ist in der Sprache der Brāhmanas und Upanisads oft genug ein Synonym von *agni*. Hier erklärt sich der Gebrauch des Wortes insbesondere noch durch die Rücksichtnahme auf das folgende *so 'sminn agnau*, der Verfasser suchte die Tautologie zu verschleiern. Ich übersetze den Mantra daher: 'Der goldfarbene Vogel, der im Herzen und in der Sonne wohnt, der Taucher, die Gans, die Feuersglut, der Stier, der ist in dem Feuer hier. Wir verehren (ihn in dem Feuer hier)'. Daß zwischen diesem Mantra und der Chand Up direkte Beziehungen bestehen wird niemand in Abrede stellen. Nun ist aber nicht anzunehmen, daß der Mantra älter ist als die Mantr Up selbst. Wenn man ihm auch der Metrik nach vielleicht ein höheres Alter zubilligen könnte, so wird er doch durch die Sprache in eine spätere Zeit hinabgerückt, der Gebrauch des *a* Stammes *ersa* anstatt des *an* Stammes *ryan* ist in der Literatur erst seit Manu belegt. Die Mantr Up aber hat an anderen Stellen nachweislich die älteren Upanisads und insbesondere auch die Chand Up benutzt. Es kann daher als völlig sicher gelten, daß der Verfasser des Mantra auch jene vier Namen für das Brahman aus der Chand Up genommen hat. Er muß also den Stier, das Feuer, die Gans und den Taucher, die dort auftreten, als Repräsentanten des Brahman gedeutet haben. Das Brahman wurde danach gewissermaßen sich selbst verkunden.

Es braucht kaum gesagt zu werden, daß auch das eine spätere Deutung ist, nicht besser und nicht schlechter als die Śāṅkaras. Es fragt sich aber, ob nicht doch in dem Text etwas enthalten ist, was zu so seltsamer Ausdeutung Anlaß geben konnte. Und da liegt in der Tat eine Vermutung nahe. Der Taucher ist ein *jalecara*, er gehört mehr noch als andere Wasservögel dem Wasser an, weil er im Wasser untertauchend seine Nahrung sucht¹⁾. Den *hamsa* andererseits stellt sich der Inder mit Vorliebe als hoch am Himmel dahinfliegend vor. In der Upanisad selbst (4 1, 2) wird von dem nachthoch am Himmel dahinziehenden *hamsas* erzählt, *hamsā ādiccapathe yanti*, die *hamsas* ziehen auf dem Pfad der Sonne, heißt es Dhṛ 175. Zu dem *madgu* und dem *hamsa* als den Bewohnern des Wassers und der Luft gesellt sich der Stier offenbar als das Tier der Erde. Damit wird dann auch die merkwürdige Zusammenstellung der drei Tiere mit dem Feuer

¹⁾ Manu 5 13 *nimajjatas ca mātasyādān*. *Kullika nimajjya ye mātasyān lhadanti tām madguprabhṛtām*. Wie sehr für den Inder der Taucher ein im Wasser nicht nur auf dem Wasser lebendes Tier ist, zeigt auch die angeführte Ausdeutung auf Varuṇa bei Vedaśā.

begreiflich. Für dieses vierte Element fehlte es natürlich an einem Bewohner aus dem Tierreich, so wurde notgedrungen das Feuer selbst in die Reihe eingefügt. Aus den vier Elementen — *prithuī, agni, ākāśa*¹⁾ und *āpas* in der Sprache der Upanisads — erscheint also ein Wesen, um die Natur des Brahman zu verkünden. Nichts hindert uns aber anzunehmen, daß der Verfasser der Upanisad Stier, Gans und Taucher noch als wirkliche Tiere betrachtete, die dem Schüler ihr Wissen mitteilen, so wie in den Fabeln Tiere die Menschen in der Lebensklugheit unterweisen. Jene Tiere sind nicht Repräsentanten der Elemente, sondern nur mit Bedacht mit Rücksicht auf die Elemente gewählt und, soweit möglich, ist auch bei der Verteilung der einzelnen Lehren auf die Verkünder darauf gesehen, daß eine gewisse Beziehung zwischen ihnen obwalte. Wenigstens erscheint es passend, daß das Tier der Erde die Lehre von den Himmelsgegenden und das Tier des *ākāśa* die Lehre von Feuer, Sonne, Mond und Blitz vortragt, denn 'im *ākāśa* sind beide, Sonne und Mond, Blitz, Gestirne, Feuer' (Chand Up 7, 12, 1). Das ist aber noch keine Symbolik, die hat erst der Mantraverfasser hineingetragen, wenn er in *madgu, hamsa, tejas, vṛṣa* Namen der Elemente sieht und sie weiter mit dem Brahman identifiziert. Andererseits geht Oldenberg, Lehre der Upanishaden, S 170, meines Erachtens weit über alles Beweisbare oder auch nur Wahrscheinliche hinaus, wenn er vermutet, daß hier die Umformung eines alten Marchens vorliege, in dem die Tiere zu dem Knaben von ganz anderen Dingen redeten. Wir haben nicht den geringsten Grund, dem Verfasser die Originalität der Erfindung abzusprechen.

4, 5, 2 *pādam*. M. Müller, Böhtlingk und Deussen geben das Wort durch 'Fuß' wieder und könnten sich dafür auf Ranga Rāmanuja berufen, der bemerkt *ekaiśasya hi goh pādasya catvāro 'rayavāh purataḥ khura drayam pṛsthataḥ pāṇśvidrayam cūtaḥ pādaś catuḥkalo bhavati*. Allein da sich der *pāda* hier aus vier *kalās* zusammensetzt und *kalā* hier nur 'Sech-

¹⁾ Oder vielleicht *ēdyu*. Für *ākāśa* spricht, daß z. B. Bṛh. Ār. Up. 4, 3, 10 von einem Falken oder Adler gesagt wird, daß er *ākāśe* fliege. Natürlich war hier durch die Verteilung der Lehre die Beschränkung auf vier Elemente gegeben. Ähnlich fehlt z. B. Agni unter den Elementen Śat. Br. 10, 1, 6, 4—9 in der Reihe *prithuī, āpas, ākāśa, ēdyu, āditya* etc., weil Agni selbst mit den Elementen identifiziert wird, oder Bṛh. Ār. Up. 4, 4, 5 in der Reihe *prithuī, āpas, ēdyu, ākāśa* weil das Feuer aus anderen Gründen in die folgende Reihe *tejas-atejas, lāma-ālāma, krodha-akrodha, dharma-adharma* verschoben war. Es ist aber zu beachten, daß, wie schon Oldenberg, Vorwiss. Wissenschaft S 58 ff., bemerkt hat, die fünf Elemente auch zur Zeit der älteren Upanisads noch keineswegs immer ein geschlossenes System bilden. Charakteristisch in dieser Hinsicht ist Bṛh. Ār. Up. 2, 5, 1 ff., wo die Liste der 14 Erscheinungsformen der Außenwelt mit *prithuī, āpas, agni, ēdyu* beginnt, aber der *ākāśa* erst an zehnter Stelle genannt wird oder Bṛh. Ār. Up. 3, 7, 3 ff., wo *prithuī, āpas, agni* die Aufzählung der 12 von Ātman gelenkten 'Gottheiten' eröffnet, *ēdyu* aber an fünfter und *ākāśa* wieder an zehnter Stelle erscheint.

zehntel' bedeuten kann, so kann auch *pāda* hier nur durch 'Viertel' übersetzt werden, wie Hertel, Weisheit der Upaniṣaden, S 66ff, es getan hat

prakāśavān M Müller übersetzt das Wort mit 'endowed with splendour', Böhtlingk mit 'hell', Hertel mit 'sichtbar'. Allein zwischen Namen und Wesen muß doch hier genau so wie in den folgenden Fällen ein innerer Zusammenhang bestehen. Die *disāḥ* aber haben nichts mit dem Licht zu tun, sondern sind ein Ausdruck für den nach allen Seiten sich erstreckenden Raum, vgl Brh Ār Up 4, 1, 5 *yām lām ca disām gacchati nairāsyā antam gacchati | anantā hi disāḥ*. Deussen hat daher sicherlich recht, wenn er *prakāśavān* durch 'weitenhaft' wiedergibt. In genau demselben Sinn wird das Wort Chānd Up 7, 12, 2 gebraucht *sa ya ālāśam brahmety upāsta ālāśavato vai sa lokān prakāśavato 'sambādhān urugayavato 'bhisidhyati | yāvad ālāśasya gatam tatrāsyā yathākāmacāro bhavati ya ālāśam brahmety upāste* 'wer den Raum als das Brahman verehrt, der erlangt raumversehene Welten weiterversehene, unbeeengte, mit weitem Ausschreiten versehene, und soweit sich der Raum erstreckt, soweit wird ihm Umherschweifen nach Belieben zuteil, wenn er den Raum als das Brahman verehrt'. Auch hier kommt es ausschließlich auf die Weite, nicht auf die Helle an, die Lichtwelten (*tejasvato lokān bhāsvato 'pāhatalamaslān*) gewinnt man durch Verehrung des *tejas* (ebd 7, 11 2). Auch für die epische und klassische Sprache steht die Bedeutung 'Freie freier offener Platz' für *prakāśa* fest, wie das PW zeigt und schon RV 10 124 6 stellt *prakāśa* unmittelbar neben dem weiten Luftraum *idam star idam id aśa vāmam ayam prakāśa uri antariṣam*. Die Bedeutungsentwicklung ist auch nicht gerade auffällig, wenn man bedenkt, daß das von derselben Wurzel gebildete *ākāśa* von Anfang an nichts weiter als den freien Raum bedeutet¹⁾. Gewiß ist *prakāśavān* bei der vorgeschlagenen Auffassung nicht viel anderes als das folgende *ananta vān*. Allein das spricht nicht gegen die Richtigkeit der Erklärung. Auf die Helle bezogen wurde *prakāśavān* dem folgenden *gyotismān* genau so nahe stehen. Von dem Wissenden gebraucht, soll *prakāśavān* nach Śāṅkara 'beruhmt' (*prakhyātah*) bedeuten. Die angeführte Stelle aus der Chānd Up legt es nahe, es vielmehr auf die ungehinderte Bewegungsfreiheit zu beziehen, wie dem *prakāśavato ha lokān jayati* dort *ālāśavato vai sa lokān prakāśavataḥ abhisidhyati* entspricht so dem *prakāśavān bhavati* dort *yāvad ālāśasya gatam tatrāsyā yathākāmacāro bhavati*.

4, 6, 1 *yatrabhisāyam babhūruḥ* Śāṅkara *yatra yasmin kāle deśe 'bhisāyam nisāyām abhisambabhūruḥ ekatrabhimulhyah sambhūtāḥ*, Ranga Rāmānuja *yatra deśe sāyamkāle 'bhībabhūruḥ*. Schon im PW wird *abhisāyam* richtig verbunden und auf *abhisprūtar* in Brh Ār Up 6, 4, 19 verwiesen.

¹⁾ Die Angabe 'Licht Helle' im PW beruht auf einem Irrtum, den Böhtlingk später berichtigt hat.

zehntel' bedeuten kann, so kann auch *pāda* hier nur durch 'Viertel' übersetzt werden, wie Hertel, Weisheit der Upaniṣaden, S 66ff, es getan hat *prakāśavān* M Müller übersetzt das Wort mit 'endowed with splendour', Böhtlingk mit 'hell', Hertel mit 'sichtbar'. Allein zwischen Namen und Wesen muß doch hier genau so wie in den folgenden Fällen ein innerer Zusammenhang bestehen. Die *disāḥ* aber haben nichts mit dem Licht zu tun sondern sind ein Ausdruck für den nach allen Seiten sich erstreckenden Raum, vgl Brh Ār Up 4 1, 5 *yam lām ca disāṁ gacchati naivāsya antam gacchati | anantā hi disāḥ*. Deussen hat daher sicherlich recht, wenn er *prakāśavān* durch 'weitenhaft' wiedergibt. In genau demselben Sinn wird das Wort Chānd Up 7, 12, 2 gebraucht *sa ya ākāśam brahmety upāsta ākāśarato vai sa lokan prakāśavato 'sambādhān urugāyavato 'bhisidhyati | yavad ākāśasya gatam tatrasya yathākāmacāro bhavati ya ākāśam brahmety upāste* 'wer den Raum als das Brahman verehrt, der erlangt raumversehene Welten weiteversehene, unbeengte mit weitem Ausschreiten versehene, und soweit sich der Raum erstreckt soweit wird ihm Umherschweifen nach Belieben zuteil, wenn er den Raum als das Brahman verehrt'. Auch hier kommt es ausschließlich auf die Weite nicht auf die Helle an, die Lichtwelten (*tejasvato lokān bhasvato 'pahalatamasāṁ*) gewinnt man durch Verehrung des *tejas* (ebd 7 11 2). Auch für die epische und klassische Sprache steht die Bedeutung 'Freie freier offener Platz' für *prakāśa* fest, wie das PW zeigt und schon RV 10 124 6 steht *prakāśa* unmittelbar neben dem weiten Luftraum *idām atār idam id āsa tamām ayam prakāśa urv antariṣam*. Die Bedeutungsentwicklung ist auch nicht gerade auffällig, wenn man bedenkt daß das von derselben Wurzel gebildete *ākāśa* von Anfang an nichts weiter als den freien Raum bedeutet¹⁾. Gewiß ist *prakāśavān* bei der vorgeschlagenen Auffassung nicht viel anderes als das folgende *anantavān*. Allein das spricht nicht gegen die Richtigkeit der Erklärung. Auf die Helle bezogen wurde *prakāśavān* dem folgenden *gyotismān* genau so nahe stehen. Von dem Wissenden gebraucht soll *prakāśavān* nach Śāṅkara 'beruhmt' (*prahyātāḥ*) bedeuten. Die angeführte Stelle aus der Chānd Up legt es nahe, es vielmehr auf die ungehinderte Bewegungsfreiheit zu beziehen, wie dem *prakāśarato ha lokān gayati* dort *ākāśarato vai sa lokān prakāśavataḥ abhisidhyati* entspricht, so dem *prakāśavān bhavati* dort *yavad ākāśasya gatam tatrasya yathākāmacāro bhavati*.

4, 6, 1 *yatrābhīśāyam babhūvuh* Śāṅkara *yatra yasmin kāle deśe 'bhīśāyam nīśāyam abhisambabhūvuh ekatrābhīmukhyah sambhūtāḥ*, Rāṅgā Rāmānuja *yatra deśe śāyamkāle 'bhīśābhūvuh*. Schon im PW wird *abhisāyam* richtig verbunden und auf *abhisprātar* in Brh Ār Up 6 4, 19 verwiesen.

¹⁾ Die Angabe Licht Helle im PW beruht auf einem Irrtum, den Böhtlingk später berichtigt hat.

jekte als Ursprungsstatte, Sitz, Ursache hat. So wird z. B. Dighi N 1, 3, 71 von den sechs Berührungsgebieten *phassāyatanāni* gesprochen und Buddha ghosa bemerkt dazu (Sum I, 124f) *tattha cha phassāyatanāni nāma cakḥhum phassāyatanam sotam ghānam jṛhā lāyo mano phassāyatanam ti māni cha | sañjāṭisamosaranalāranapaññattimattesu hi ayam ayatanasaddo vattati | tattha lamboyo assānam āyatanam gunnam dakkhiṇāpatho ti sañjāṭiyam vattati | sañjāṭitthāne ti attḥo | manorame āyatane sevanti nam rīhan gama ti samosarane | satī satī āyatane ti kārane | araññāyatane pannakutisu sammantūti paññattimatte | svāyam idha sañjāṭiādiatthattaye pi yuyyati | cakḥhadisu hi phassapañcamakā dhammā sañjāyanti samosaranti tāni ca tesam kārānam ti ayatanāni | idha pana cakḥhuṇi ca palicca rupe ca uppajjati cakḥhuruññānam | tinnam saṃgati phasso ti imina nayena phassasisen'eva desanam aropetva phassam adim katvā paccayaparamparam dassetum cha phassāyatanāni vuttāni*. Die völlige Verschiedenheit der Auffassung von *āyatana* in den Upanisads und bei den Buddhisten schließt meines Erachtens den gemeinsamen Ursprung nicht aus, der alte Buddhismus wird hier wie in anderen Fällen den Namen aus der allgemein gultigen philosophischen Terminologie der Zeit übernommen und ihm einen anderen Sinn untergelegt haben.

4, 9, 2 *brahmarid va va somya bhāsi | lo nu tvānuśāsasa* Ebenso 4 14, 2 *brahmarid va somya te mukham bhāsi | lo nu tvānuśāsasa*. Es ist wegen der literarischen Zusammenhänge vielleicht nicht überflüssig auch auf die buddhistische Parallele zu dieser Äußerung zu verweisen. Als Moggallāna seinen Freund Sariputta der von Assaji belehrt, die Wahrheit erkannt hat, auf sich zukommen sieht, da fragt er ihn *vippasannam | kho te aruso indriyāni | parisuddho charivanno pariyodato | kacci nu tvam aruso amatam adhigato* | Mahav 1 23 6 vgl. ebenda 3 8.

bhagavāms tv eva me kame bruyat. Śaṅkara faßt *me kame* als 'nach meinem Wunsch' *bhagavāms tv eva me kame mamecchayām bruyat* *kim anyair uktena naham tad ganayāmity abhiprāyaḥ*. Nach Vedeśa soll *me kame* zu meinem Heile bedeuten *me mama kame śubhārtham*, während Ranga Ramanuja in *kame* den Sinn sucht 'wenn du es wünschest' *kāma icchāyam satyām me bhagavan eva vakṣyati | mama kīmartham itaraprārthanam ity arthah*. Die beiden letzten Erklärungen sind sicherlich falsch. Von den europäischen Übersetzern hat Böhtlingk die Bedeutung des Satzes völlig verkannt, wenn er den Text zu *bhagavāms tv evam elo me brūyāt* verändert und übersetzt 'Jedoch könnte der Erhabene, aber auch nur er allein, mir es auf diese Weise verkünden'. Daß das unrichtig ist, geht schon daraus hervor, daß Böhtlingk um die Gedankenverbindung mit dem Folgenden herzustellen, gezwungen ist, hi durch 'auch' wiederzugeben. 'Auch hörte ich ja von Lehrern' usw. M. Müller und Deussen schließen sich Śaṅkara an, der erstere übersetzt *kāme* durch 'I wish' Deussen durch 'bitte' ¹⁾

¹⁾ Hertels Übersetzung ist ganz frei.

dem Sinne nach gewiß richtig, aber grammatisch ist *lāme*, wie Deussen bemerkt, schwerlich haltbar. Man könnte allenfalls eine Parallele dazu in RV 10 128, 2 finden *māmāntarīṣam urulokam astu mahyam vṛtāḥ pavatām lāme asmin*, aber daß die Ausdrucksweise auch hier als ungewöhnlich empfunden wurde, zeigt die Vulgata des AV (5, 3, 3) wo *lāme asmin* selbst gegen das Metrum zu *lāmāyāsmāi* verändert ist. Ebenso wenig befriedigt Deussens Vorschlag, *lāmam* zu lesen, da das Wort der Bedeutung nach nicht hierher paßt. Im Epos begegnet, wie das PW zeigt, öfter ein *lāmayā* in der Verbindung mit *brūhi* oder *prabruhi* im Sinne von 'sage mir zu Liebe, sage, ich bitte', allein dies *lāmayā* liegt von *lāme* doch zu weit ab, als daß man es an unserer Stelle etwa einsetzen dürfte, und dasselbe gilt von *lamaye*, das man etwa, in Analogie zu *manye*, als eine eingeschobene I Pers Sing auffassen könnte. Für weitaus das Wahrscheinlichste halte ich es, daß *lāmo* zu lesen ist. Pān 3 3 153 lehrt den Gebrauch des Optativs zum Ausdruck eines Wunsches, wenn nicht *laccit* dabei steht, als Beispiele gibt die Kāśika *lāmo me bhūṅyāta bhavān, abhūlāso me bhūṅyāta bhavān*. Lesen wir *bhagavāms tē eva me lāmo brūyāt*, so entspricht der Satz genau dem Mustersatz der Kāśikā es ist nur der wichtigste Begriff *bhagavān* *eva* vorweggenommen. Es erscheint mir auch ganz begreiflich, daß die Konstruktion später verkannt und *lāmo* deshalb zu *lāme* verändert werden konnte.

4 9 3 *ācāryād dhava vidyā vidita sādhistham prapayati*. So liest Böhtlingk und die Ausgabe in der Bibl Ind. auch Vedesa in seinem Kommentar wenigstens nach dem mir vorliegenden Druck. Die Lesart *prapayati* beruht aber offenbar nur auf Konjekturen. Nach den Angaben der Ausgabe der Ānand Sanskr. Ser. bieten die Handschriften des Textes zur Hälfte *prapatiti*, zur Hälfte *prapad it*; dasselbe Schwanken zeigen die Handschriften von Śankaras Kommentar. Die von Ranga Rāmānujas Kommentar begleitete Ausgabe der Ānand Sanskr. Ser. hat nur *prāpad it*, ebenso nach Böhtlingk die Benares Ausgabe und die Tübinger Handschriften. Ein Prasens *prāpati* ist für diese Zeit ganz unwahrscheinlich, wenn es auch seinen Reflex in Pr. *pavati pavati* hat. Ebensovienig paßt der Aorist *prāpat* hierher. Und die Bedeutung verbietet überhaupt an eine Form des Aktivs von *prap* zu denken. Śankara erklärt allerdings *acāryād dhava vidyā vidita sādhisthamatam prāpnoti* und Ranga Rāmānuja und Vedesa schreiben ihm das nach, der letztere sogar, obwohl er *prāpayati* liest. Danach mußten die Worte bedeuten: sie erreicht den Zustand der richtigsten; sie wird die richtigste. Allein dieser Sinn befriedigt nicht, *sādhistham* kann auch schwerlich im Sinne eines abstrakten Nomens stehen, und *prāpnoti* wird in dieser Verbindung sonst kaum gebraucht. Die Übersetzer legen denn auch alle das Kausativ zugrunde. M. Müller und Hertel betrachten *sādhistham* als Objekt, M. Müller: *that only knowledge which is learnt from a teacher leads (prāpayati) to real good*, Hertel: *der prāpayed*

lesen will 'nur die Wissenschaft könne zum Besten (= völlig zum Ziele) führen, die man aus dem Munde seines Lehrers empfangen habe' M Müller hat den beabsichtigten Sinn sicherlich verfehlt, aber auch Hertel kann ich nicht zustimmen. Abgesehen davon, daß *sādhistham* nicht 'das letzte Ziel' bedeuten kann, handelt es sich, wie aus dem Schluß der Erzählung klar hervorgeht, nicht darum, daß Satyakāma glaubt, noch nicht der Weisheit letzten Schluß gehört zu haben, sondern nur darum, daß der richtige Weg bei der Erwerbung des Wissens die Belehrung durch den Lehrer ist. Insofern geben Böhtlingk und Deussen, die *sādhistham* als Adverb zu fassen scheinen, die Worte richtig wieder 'daß ein von einem Lehrer erlerntes Wissen am besten zum Ziele führe' (*prāpayati*), 'daß das Wissen, welches man vom Lehrer lernt, am sichersten zum Ziele führt' (*prāpayati*). Allein das hier vorausgesetzte *prāpayati* hat, wie schon bemerkt, in den Handschriften gar keine Stütze. Die überlieferte Form, von der wir ausgehen müssen ist *prapad*, wofür auch *prāpats* nur eine schlechte, wenn auch ältere Konjekture ist. Gegen Hertels Vorschlag *prāpad* zu *prāpayed* zu verbessern erhebt sich das Bedenken, daß man nicht einsieht, wie eine so klare Form wie *prāpayed* in der Überlieferung zu *prāpad* entstellt werden konnte. Ich glaube der Fehler sitzt etwas tiefer. Ait Br 6, 1, 3 erscheint ein Wort *prapad* 'Gang Weg'. Es wird dort erzählt, daß der Schlangenseher Arbuda Kadaveya alle Mittage auskroch, um den Göttern bei einem Somaopfer in Sarvācaru Hotrdienste zu leisten. Daran wird die Bemerkung geknüpft *sa ha sma yenopodāsarpāt tad dhāpy atarhy arbudodāsarpaṇi nāma prapad asti* 'der Gang, auf dem er auskroch, besteht noch heute unter dem Namen Arbudodāsarpaṇi'. Dieses *prapad* suche ich auch hier *Ācāryād dharmā vidyā viditā sādhisthāprapad it*, wörtlich 'von dem Lehrer erlernt, ist die Wissenschaft eine, deren Weg (oder Gang) der geradeste ist', wurde allen Anforderungen genügen. Ich glaube freilich, daß wir in noch engerem Anschluß an die Überlieferung *sādhisthāmprapad* 'deren Weg am geradesten ist' zu lesen haben. Bahuvrhis mit adverbialen Vorderglied sind häufig genug, dennoch weiß ich zur Zeit aus dem Sanskrit eine ganz genaue Parallele nicht anzuführen, wohl aber aus der Sprache der Aśoka Inschriften. Im zweiten Säulenedikt findet sich das Bahuvrhi *cīlamthitā cīlamthitā* auf *dhammalipi* bezogen 'von langer Dauer'¹⁾. Natürlich steht eine solche Bildung unter dem Einfluß der danebenstehenden verbalen Ausdrucksweise. Man sagte *cīlamthitā*, weil man gewohnt war, *cīlam cīthati* zu sagen²⁾. Ebenso wird man *sādhisthāmprapad* gebildet haben, weil man *sādhū prapadyate, sādhistham prapadyate* 'er geht gerade, am geradesten'

¹⁾ Daneben und immer in den Felsen Edikten, erscheint auch die Form ohne Anusvara.

²⁾ Aus demselben Grunde hat man im Sanskrit und Pali Tatpuruṣas gebildet wie *cīramthiti* 'langer Aufenthalt', Rājatar 3 103 *dhuranyithi* 'bestandige Dauer', Dīp 147 *yassa n antī dhuranyithi*.

sagte, die Verbindung *sādhu et* ist im RV öfter belegt. Es erscheint mir nun aber auch ganz begreiflich, daß man eine solche Bildung und insbesondere das seltene Wort *prapad* später nicht mehr verstand und darum *prapad* zu *prāpad* veränderte. Ähnlich ist auch das Wort *nisprapad* 'das Herauskommen' verderbt worden in Chānd Up 5, 10, 6 *ato vai khalu durnisprapātaram*. Das letzte Wort ist sicher nicht mit dem PW zu *durnisprapātanam* oder mit Böhtlingk zu *durnisprapadanam*, sondern zu *durnisprapātaram* zu verbessern 'daraus ist schwerer (oder sehr schwer) herauszukommen'.

atra ha na kimcana vyāyati. Böhtlingk hat das *iti* mit Recht gestrichen. Für die Übersetzung verweise ich auf die folgenden Bemerkungen.

3 Die Lehre

Die Anschauung, die der hier vorgetragenen Lehre ihr besonderes Gepräge verleiht, geht, wie schon Deussen erkannt hat, bis in den Rgveda zurück. Hier heißt es im Purusasūkta von dem Purusa, der alles ist, was war und was sein wird (10, 90, 3, 4)

*etāvān asya mahimāto jydyānś ca pīrusaḥ
pādo 'sya vīśvā bhūtāni tripād asyamīram divi ||
tripād urdhvā ud ait purusaḥ pādo syehdbharat punah |
tato visvan vy ākrāmat sāsānānaśanē abhi ||*

'So gewaltig ist seine Größe und noch größer als dies ist Purusa. Ein Viertel von ihm sind alle gewordenen Dinge, drei Viertel von ihm das Unsterbliche im Himmel. Mit drei Vierteln erhob sich Purusa nach oben, ein Viertel von ihm ward wieder hiemeden. Von da breitete es sich nach allen Seiten aus zu dem, was ist und was nicht ist.

Sicherlich sind die Viertel hier nicht im mathematischen Sinne zu verstehen. Die drei Viertel stehen dem einen Viertel nur als der unendlich größere dem kleineren Teil gegenüber. In diesem Sinne wird der Ausdruck auch später noch gebraucht. Wenn man auch noch soviel opfert, heißt es Dhṛ 108, so ist alles das doch nicht ein Viertel soviel wert wie ehrfurchtsvolles Benehmen gegen Redliche: *śabbham pi tam na caitadbhāgam etī abhi vādānā vyugatesu seyyo*¹⁾. Allein man hat nachher die Viertel buchstäblich genommen, genau so wie im Fall der Vac. Von ihr wird in RV 1, 164, 45 in ähnlichen Ausdrücken gesprochen wie von dem Purusa: drei Teile von ihr sind im Verborgenen niedergelegt, den vierten reden die Menschen.

*catvāri vāk parimīta paddmā tām vidur brāhmaṇā yé manusīnah |
guha trīni nihitā nēgayanti turīyam vāco manusyā vadanti ||*

Die Legende des Śat Br (4, 1, 3, 16) weiß die vier Viertel hübsch gleichmäßig zu verteilen und teilt, in völliger Verkehrung des Ursprung

¹⁾ Häufiger noch ist später der Ausdruck, das ist nicht ein Sechzehntel soviel wert wie, *kalām nārhatī śoḍaśīm*, siehe PW unter *kalā* und Dhṛ 70, Jat 481, 8 usw.

lichen Sinnes je ein Viertel den Menschen dem Vieh den Vögeln und dem kleinen Gewurm zu

Die Idee von dem viergeteilten Purusa hat sich auch sonst noch als fruchtbar erwiesen. Im Verein mit der Vierteilung der Vac hat sie die Lehre von der vierfüßigen Gayatri veranlaßt die uns in zwei verschiedenen Fassungen in Chand Up 3 12 und Brh Ar Up 5 14 vorliegt¹⁾. Der Zusammenhang wird hier durch die ausdrückliche Berufung auf RV 10 90 3 in Chand Up 3 12 5f sichergestellt. Ein solches äußeres Zeugnis fehlt in unserem Fall. Daß aber tatsächlich die Vierteilung des Purusa das Vorbild der *sodasakalaridya* gewesen ist zeigt sich noch deutlich in der Anordnung des Stoffes. Wie in dem Laed so stehen auch hier noch drei Viertel dem einen Viertel gegenüber. Inhaltlich ist allerdings eine starke Veränderung eingetreten. Drei Viertel des Purusa sind das Unsterbliche im Himmel ein Viertel von ihm hat sich als die irdische Welt ausgebreitet. Himmelswelt und Erdenwelt bilden den Gegensatz. In der Upanisad sind drei Viertel als die gesamte äußere Welt Himmel und Erde umfassend dem einen Viertel als dem menschlichen Organismus gegenübergestellt. Diese Isolierung und Individualisierung des Menschen ist einer der charakteristischen Züge die das Denken der Zeit der Upanisads von dem der rgvedischen Periode unterscheiden. Man könnte daran denken in der Lehre vom Brahman wie sie Chand Up 3 18 vorgetragen wird die Mittelstufe zwischen dem Purusasukta und unserer Upanisad zu finden. Dort wird zunächst die Verehrung des Brahman als *manas* und als *akasa* empfohlen und dann mit Rücksicht auf diese beiden das Brahman in je vier Viertel zerlegt. *vac prana cakṣus* und *śrotra* auf der einen Seite entsprechen in der üblichen Weise auf der anderen *agni rayu aditya* und die *dīs*. Das macht einen einfacheren altentümlicheren Eindruck als unsere Upanisad wenn auch im Grunde kein großer Unterschied besteht. dem *manas* entspricht in unserer Upanisad das *ayatana* dem *akasa* die übrigen drei Viertel. Ich zweifle auch nicht daß Demosien recht hat wenn er auch diese Lehre auf die Vierteilung des Purusa zurückführt aber in der Form hat sie sich von ihrem Urbild viel weiter entfernt als unsere Upanisad indem der Gegensatz zwischen den drei Vierteln und dem einen Viertel völlig aufgegeben ist. So müssen wir in jener Brahman Lehre wohl eher eine Nebenform als die Vorstufe der *sodasakalaridya* erkennen.

Wie aber die Vierteilung des Purusa den Anstoß zu der Lehre von den Vierteln des Brahman gegeben hat so ist für die weitere Zerlegung jedes Viertels in vier Teile die Sechzehnteilung die als so charakteristisch empfunden wurde daß sie der Lehre ihren späteren Namen gab sicherlich noch eine andere Idee von Einfluß gewesen die Sechzehnteilung Prajā

¹⁾ Auf die Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden. Ich kann mich Demosiens Auffassung nicht in allen Teilen anschließen. Seine Erklärung von Chand Up 3 12 5 erscheint mir sprachlich nicht möglich.

patis Sie findet sich zu fruheist ausgesprochen wohl in einem Mantra des Yajurveda, Vāj S 8, 36¹⁾)

yasmān na jālah paro anyo asī ya āneṣa bhuvanāni viśā |

prajāpatih prajāyā samrarānas trīni jyotiṃsī sacale sa sodaśi ||

‘Der höher ist als irgendem anderer, der geworden, der in alle Wesen eingegangen ist, Prajāpati, mit Nachkommenschaft beschenkend, gesellt sich sechzehnteilig den drei Lichterscheinungen²⁾’

Śat Br 7, 2, 2, 17, 9, 2, 2, 2 ist von dem *sodaśakalah prajāpatih* die Rede Der Ursprung der Sechzehnteilung ist völlig klar Die Texte sprechen unumwunden seine Gleichsetzung mit dem Mond aus, die im Grunde nur eine andere Ausdrucksform für seine so unendlich oft hervorgehobene Identifizierung mit dem Jahr ist Nach Kaus Up 2, 9 soll man in der Vollmondsnacht den aufgehenden Mond mit dem Spruch verehren *soma rājāsi vicalṣanah pañcamukho 'sa prajāpatih 'du bist König Soma, der weitschauende, du bist der funfmündige Prajāpati'* Brh Ār Up 1, 5, 14 heißt es *sa esa samratsarah prajāpatih sodaśakalah | tasya ratraya eva pañcadaśa kalā dhrunavāsya sodaśi kalā | sa rātribhir evā ca pūryate 'pa ca kṣīyate | so 'māvāsyaṃ rātrim etayā sodaśyā kalayā sarvam idam prānabhrā anupravāśya tatah prātar jāyate 'Jener Prajāpati ist das Jahr, ist sechzehn teilig Die Nächte sind 16 Sechzehntel von ihm, unveränderlich ist sein sechzehntes Sechzehntel Während der Nächte nimmt er zu und nimmt er ab Wenn er in der Neumondsnacht mit jenem sechzehnten Sechzehntel in alles dies, was Leben hat, eingegangen ist, wird er am nächsten Morgen wieder daraus geboren'* Der unveränderliche Teil, der hier als der sechzehnte bezeichnet wird, wird aber auch von den anderen als der siebzehnte unterschieden und so öfter von dem *saptadaśah prajāpatih* gesprochen (Śat Br 5, 2, 2 3, 17, 10 4, 1, 16, 13 2, 2, 13, Kaus Br 16, 4) Man hat dann diese Sechzehnteilung auf die Tiere (*sodaśakalā vaḥ paśavaḥ* Śat Br 12, 8, 3 13, 13, 3, 6, 5, auch Tāndya M Br 19, 5 6, 6, 2), auf den menschlichen Leib und den Purusa im Leibe (Śat Br 10, 4, 1, 17³⁾), 11, 1, 6, 36, Chānd Up 6 7, 1, Prasna Up 6) auf dieses All (*sodaśakalam va idam sarnam* Śat Br 13, 2, 2, 13, 5, 1, 15, 6, 2, 12, Kaus Br 16, 4 17, 1) und schließlich auf das Brahman übertragen So erklärt sich die wunderliche Auseinandersetzung in Jaim Up Br 4, 25, 1f *sac cāsac cāsac ca sac ca vāh ca manaś ca [manaś ca] vak ca cakṣuś ca śrotam ca śrotam ca cakṣuś ca śraddhā ca tapaś ca tapaś ca śraddhā ca tāni sodaśa | sodaśakalam brahma | sa ya evam etat sodaśakalam brahma veda tam evitat sodaśakalam brahmā*

¹⁾ Mit veränderter erster Verschaltte auch Vaj S 32 5 Für weitere Nachweise und Varianten siehe Bloomfields Konkordanz

²⁾ Namlich dem Feuer, der Sonne und dem Blitz Sāyana (zu Taitt Br 3, 7, 9, 5) irtt wenn er das Beiwort *śodaśi* nur mit Rücksicht auf die rituelle Verwendung des Mantra erklärt *etannāmāgraho bhūtvā*

³⁾ Mit Hinzuziehung des *prāna* als des siebzehnten Teiles

höheren Wissens befindet. Es wurde schließlich nichts hindern, anzunehmen, daß Satyakāma sich dieses höhere Wissen später selbst erworben habe. Allein solche Überlegungen sind ganz müßig. Es kann nicht scharf genug betont werden, daß die einzelnen, durch die Wiederholung der Schlußworte gekennzeichneten Abschnitte der Chānd Up selbständige Stücke sind, und daß es daher ganz falsch sein würde, die Angaben des einen mit denen des anderen in Einklang setzen zu wollen.

Außer Deussen haben die Übersetzer die Worte *tasmat kaitad evavāca* denn auch richtig aufgefaßt, der sich anschließende Satz *atra ha na kimcana vīyāya* aber ist bisher allgemein mißverstanden worden. Aus Śankaras Erklärung selbst ist nicht viel zu entnehmen, er umschreibt nur in der gewöhnlichen Weise die finite Verbalform durch das Partizip *atra ha na kimcana sodasakalavidyāyāḥ kimcid ekadeśamātram api na vīyāya na vīgatam ity arthah*. Er wird das aber wohl so verstanden haben wie Ānandagiri angibt *na vīgatam kim tu pūrṇatva vidyā vāyūdibhir ācāryena copadisteti śesah*. Dasselbe meint Vedeśa *atra detebhyaḥ śrāvane na kimcana vīyāya nāpagatam na kcid dhānir abhūd ity arthah*. In demselben Sinne übersetzt M. Müller 'nothing was left out', Böhtlingk 'hierbei fiel nichts aus', Hertel 'dabei ging nichts verloren'. Allein abgesehen davon, daß es mir sehr fraglich ist, ob *vīyāya* überhaupt die angenommene Bedeutung haben kann, sieht man doch nicht ein, warum betont werden sollte, daß der Lehrer nichts ausgelassen habe. Das mag Deussen gefühlt haben, wenn er aber selbst übersetzt 'dabei fiel nichts daneben', so ist das ein Ausdruck, der nur im Hinblick auf das biblische Gleichnis vom Saemann verständlich ist und unmöglich das indische *vīyāya* wiedergeben kann¹⁾. *Vīyāya* ist wörtlich 'ging auseinander' und das ist hier von dem Auseinandergehen in der Lehre gebraucht, genau so wie sein Gegenstück *saṁvīyāya* 'ging zusammen' in derselben Verbindung mit einem Lokativ Śat Br 10, 6, 1 1 von dem Übereinstimmen in der Ansicht gebraucht wird *te ha vaiśvānare saṁsata tesām ha vaiśvānare na saṁvīyāya* 'die berieten sich über den Vaisvānara, sie kamen über den Vaisvānara nicht zusammen', 'us de vaiśvānaro non convenit', wie das PW übersetzt. Es wird also nochmals mit allem Nachdruck versichert, daß Hāridrumata Gautama dem Satyakāma genau das selbe mitteilte wie die Verkunder im Walde, und das hat seinen guten Grund, für das naivere Denken der alten Zeit lag in dieser vollkommenen Übereinstimmung die Gewähr für die Richtigkeit der Lehre.

¹⁾ Die Erklärung im PW 'auch nicht das geringste ist entschunden, verloren gegangen (von der Lehre) bedarf wohl kaum der Widerlegung.

Zur Geschichte und Geographie Ostturkestans.

Unter den Papierhandschriften, die Herr Prof. von Le Coq in Qyzil ausgegraben hat, befindet sich eine Anzahl von Blättern mit Formeln für die sogenannten *saṃghakarmans*, die Kapitelverhandlungen, die mehr oder minder genau den in Pali erhaltenen *kaṃmarācās* entsprechen. Die Mehrzahl der Blätter gehört wohl Handschriften an, in denen diese Formeln gesammelt waren, wie ja auch im Pali Sammlungen der *kaṃmarācās* vorgehen. Die Blätter sind vielfach verstümmelt, manche Bruchstücke werden sich aber wohl noch zusammensetzen lassen. Bisweilen sind auch Bruchstücke einer und derselben Formel in Resten verschiedener Handschriften erhalten, so daß die Ergänzung möglich ist, und schließlich wird auch die Wiederkehr derselben Wendungen und Ausdrücke in verschiedenen Formeln die sichere Herstellung des verlorenen Textes gestatten. Jedenfalls müssen diese Handschriftenreste im Zusammenhang behandelt werden. Wenn ich trotzdem im folgenden ein paar einzelne Blätter veröffentliche, so hat mich dabei nicht der Wunsch geleitet, eine Probe dieser Gattung von Schriften zu geben. Ich teile sie vielmehr deswegen schon jetzt mit, weil sie Angaben enthalten die für die mittelalterliche Geschichte und Geographie Ostturkestans nicht ohne Wert sind und daher allen die sich für die damit in Zusammenhang stehenden Fragen interessieren, zugänglich sein sollten. Auf den eigentlichen Inhalt der Texte werde ich daher auch nur insoweit eingehen, als es für das Verständnis jener Angaben notwendig ist.

Das erste Blatt (Nr 1) stammt aus einer zierlichen Handschrift, 12,5 cm lang 5,3 cm hoch. Die Blattzahl ist durch Beschädigung des linken Randes verschwunden. Die Schrift ist im wesentlichen mit der des Revisors der alten Dramenhandschrift¹⁾ und derjenigen der späteren Dramenhandschrift²⁾ identisch. Ich möchte sie als den archaischen Typus der nördlichen turkestanischen Brāhmī bezeichnen. Von der späteren Schrift unterscheidet sie sich vor allem in den Zeichen für *ya* und *ma*. In der archaischen Schrift erscheint das alte dreiteilige *ya* mit einer meist deutlichen Schleife am linken Ende. Die mittlere Vertikale ist oft etwas nach links gerichtet und am oberen Ende nach rechts umgebogen, oft wird diese Vertikale aber auch geteilt, so daß ein nach unten offener Winkel entsteht. Beide Formen finden sich in dem vorliegenden Bruchstück ebenso wie in der Dramenhandschrift nebeneinander. In der späteren Schrift zeigt das *ya* drei gleichmäßige nach rechts umgebogene Zacken. Das archaische *ma* läßt noch deutlich den Zusammenhang mit dem alten Brāhmī Zeichen erkennen. Allerdings ist der untere Teil des Buchstabens oft schon zu einer Horizontallinie zusammengeschrunpft, aber immer wird die Feder doch noch zunächst von links nach rechts und dann zurück von

¹⁾ Bruchstücke buddhistischer Dramen S 12ff

²⁾ Sitzungsber d Berl Akad d Wiss 1911, S 389, oben S 191

rechts nach links geführt. In der späteren Schrift wird die untere Linie stets ganz selbständig gezogen und steht mit der mittleren Horizontale überhaupt nicht mehr in Verbindung. Auch das archaische *na* steht der alten indischen Brāhmī Form noch ganz nahe, in der späteren Schrift werden die beiden Kurven tief hinabgezogen und mit der mittleren Grundlinie verbunden. In dem archaischen *la* wird die Querlinie meist noch zu einer Kurve nach rechts ausgezogen, die Gewohnheit, diese Kurve eckig zu gestalten und bis an die Vertikale heranzuziehen, wodurch das typische Rechteck der späteren Schrift entsteht, zeigt sich erst in ihren Anfängen. Nun ergibt sich aus einem der im folgenden veröffentlichten Blätter, daß alle Eigentümlichkeiten der späteren Schrift in der ersten Hälfte des siebenten Jahrhunderts bereits völlig ausgebildet waren. Wir werden die Entstehungszeit der Handschrift der das vorliegende Blatt angehört, daher nicht unter den Anfang des sechsten Jahrhunderts hinabrücken dürfen.

Trotz des gefälligen Äußeren ist die Handschrift mit wenig Sorgfalt geschrieben. Fehler finden sich fast in jeder Zeile. Ich habe davon abgesehen, sie zu berichtigen, zumal es nicht sicher ist, ob sie einfach der Nachlässigkeit des Schreibers entspringen oder auf eine Verwilderung der Sprache im Munde der turkestanischen Mönche zurückzuführen sind. Der Text, so wie er auf dem Blatt steht, lautet:

Vorderseite

- 1 *upātisa ksamaty=eva sanghasya tasmāt=tuṣṇ(ṣ)m eva(m) dhār(ā)m(ṣ) ||*
[sama]nm(ā)[harat]v=(ayusmām)
- 2 *adya sanghasya varṣopagamanam mam=āpy adya utthannāmo bhikṣu*
varṣopagamanam aham=ṣ[utthā]
- 3 *nnama bhikṣu varṣopagaccham purimām trin māsū Hippukanagaram*
gocaragrāmam upaśrāya Kucīma
- 4 *hārājñā Vasuyasasa dānapatīna Dharmarāmavāhāre śakalayanam prati*
samskṛta]
- 5 *etam dvir=api trir=api || śrunotu bhādanta sangha ayam utthannāma*
utsahatī san(gha)
- 6 *(pr)āptakāle ksamate [a]j[ñ]ā ca sanghasya yat=sa utthannāma bhikṣu*
sanghasya pravaravāka]
- 7 *nyeta eṣā j[ñ]ā(pt)ṣ (śrunot)u bhādanta sangha ayam utthannāma*
bhikṣu utsahatīṣ

Rückseite

- 1 *ṣya pravā[ra]va [m]=ṣ)utthannāma bhikṣum pravaravāka*
sammanyat(e) [ya]sy=(ā)yu(ṣma)
- 2 *mate m utthannāmasya bh(ṣ)ṣu sanghasya pravarapakam kṣa*
maty eva sanghasya tas(m)ā
- 3 *(t tu)ṣṇim=evam aham dhārāyām || samanvāharatv ayusmān=adya san*
ghasya

- 4 *pravāraṇā mam*āpy*adya pravāraṇā ahaṃ sthāmnāma bhikkur*bhāda*
[nta]m
 5 *sangham pravārayami dṛṣṭena śruteṇa pariśanlayā avavadatu mām sangha*
 6 *anulampam*upādāya paṣṣan*āpathm yathādharmaṃ pratikarisyāmi evam*
*dv[ir*a]*

Das Blatt entstammt einer Handschrift, die eine Sammlung von Formeln enthält. In der ersten Zeile schließen offenbar die Formeln für die Uposatha Feier. Dann folgen in Zeile 1—5 die Formeln für das Varso pagamana darauf die Pravarana Formeln. In derselben Reihenfolge werden die drei Feiern auch im Vinaya des Pali Kanons behandelt. Ebenso folgen in einem anderen Blatt (Nr II) in der gewöhnlichen späteren Schrift die Formeln für Kapitelverhandlungen während der Regenzeit auf die des Uposatha wenn sich auch in einzelnen Abweichungen im Text zeigen. Leider liegt von diesem Blatt zur Zeit nur ein Stückchen vom rechten Ende vor.

Vorderseite

- 1 /// (u)posathaḥ kṛ
 2 /// kṣaḥ kṛtaḥ sa
 3 /// (sam)[gha]sya varṣo pa
 4 /// (aha)m sthāmnāma bhī
 5 /// (goc)ragramam upa
 6 /// [y] — evam dvir*api
 7 /// (sa)pta rātrir adhī

Rückseite

- 1 /// [sa] evam dvir*api
 2 /// sapta rātrir adhī
 3 /// (a)dhītisthāmi ba
 4 /// nam dvir*api tri
 5 /// sanghaḥ ayam*ē
 6 /// (kara)niyena
 7 /// (sam)ghaḥ evamna

Die hier in Z. 3—6 der Vorderseite erhaltenen Worte gehören zweifellos derselben Varsopagamana Formel an, die das erste Blatt bietet, doch war der Schluß der Formel hier augenscheinlich kürzer gefaßt. Das *ba* in Z. 3 der Rückseite ist sicherlich zu *bahissimam* zu ergänzen. Das beweist im Verein mit den in Z. 2 erhaltenen Worten *sapta rātrir adhī*, daß sich an die Varsopagamana Formel hier noch die Formel schloß, mit der der Mönch um die Erlaubnis zu bitten pflegte, die für die Regenzeit vorgeschriebene Residenzpflicht aus einem oder dem anderen Grunde auf sieben Tage zu unterbrechen.

Historische Angaben enthält nur die Varsopagamana Formel in der Fassung von Nr. I. Der Anfang läßt sich soweit er nicht erhalten ist, mit Sicherheit herstellen. Der Bruder soll bedenken¹⁾ Heute findet für den Orden der Eintritt in den Ruhestand der Regenzeit statt. Auch für mich den Mönch N N findet heute der Eintritt in den Ruhestand der Regenzeit statt. Ich der Mönch N N trete in den Ruhestand der Regenzeit und zwar für die früheren²⁾ drei Monate, indem ich die Stadt Hippuka als Ort

¹⁾ Lies *samantdharaṭu*

²⁾ Für die Bedeutung von *pūrima* verweise ich auf Mal. āvagga 3. 2. 2

wo ich meinen Lebensunterhalt suche¹⁾, erwähle.“ Die Konstruktion der folgenden Worte ist nicht ganz sicher. Das *ya* des zweiten Blattes laßt darauf schließen, daß nochmals ein Gerundium auf *ya* gebraucht war. Die Instrumentale *Kucimahārājñā* usw. lassen ein Part. Perf. Pass. erwarten, das wohl nur in *pratisaṃskara* . . stecken könnte, wenn auch die erhaltenen Reste nicht recht dazu stimmen. Ich möchte daher vorläufig übersetzen: 'indem ich die eigene Höhle in dem Dharmārāma vihära²⁾, die von dem Mahārāja von Kuci Vasuyaśas, dem Gabenherrn, wieder instandgesetzt ist, bewohne'. Es ist sehr wohl möglich, daß sich die Formel noch einmal in einer anderen Handschrift finden wird und die Übersetzung danach etwas berichtigt werden muß; für die historischen Angaben, die die Stelle enthält, wird das auf keinen Fall von Bedeutung sein. Die Formel schließt in der gewöhnlichen Weise. 'So (soll man) zum zweiten und zum dritten Male (sprechen)'

Es ist, soviel ich weiß, das erste Mal, daß in einer Sanskrit-Handschrift aus Turkestan der Name des Landes erscheint, der heute *Kučā* lautet. Die hier gebrauchte Form stimmt aufs beste zu der Schreibung des Namens bei Huen-tsang 屈支 *K'u-čī*, in alter Aussprache *K'ut čī* (Karlgren *K'just-t'šī*)³⁾. Die Namensform *Kuci* war offenbar auch Varāhamihira bekannt, der Brh Samh 14, 30 unter den Völkern des Nordostens die *Kucikas* erwähnt⁴⁾. Die Angabe des sanskrit-chinesischen Wörterbuches Fan-yu tsam-ming, daß der Name des Landes im Sanskrit 俱支婁 *Kucina* gelautet habe⁵⁾, bestätigt sich nicht, und es ist in der Tat schwer einzusehen, wie man zu dieser Form gelangt sein sollte. Da die alte Aussprache der chinesischen Zeichen *Ku-čī-nang* war, so darf vielleicht die Vermutung geäußert werden, daß damit der Gen Plur von *Kuci*, *Kucinām* '(das Land) der Kucis' wiedergegeben werden sollte. Unklar bleibt es auch, woher die moderne Namensform *Kučā*, chin 庫車 *K'u-č'ō*, stammt. Sie muß jeden-

¹⁾ Vgl. *Rājagaham gocaragānam katvā*, Childers, P D unter *gocara*, auch *ekam indavārūṇikarukkhā gocaragānam katvā*, Jāt IV, 8, 9.

²⁾ Sicherlich ist im Text *Dharmārāma vihära* zu lesen.

³⁾ Für andere chinesische Schreibungen verweise ich auf den für die Geschichte Kucis wichtigen Aufsatz von Sylva Lévi, Le 'Tokharien B', langue de Koutcha, JA XI, 2, S 311 ff (im folgenden mit L oder Lévi zitiert), und Watters, On Yuan Chwang's Travels in India I, S 58. Alle Angaben über die alte Aussprache der chinesischen Namen beruhen auf den Mitteilungen Prof. F. W. K. Müllers, dem ich dafür zu größtem Danke verpflichtet bin.

⁴⁾ L S 344. Daß die *Kucikas* die Bewohner des turkestanischen Kuci sind, ist kaum zu bezweifeln, zumal, wie Lévi bemerkt, daneben die *Cinas* und die *Khaṣas* erwähnt werden. Sir George Grierson, Ling Surv of India, Vol IX, p 6, will allerdings die *Cinas* auf die Shins von Gilgit beziehen, was mir wenig wahrscheinlich dünkt. In den *Khaṣas* sieht er das oft erwähnte Volk im äußersten Nordwesten Indiens. Sollte aber nicht *Khaṣa* hier und an anderen Stellen vielmehr auf die Bewohner Kashgars gehen?

⁵⁾ L S 344; Watters a a O S 58.

falls bereits im Ausgang des 16. Jahrhunderts gebräuchlich gewesen sein, da Benedict Goës die Hauptstadt des Landes Kucia nennt¹⁾

Der Stadtname Hippuka, dessen Lesung völlig sicher ist, ist bisher unbekannt. Er ist auffällig genug, da die einheimische Sprache bekanntlich ein *h* nicht kennt. Der Dharmāramavihāra, der sich in der Nähe von Hippuka befunden haben muß, könnte allenfalls mit 𑖦𑖫 Ta mu, in alter Aussprache *Dat mu* oder *Dar mu* (Karlgren *Dāt muo*), identifiziert werden, das sich in einer in das 4. Jahrhundert zurückgehenden Aufzählung von Klöstern in Kuci findet (L. S. 338).

Ein Königsname Vasuayaśas scheint in den von Lévi zusammengestellten chinesischen Berichten nicht vorzukommen. Wenn meine Schätzung des Alters der Handschrift richtig ist, so muß Vasuayaśas vor dem Anfang des 6. Jahrhunderts gelebt haben. Nach den Chinesen führte die in Kuci regierende Dynastie seit dem Jahr 91 n. Chr. bis zum Ende des 8. Jahrhunderts den Familiennamen 𑖦 Po 'Weiß'. In den chinesischen Quellen erscheint daher dieses *Po* fast immer als erster Bestandteil der Königsnamen. Um so seltsamer ist es, daß von den vier Königsnamen, die bis jetzt in Texten in Sanskrit oder in der einheimischen Sprache zutage getreten sind, keiner mit einem Wort für 'Weiß' zusammengesetzt ist.

Eine besondere Klasse bilden die Formulare für Ankündigungen von Schenkungen, die Laien an den Orden gemacht haben. Ein leidend erhaltenes Blatt (Nr. III) in der gewöhnlichen späteren Schrift, 6,8 cm hoch, 21,2 cm lang mit der Blattzahl 46, gestattet mancherlei Ergänzungen in schlechter erhaltenen Stücken und mag daher hier seine Stelle finden, obwohl es selbst keine historischen Angaben enthält.

Vorderseite

- 1 || *tadartham* = *avasambodhayam* *yad* = *ayam* *subharucirodārādipīṭyastaviśata*
ima
- 2 *lavipulāyatanamahapradānadatā dānapatir* *imam* = *āryasamgham* *pravara*
ma[ti]
- 3 *nayatinayanīyamasampanno* *nelagunaganāvaso* *varavimāla(h)*;
- 4 *ra(vaṭrā)pyasampanno* *vāsaradibhir* = *amaravarair* = *abhyarcito bhagavac*
chrū(vaḷānam)
- 5 *sa[m]gham* = *a[nena]* *sucinā* *pranī[ti]ena* *prabhūten* = *annapanena* *pratimāna*
yati (tad = *asmā)*
- 6 *d* = *(ru)cīrat* = *p(r)adānād* = *[ya](t* = *su)ca(r)* = *(tam* = *ta)d* = *bharat(v)* = *etesām dā*
[napa]ti[n]ām (v)[ś] = *śaśra[rga](lokasy* = *ā)*

Rückseite

- 1 *va(p)ta[y](e)* *sabrah[h]m(en)[d]r(o)[p](e)ndra* *yama[var]u[na]*
dhan(e)va(rā)d(ī)gato *[b](o)[dh](i)[l]ra(yavapta)*

¹⁾ Yule Cathay S. 573

- 2 ye ye [c] = (ā) smāt = kulād = abhyat(ī) [t] (ā) s = tesāmm apy abhīptitān(ā) m =
arth(ā) nām prasī[ddha](ye)
3 [pa](ñcaga) tyupapannānām satvānām caturnāmm = ahārāpariññātāya bha
(ratu)
4 yac = ca l(ī) mcid dī(ya) te tat = sariebhyaḥ samam dīyatām iti — || ||
mūtsaryasy = aī ∪
5 tā — dhanam = aparamitapretadukkhādīvajram śraddhāsasyām [b] uvrstir
bhavasulha ∪
6 [la] dam mokṣasambhārabhutam dāridryavyadhīvyadyas trdaśapurapatham
durgatīpa ∪ —

Der Text dieses Blattes, mit Ausnahme des Schlußverses über das Geld, kehrt in einem anderen Blatt (Nr IV) wieder, von dem etwas mehr als die rechte Hälfte und außerdem ein kleines Bruchstück erhalten ist. Die Höhe des Blattes beträgt 6,1 cm die Länge ursprünglich etwa 42 cm. Die Schrift zeigt den späteren Typus.

Vorderseite

- 1 mahādānapati Kucīsiara Kucimaharajū(u) [s] p(e) na s(ar)
dha(m) Kuc[ī]
2 (sa) ngahā sangāḥ = sangham vinirmuktam dāntam śantam jī[e] ndr(ī)
yam — ksetram pādacar — y svarga —
3 ∪ — ∪ — (1) — — — ∪ — — — — — ∪ — ∪ yeh sanlarpayas nirdosa mā
nersyāmohavarjitaḥ 2 āyurvārnayāśobhogabalaḥ —
4 ∪ — — — — [ca] tu [ṣk] — — — — ∪ — u ca 3 ato = stī līñcid = yat = pun
yam punyābhī = yanda eva ca sukhasy = opucayo ya tvā r [ṣ]
5 — — ∪ — (4) [a] pī lāla ∪ — — — — — ∪ — — y dharmakriyā
c eyam bhāte = śreṣṭhōpapattaye 5 sarvesāmm apī devanām nagānām ya
6 ∪ — — — — vastugi — — — — — ∪ — ∪ — [6] tathā pañcagatīsthanām sar
vesām prānīnām apī puṇyayā vartatu sadā

Rückseite

- 1 — — — — ∪ — ∪ ca 7 yat = kī — — — — — ∪ — ∪ caḥ saviraya yathā
deyam navakanā[m] n ca tat samam = iti — 8 || || tada(r)ha)
2 (m avasambodhayam ya) d = ayam śubharu(cīrodārādiptorytāvīśadavīmala
vip)ulāyatana mahāpradanadatū danapatiḥ imam aṣṣasāmm prava
ramatīnāyavinaya¹⁾
3 (nīyamasampanno = nekagu) naga[n] (āvāso varavīmala hira) vatrāpyasam
panno vāsavadībhīr = amaravaraḥ = abhyarcito mbhagavacchrāvakaḥ sam
gham = ane[k]e

¹⁾ naya ist später in ganz kleiner Schrift unter der Zeile eingefügt

- 4 (na sucinā pranīlena prabhūten ānnapānena pratī)[m](ā)nayata¹⁾ tad āsmād rucirapradānād yat sucaridam tad bhavati etesām dānapatīnām 11(śiślasra)
- 5 (rgalokasy āvūptaye sabrahmendropendra) (yamavarunadhaneśva)rūḍi jagato bodhitrayārūptaye—ye c āsmūt kṣajlād abhyatītas tesā(m a)p[ṣ]y abhīpsī(tānām a)
- 6 (rthānām prasiddhaye) (pañcagatyupapannānām satvunām caturnām āhārāparyjñatayaḥ bhavatu yac ca kūrīd diyata [ta](t sarve)bhyah samam diya[tā](m itī)

Der Prosatext, der die Rückseite des Blattes füllt, läßt sich übersetzen wie folgt 'Daher tue ich kund und zu wissen daß dieser Gabenherr, der Spender schöner, herrlicher hochherziger, glanzender, mächtiger, lauterer, reiner, umfangreicher, ausgedehnter²⁾ großer Gaben der mit vorzüglicher Einsicht Lebensklugheit Bescheidenheit und Zurückhaltung begabt ist, der eine Statt zahlreicher Tugenden ist, der mit trefflicher lauterer Scham und Scheu³⁾ begabt ist dem Indra und die übrigen höchsten Götter huldigen * diesen Orden der Edlen den Orden der Hörer des Erhabenen mit mannigfachen⁴⁾ reinen schmackhaften reichlichen Speisen und Getränken ehrt⁵⁾ Das Verdienst nun das aus dieser herrlichen Spende herrührt, möge diesen Gabenherrn zur Erlangung der vorzüglichen Himmelswelt gereichen einschließlich der Welt Brahmans Indras, Upendras, Yamas Varunas Dhaneśvaras und anderer Götter⁶⁾ zur Erlangung der dreifachen Erleuchtung Und auch denen die aus diesem Geschlecht dahin gegangen) sind möge es zur Erlangung der gewünschten Ziele gereichen Den Wesen die in den fünf Daseinsformen befangen sind, möge es zur richtigen Erkenntnis in betreff der vier Nahrungsstoffe gereichen⁷⁾ Und was immer gegeben wird⁸⁾ das soll gleichmäßig allen gegeben werden.'

Die vorliegende acht Śloka sind zu lückenhaft überliefert, als daß sie eine Übersetzung gestatteten. Das Erhaltene läßt aber deutlich

¹⁾ na ist später unter der Zeile eingefügt

²⁾ Obwohl auf beiden Blättern āyatana steht ist doch offenbar āyata zu lesen

³⁾ kīravatrapya entspricht Pali kīravattappa

⁴⁾ anlena scheint hier für das anena des ersten Blattes eingetreten zu sein

⁵⁾ Lies pratīmanayati

⁶⁾ Das sabrahma beginnende Kompositum soll offenbar viśiṣṭavargalokas ja näher erklären obwohl es hinter arūptaye steht

⁷⁾ Lies abhyatītas

⁸⁾ Lies paryjñatayaḥ bhavatu Ich bin nicht sicher daß ich die Stelle richtig verstehe. Das Wort pañcagatyupapannānām beruht auf Konjekture ist aber so gut wie sicher. Das caturnām bezieht sich offenbar auf die vier āhāras. Da zum Teil nur auf dem ersten Blatt erhaltene Lesung caturnāmin āhārāparyjñatayaḥ ist sinnlos. Ich vermute daß caturnām āhārāparyjñatayaḥ zu lesen ist und dies für caturnām āhārāḥ am (oder caturnāhāra)paryjñatayaḥ steht

⁹⁾ Lies diyate

erkennen, daß den Versen im wesentlichen dieselben Gedanken zugrunde liegen wie dem folgenden Prosastück. Den wichtigsten Teil des Textes bildet die den Versen vorangehende Prosa. Allerdings ist gerade an dieser Stelle das Blatt so beschädigt, daß sich der Zusammenhang des Textes nicht mehr erkennen läßt. Wir können nur feststellen, daß hier ein König von Kuci, der die Titel 'der große Gabenherr, der Herr von Kuci, der Mahārāja von Kuci' erhält, und nochmals der Name des Landes erwähnt war. Wir können aber, wie ich glaube, auch den Namen jenes Königs ermitteln. Dieser Name muß zwischen *Kucimahārājñ* und *s dh* gestanden haben. *s dh* ist, wie aus einem im folgenden veröffentlichten Bruchstück hervorgeht, zu *sārdham* zu ergänzen. Davor steht *sp na*, das *s* ist zwar an der linken Seite etwas beschädigt, aber völlig sicher. Da *sārdham* einen vorausgehenden Instrumental verlangt, so ist *sp na* zu *spena*¹⁾ herzustellen, dieser Instrumental stimmt durchaus zu dem vorübergehenden *Kucimahārājñ(ā)*. Der Name des Königs muß also auf *spa* ausgelautet haben. Nun hat Levi, S 319ff., in äußerst scharfsinniger und völlig überzeugender Beweisführung dargetan, daß der Vater des zur Zeit der Anwesenheit von Huen tsang in Kuci regierenden Königs den Namen *Suvarnapuspa* trug. Das ist weiter durch ein Holztäfelchen in einheimischer Sprache bestätigt worden, das nach den Regierungsjahren eines Königs *Svarnabūspe* datiert ist (L S 320). Levi hat ferner gezeigt, daß ein Sohn dieses *Suvarnapuspa* *Haripuspa* hieß. Wir haben also unter den Namen von Angehörigen der Dynastie von Kuci zwei Namen auf *puspa*, und das legt die Vermutung nahe, daß auch in unserer Stelle *spena* zu *puspena* herzustellen ist. Ein Blick auf die Handschrift macht das zur Gewißheit, der Rest des untergeschriebenen *u* ist noch deutlich zu erkennen. Es fragt sich jetzt weiter, ob *puspena* zu *Suvarnapuspena* oder zu *Haripuspena* zu ergänzen ist. Gegen das letztere spricht der Abstand zwischen *Kucimahārājñ(ā)* und *puspena*, der nur durch drei, nicht durch zwei *aksaras* ausgefüllt werden kann. So gelangen wir zu der Lesung *Suvarnapuspena*. Tatsächlich ist nun genau an der Stelle, wo wir es erwarten sollten, das äußerste Ende des untergeschriebenen *u* von *su* noch sichtbar. Ich glaube demnach die Lesung *Suvarnapuspena*, so wenig im Grunde von dem Wort erhalten ist, als gesichert bezeichnen zu können.

Die Nennung des Königs hat in einem Formular wie dem vorliegenden nur einen Sinn, wenn es der zur Zeit der Niederschrift regierende König war. *Suvarnapuspa*'s Regierungszeit fällt in den Anfang des 7. Jahrhunderts. Aus dieser Zeit muß also auch die Handschrift stammen, der unser Blatt angehört, und da sie den späteren Schrifttypus zeigt, so können wir jetzt, wie schon oben bemerkt, behaupten, daß dieser Typus bereits zu Anfang des 7. Jahrhunderts in den Sanskrit Handschriften verwendet wurde.

¹⁾ Der Gebrauch des dentalen *na* anstatt des zerebralen *na* ist in den Texten dieser Art ganz gewöhnlich.

Das Ergebnis der Untersuchung ist somit für paläographische Fragen von nicht zu unterschätzender Bedeutung

Einer Sammlung von Formeln muß auch die Handschrift angehört haben aus der das folgende 6 cm hohe Blatt mit der Blattzahl 18 stammt (Nr V). Leider ist von ihm nur ein kleines, bis zum Schnurloch reichendes Stück vom linken Ende erhalten. Auf welche *saṃghakarmans* sich die beiden ersten der hier gegebenen Formeln beziehen bleibt unklar. Die dritte scheint wiederum die Ankündigung einer Schenkung zum Inhalt zu haben, wenn sich auch der Text im einzelnen weit von dem oben veröffentlichten entfernt. Das einzige Wort, das hier für uns in Betracht kommt, ist *cimāharājā* in Zeile 4 der Rückseite, das sicherlich zu *Kucima haraja* zu ergänzen ist und so noch einmal bestätigt, daß Kuci und nur dies der Sanskritname des Landes ist. Der Text der in schöner Schrift vom späteren Typus, aber keineswegs fehlerfrei geschrieben ist, lautet

Vorderseite

- 1 *m=sthamnama bhikṣuḥ dharmikesu* ///
- 2 *saminics evam dvir=apṣ trṣ* ///
- 3 *rmilesu saṃghakarma* ///
- 4 *ram dvir=apṣ trṣr apṣ || kr* ///
- 5 *saṃvaranarcca tesam* ///

Rückseite

- 1 *|| tadartham avabodhayāms* ///
- 2 *śauratyānayanayadṣ* ///
- 3 *yam mayāmaricijala* ///
- 4 *cimāharaja sardham ga* ///
- 5 *panabhutam suranam sarafny* ///
- 6 *cintyam vāram lokadaridryaduh[ḷh]* ///

Weiter führt uns das nächste Blatt, von dem ein Bruchstück vom linken Ende vorliegt (Nr VI). Der linke Rand ist teilweise abgerissen, so daß auch die Blattzahl verschwunden ist. Die Höhe des Blattes beträgt 7,3 cm und da das Schnurloch etwa 9 cm vom Rand entfernt liegt, so muß die Länge des Blattes sehr beträchtlich gewesen sein. Um das Schnurloch herum ist besonders auf der Vorderseite, ein ungewöhnlich großer Raum freigelassen. Die Schrift zeigt den späteren Typus, ist aber ungleich und unregelmäßig. Die Sprache ist Mönchs Sanskrit schlimmster Art. Der Text lautet

Vorderseite

- 1 *tadartham=arasam(bodha)[y]am yad=ayam mahātmā [s]* ///
- 2 *śya Kucimāharaj[ū]śa Śuvarnadevena śrāddha p[r]jaśāda[m] [p]r* ///
- 3 *[t]iṇā sardham trayah ā ā aṣ* ///
- 4 *[r] na Kauṣeyanarendra* ///
- 5 *[l]urabalasamanvagataḥ mahā[ḷ]setra* ///

Rückseite

- 1 (u)panimandrāpayati tad asman madhu[r] ///
 2 jñ śāsanah bhaktimatānām divaukaśā ///
 3 nām astāvimsateś ca gandharv] ///
 4 thā sarvesām Kucivisayaparipālākānām de ///
 5 nām bhikṣusam[ghas](y)a [ca] prsthanupannanām deva[tā] ///

Die Formel bezieht sich offenbar auf die Ankündigung einer Einladung an den Orden, darauf weist insbesondere das Wort *upanimandrāpayati*, das natürlich schlechte Schreibung für *upanimantrāpayati* ist. Im Anschluß an die eigentliche Ankündigung werden wahrscheinlich ähnlich wie in Nr III und IV Wünsche in betreff des Verdienstes, das durch die Einladung erwachsen ist, ausgesprochen¹⁾. Doch ist hier im folgenden nur von Göttern (*divaukaśa*) die Rede, die der Lehre des Meisters ergeben sind²⁾, von den 28 *Gandharyas*³⁾, von allen Gottheiten, die das Reich von Kuci (*Kucivisaya*) schützen, von den Gottheiten die (dienend und beschützend) hinter dem Mönchsorden hergehen. Ob der Einladende naber bezeichnet war, laßt sich nicht sagen. Lobende Beiwörter wie (*purusa*) *kārabalasamanvāgatah*, 'mit Energie und Kraft versehen' werden ihm beigelegt, und zu diesen Beiwörtern wird auch das mit *Kauceyanarendra* 'der König' oder 'die Könige von Kuci' beginnende Kompositum gehört haben. Im Eingang scheint gesagt zu sein, daß der Betreffende die Einladung zusammen mit dem König hat ergelien lassen⁴⁾. Etwas Ähnliches muß auch im Anfang von Nr IV gestanden haben, und die Vermutung drängt sich auf, daß es üblich war, wenigstens formell den König an der Schenkung zu beteiligen um ihm einen Anteil an dem Verdienst zu sichern. Allein wie man sich den Zusammenhang auch konstruieren mag eine Tatsache ist jedenfalls, daß hier der Mahārāja von Kuci *Suvarnadeva* genannt ist. Den Namen dieses Königs hat Lévi, S 316ff in fünf Holztafelchen in der einheimischen Sprache von Kuci nachgewiesen. Viermal erscheint der Name hier im Datum, an das sich die Worte schließen *or sacākare āḷṣa* 'Tattestation sur bois a été déclaré' wie Lévi übersetzt. Die vier Stellen lauten nach Lévi:

- 1 (vollständig) *īḷa ṣe kṣuntsa wārsaññe mem ne i*
ka ol·ne suarnate pa kṣu ne or·saca
kare āḷṣa

¹⁾ Mit dem Anfang *tad asman madhur* vergleiche man *tad asmād rucirapradānd yat sucaritam* usw. in Nr III und IV.

²⁾ Es wird wohl (*sarva*)jñ(a)śāsanabhaktimatānām (für *bhaktimatām*) zu lesen sein.

³⁾ Diese werden uns später in ähnlichem Zusammenhang noch wieder begegnen.

⁴⁾ Sind *sārdham* wird zu *mahādānapatind* (für *patind*) *sārdham* zu ergänzen sein. Um die davor stehenden Nominative *śraddhā prasādarṣṇa* in die Konstruktion einfügen zu können mußte man annehmen, daß dahinter eine Phrase wie z. B. *utpādi gunadeśabaddhāmkṛteṇa* weggefallen ist.

- 2 (Fragment) *ṣam se ksurntsa-pinkce mem ne-
orocce pi lante swarnate pi ksam (n)*
- 3 (Fragment) *[ṣ]am se ksurntsa tricem mem ne
lante swarnate pi lsu ne orōacū*
- 4 (Fragment) *pi lante swarna
re āksa*

Nur einmal erscheint in einem Bruchstück der Name in anderem Zusammenhang

- 5 (Fragment) *tray ne-orocce pi lante swarnate pinka
rī ofr sajcālare*

Mit diesem Swarnate hat Lévi den Königsnamen identifiziert, der in chinesischen Berichten als 蘇伐特 *Su fa te* erscheint. Lévi hat ferner gezeigt, daß *Su fa te* der Sohn des Suvarnapuspa war, und berechnet, daß er zwischen 618 und 627 zur Regierung gekommen und im Jahr 646 gestorben ist.

Da die Schrift unseres Blattes dieselbe ist wie die von Blatt Nr IV, das aus der Zeit des Suvarnapuspa stammt, so ist an der Identität des hier genannten Suvarnadeva mit Swarnate *Su fa te* nicht zu zweifeln. Auffallen aber muß die Form, die der Sanskritname in der einheimischen Sprache angenommen zu haben scheint. Die Vertretung des *d* durch *t* ist allerdings ganz der Regel entsprechend, aber ein in Stammauslaut von Lehnwörtern stehendes *va* fällt sonst nicht ab, sondern erscheint als *p*, so in *Kuc sintāp singhāp = saindhava* 'Steinsalz' (JA X, 18, 124, 139) und ebenso nach Dr Sieglings freundlicher Mitteilung in *Toch āsrap = āsraṇa, gaurap = gaurava Sañjip = Samjiva* usw. Danach mußten wir als einheimische Namensform *Swarnatep* erwarten, und mir scheint, daß diese in der Tat in dem Datum vorliegt. Für *ksam* (*ksun*, *ksu* vor *ne*) hat Lévi die Bedeutung 'Regierungsjahr' wahrscheinlich gemacht, nachdem Konow JRAS 1914 S 352f gezeigt hat, daß *ksam* den in Dokumenten aus Khotan vorkommenden *ksāna* entspricht und offenbar daher entlehnt ist. Kann Lévis Bedeutungsansatz als sicher gelten, *ne* ist Postposition mit der Bedeutung 'in'. *Lsu ne* heißt also 'in dem Regierungsjahr'. Wenn davor der Name des Königs, gewöhnlich mit Hinzufügung seines Titels steht, so sollten wir erwarten, daß Titel und Name im Genitiv stehen. Nun läßt sich *oroccepi* auch ohne weiteres als 'des großen' fassen. Ganz analoge Bildungen finden sich, worauf mich Dr Siegling hingewiesen hat, MSL XVIII, S 386 *starcelanmassepi kapallitse* 'des viertägigen Fiebers', ebd S 411 *pitlassepi kuammaltse* 'der Anschwellung der Galle', wörtlich 'der galligen Anschwellung', Stein, Serindia Bd IV, Tafel CLII, Blatt Ch 00316b *alyelepi* 'des anderen'. In den Van Rem Vol I von Lévi herausgegebenen Blättern finde ich zwei weitere Beispiele *menkūkampīcalam ṇepi onolmettse wasampāi* 'die Upasampad einer weniger als 20 Jahre alten Person' (S 358), *prātimokṣassepi autaritse āksālne ne* 'in der Rezitation des

- 1 /// varopagamanam mam=ā[p]jy=adya Bu[d]dha ///
 2 /// m i[s]har[e] varṣam=upagaccham purimām trim māsām¹⁾
 Ima[ra]ka[m] [g](o)[ca]ra[g]r(ama)///
 3 /// varnadevena — Sanmirena ca danapaṭinā sraṇalaya[na](m) ///
 4 /// r=api trir=api vācyam ||

Der Text läßt sich leicht nach der in Nr I erhaltenen Formel ergänzen. Die Formel ist hier aber für den persönlichen Gebrauch zurecht gemacht. Statt des üblichen *itthannāmnah* ist in Zeile 1 der Name des Mönches der mit *Buddha* beginnt eingesetzt. Was den Namen des Vihara betrifft, in dem der Mönch die Regenzeit zu verbringen gedenkt, so läßt sich nur sagen, daß er an vorletzter Stelle ein *m* aufwies, das über dem *m* stehende Zeichen ist ganz unsicher. Als *gocaragrama*²⁾ wird *Imaraka* genannt. Der letzte Buchstabe ist in seinem oberen Teil beschädigt, aber es ist sicherlich kein *k*, da von einem übergeschriebenen *s* Spuren sichtbar sein mußten. Da die Formel hier wie schon bemerkt für eine bestimmte Persönlichkeit zurecht gemacht ist, so ist es sehr wahrscheinlich, daß diese Person ein Insasse des Vihara von *Šorcuq* war, wo das Blatt gefunden ist. Daraus ergibt sich weiter, daß wir den Ort *Imaraka* wahrscheinlich in der Nähe des heutigen *Šorcuq* suchen müssen. Instandgesetzt war die Höhle von dem *danapaṭi* *Sanmura* und einem Zweiten, dessen Name auf *varnadeva* ausging. Da in Nr I der König selbst als Einrichter der Höhle genannt wird, so ist es wohl nicht zu kühn zu vermuten, daß auch hier die an erster Stelle genannte Persönlichkeit der König und zwar *Suvarnadeva* war, und ich will nur noch bemerken, daß die Lücke zwischen *gocaragrama* und *varnadevena*, die sich auf Grund der Verse auf der Vorderseite berechnen läßt, genau durch die Silben *m=upāṣṭraya Kucimahārājna Su* ausgefüllt sein würde.

In mancher Hinsicht ähnlichen Inhalts wie die im Vorhergehenden behandelten Blätter, aber doch von etwas anderem Charakter sind die folgenden Bruchstücke (Nr VIII). Es liegen zunächst fünf Blätter vor, 4,3 cm hoch, 11,2 cm lang, die einer und derselben Handschrift angehören. Alle fünf tragen auf der Rückseite Blattzahlen. Deutlich lesbar sind die Zahlen 50, 54 und 58, auch die Zahl 55 auf dem vierten Blatt kann als sicher gelten, wenn auch das Zeichen für den Zehner fast zerstört ist. Auf dem fünften Blatt ist der Zehner völlig verschwunden, der Einer in seinem oberen Teil beschädigt ist, wahrscheinlich 7, allenfalls aber 9, so daß das Blatt nur mit Wahrscheinlichkeit als 57 bezeichnet werden kann. Nur Blatt 50 ist vollständig erhalten. In Blatt 54 sind Stücke aus dem oberen und dem unteren Rande herausgerissen. In Blatt 55 fehlt ein Streifen in der Mitte, doch läßt sich der Text zum Teil ergänzen. Von Blatt 57 und 58 ist nur die linke Seite erhalten. Die Schrift zeigt den späteren Typus und

¹⁾ Diese drei Worte sind später unter der Zeile nachgetragen.

²⁾ Das Wort ist arg verstümmelt, die Lesung aber vollkommen sicher.

macht einen ziemlich plumpen Eindruck. Zum Teil ruht das daher, daß Buchstaben, die fast verlöscht waren später nachgezogen sind. Das ist insbesondere auf der Rückseite von Blatt 57 gesehen. Es scheint auch, daß der Schreiber sich nicht einer Rohrfeder, sondern eines Pinsels bedient hat.

- 50 V 1 *addhyesato āryāsangha Kuciśvarasya Kucimah(ā)*
 2 *rājā Artepasy-ārthaya ddhesūmttu tathā caturṇam ma*
 3 *harūjño Dhrtirāstra Virudhaka Virupakṣa Vai*
 4 *śravanasy ārthāya tesūmttu tathā Vyaghrasya 11saya*
 5 *paripālakasy ārthāya tesūmttu Kapilasyū mahā*
 R 1 *yaḥsasy-ārthāya ddhesūmttu Manibhadrasyā Purna[bha](d)ra*
 2 *sy-ārthāya tesūmttu Janarsabhasya mahāyaḥsasy-ārthā*
 3 *ya tesūmttu sarvesām simapari-pālakanam¹⁾ deva*
 4 *lānam arthāya tesūmttu sarvesām sangharāmapari*
 5 *palakanam devatānam arthāya ddhesūmttu ity-eva*
- 54 V 1 *ntahpu[ra](vargasya) kṛten-addhyesathāh tathā Bharukarā*
 2 *ja²⁾ Sakarā [H] cyukarāsyā Gavrampekagauśura[s]y-e*
 3 *amādīnām³⁾ sarvesām gauśuramahātmanām sarves(ā)m⁴⁾ rājō-*
 4 *pasthāyakānam sarvesām 11lānām sarvesām*
 5 *Kuci11sayasamnni na dāna[pat]i*
 R 1 *na(m) sucari11acarinā(m)⁵⁾ yeśām 11 paribhūm 1*
 2 *jirītopakarana te rma amrtopa*
 3 *gah syud-amrtapada yā sūnam nirvedā*
 4 *ya 11rūgaya nirodhaya nirvānāya sam*
 5 *varitāmttu nityasya ca bhikṣu11samghasya vr[d]dh*
- 55 V 1 *pramukhābh[ā](t[ā])t-samghana [p]r[u]pt[ā]nām ku(śa)*
 2 *[l]janam dharmānām prāptiḥ syā balavatsāra*
 3 *dyatay-āstu⁶⁾ ye ce samghasy-opa*
 4 *sthānakarmāni sampradyuktā tad-11vāsthā*
 5 *nakarīna kṣipprajanmak[ā](ya) (s)tu—tathā Ma*
 R 1 *treyapramukhānām mahāsa11tvānām bo)dhisa11tvāna(m) kṛ*
 2 *ten-addhyesatha yad-anena (addhyeṣa)nena kṣippra-m-a*
 3 *nuttarā sammyaksambo(dhim) buddhyantu—ta*
 4 *[t]hā Brahmānasya Saham(pateḥ Śa)kṛtasya ca⁷⁾ deva*
 5 *ndrasya caturṇāmū-ca ma[h]jā(rājānā)m-a11tū11m[ā]t[ā]t[ā]*

¹⁾ *ka* 1 t unter der Zeile eingefügt

²⁾ Über *ja* ist später *rājā* geschrieben

³⁾ Über *ra* ist später *itye* geschrieben. Das *ra* hat eine ungewöhnliche Form

⁴⁾ *ga* oder *pa* ist über der Zeile nachgetragen

⁵⁾ *acarī* ist unter der Zeile nachgetragen

⁶⁾ Vor *stu* ist über der Zeile später noch ein *ya* eingefügt

⁷⁾ *ca* hat eine absonderliche Form. Vielmehr steht ursprünglich ein anderer Buchstabe da

können also den verlorenen Anfang des Textes von Nr VIII 54 nach dem Bruchstück Nr IX ergänzen

Der Schlüssel zum Verständnis des Textes liegt in dem Wort *adhyesatha*, das in den Schreibungen *addhyesatha* (55 R 2), *addhyesathāh* (54 V 1), *ddhesathāh*¹⁾ (57 V 5, R 4) vorhegt. Ich glaube nicht, daß man darin eine 2 Plur Pras sehen darf, *aihyesatha* ist offenbar imperativisch gebraucht und falsche Sanskritisierung eines volkssprachlichen *ayhesatha* 'bittet!'. Auf einen Imperativ weist auch das in 50 V 2, R 1, 5 auftretende *ddhesāmttu*, für das 50 V 4, 5, R 2, 3, 4 sogar *tesāmttu* erscheint. Beides scheinen Verderbnisse von *adhyesantu* zu sein, doch könnte man auch an *adhyesatu* denken und *āryāsamghah* als Subjekt ergänzen. In 50 V 1 scheint *addhyesato āryāsangha* für *adhyesatu āryāsamghah* zu stehen und den Schluß des Satzes zu bilden 'die Gemeinde der Edlen soll bitten'. Ob dieselbe Konstruktion etwa auch in 58 R 4 anzunehmen ist, wo die Handschrift *addhyesantu āryāsamgha*²⁾ bietet, bleibt zweifelhaft, da der Zusammenhang des Textes nicht erkennbar ist³⁾. Nach Dharmasamgraha XIV ist die *adhyesana* die fünfte der sieben *anuttarapūjās*, im Bodhicaryāvatara 3, 4 wird sie erklärt als die Bitte an die Buddhas die Leuchte der Lehre für die leidende Menschheit anzuzünden

sarvāsu dīksu sambuddhān prārthayāmi ertāñjalih |
*dharmapradīpan kurīantu mohad dukkhaprapātīnām*⁴⁾ ||

Hier ist indessen das *adhyesana* offenbar im allgemeineren Sinne zu verstehen. Wiederholt wird gesagt daß die Bitte 'wegen' oder 'zugunsten' (*krtena arthāya*) gewisser Personen erfolgen soll und es werden verschiedene Ziele angegeben. So soll die Bitte für den Harem des Königs erfolgen, für den König selbst, verschiedene andere Fürsten, königliche Beamte und Gabenherren, damit ihre guten Werke sie zu dem Unsterblichen führen, für andere zur Erlangung des Nirvana, für den Nonnenorden zur Erlangung der *kuśala dharmas* für diejenigen die mit Dienstleistungen für den Orden beschäftigt sind, auf daß diese ihre Dienstleistung ihnen zur baldigen Vernichtung der Wiedergeburten gereiche, für Mātreyā und die übrigen Mahāsattvas Bodhisattvas, daß sie um dieser Bitte willen bald die höchste

¹⁾ Allenfalls kann man das Zeichen für den Visarga als Interpunktionszeichen betrachten und *addhyesatha*, *ddhesatha* lesen, doch kommt sonst der Doppelpunkt in der Handschrift als Interpunktion nicht vor.

²⁾ Vielleicht darf man aus der zweimaligen Schreibung *āryāsamgha* schließen, daß der Text nicht für Mönche, sondern für Nonnen bestimmt war.

³⁾ In 57 R 4 muß *yatanenaddheṣat* wohl zu *yad anenadhyeṣanena* verbessert werden.

⁴⁾ De la Vallée Poussin, *Bouddhisme, Études et matériaux*, S 107f, und O Franke, Eine chinesische Tempel Inschrift aus Idikutšahr, S 60f, haben gezeigt, daß die *adhyesana* des Bodhic der sechsten Andachtsübung des Si fang kung ku, der Bitte, das Rad der Lehre rollen zu lassen, und dem *kuan tsing* der Ermahnung und Bitte, gewisser buddhistischer Worterbücher entspricht.

vollkommene Erleuchtung erlangen Einen breiten Raum nehmen die Bitten für die Götter ein Genannt werden Brahman Sahampati, der Götterkönig Śakra, die vier Mahārājas Dhrtarāṣṭra, Virūdhaka, Virūpākṣa und Vaisravana, der Schutzer des Reiches Vyāghra, der große Yakṣa Kapila, Manibhadra und Pūrṇabhadra, der große Yakṣa Janasabha, die 28 Gandharvas die Kumbhandas, die Nagas die die Grenzen schützenden Gottheiten die Stadtgottheiten, die den Saṅgharāma schützenden Gottheiten usw.¹⁾ Es sind also Fürbitten mannigfachster Art, zu denen hier in ermüdenden Wiederholungen aufgeföhrt wird Bei der Luckenhaftigkeit des Textes und der alles Maß übersteigenden Fehlerhaftigkeit der Sprache wie der Schreibung bleibt im einzelnen manches unklar Es verlohnt sich indessen kaum, näher darauf einzugehen, Wert haben für uns im Grunde nur die historischen und geographischen Namen, die hier erscheinen

Siebenmal kommt der Landesname Kuci vor Zweimal wird von dem Kucireiche (*Kuciṣaya* 54 V 5, Nr IX, Z 3) gesprochen In 50 V 1, Nr IX, Z 4 wird der Kuciṣvara Kucimahārāja erwähnt Derselbe Ausdruck ist uns schon in Nr IV begegnet, es war offenbar der offizielle Titel des Königs In Nr VIII wird uns auch der Name genannt In 50 V 1f findet sich Kuciṣvarasya Kucimah(ā)rajā Artepasyārthaya, in 57 R 4f (*ku*)cimahārājā Artepasyārthāya, in 58 R 4 (*Kuciṣa*)hārājā Artepasyārthāya Artepasya ist sicherlich nur der nach der Sanskritweise gebildete Genitiv des Namens der in der einheimischen Sprache Artep lautete, und ich habe schon oben gesagt wie durch dieses Artep die Richtigkeit der Herstellung des Namens *Suarnatep* bestätigt wird Worauf der erste Bestandteil des Namens zurückgeht, vermag ich nicht zu sagen Ebenso bleibt die Zeit des Artep vorläufig unbestimmt, unter den Königsnamen, die die chinesischen Quellen bieten habe ich keinen gefunden, der sich mit Artep vereinigen ließe

In 54 V 1 wird ein König von Bharuka (*Bharukarāja*)²⁾ genannt Selbstverständlich muß Bharuka in Ostturkestan gesucht werden und wahrscheinlich sogar in der Nahe von Kuci Da der König als *rajan* bezeichnet wird, während der Kucikönig stets den Titel *mahārāja* erhält, so war er vermuthlich ein kleinerer Fürst und stand vielleicht in einem Abhängigkeitsverhältnis zu dem Kucikönig Ich glaube, daß wir unter Berücksichtigung dieser Verhältnisse die Lage von Bharuka mit Sicherheit

¹⁾ Auch in der Liste der Schutzgötter von Kuci im Candragarbhastotra erscheinen zwei große Yakṣas und ein Kumbhānda ein bestimmter Nagaraja im Königreich von Kuci wird in einem anderen Text des Mahāsamnipāta erwähnt (Lévi, S 343f) genauere Übereinstimmung in den Namen zeigt sich aber nicht

²⁾ *Bharukarāja*, das sich grammatisch nicht konstruieren läßt, ist später zu *Bharukarājā* (für *jāh*) verbessert worden Allerdings ist auch diese Form noch nicht richtig aber es ist zu bedenken daß in dem Sanskrit der Mönche sogar *mahārāja* als *n* Stamm flektiert wird

bestimmen können. Huen tsang berichtet uns, daß ihn eine Reise von mehr als 600 Li in westlicher Richtung von Kuei durch eine kleine Sandwüste nach einem Reiche 跋祿迦 *Po lu ka* brachte. Eine chinesische Note zum Text bemerkt, daß alte Namen für *Po lu ka* *Ki mo* oder *Ku mo* seien. Man hat angenommen, daß die letzteren Namen nur eine Wiedergabe des in zentralasiatischen Ortsnamen so häufigen türkischen Wortes für 'Sand' *qum* seien, und hat dementsprechend in *Po lu ka* ein Sanskritwort *Bālukā* wiederfinden wollen¹⁾. Ich will auf die Frage der Identifizierung von *Po lu ka* mit *Ku mo* und weiter mit dem heutigen Aksu oder einem Ort im Distrikt von Aksu nicht weiter eingehen. Die Zurückführung des chinesischen Namens auf *Bālukā* ist aber sicherlich falsch, ganz abgesehen davon, daß das Wort für 'Sand', wie gerade aus 58 R 2 hervorgeht, auch in der zentralasiatischen Aussprache des Sanskrit *vālukā*, nicht *bālukā* lautete. Die alte Aussprache der drei chinesischen Zeichen war *Bar ruk ka* (Karlgren *B'uāt(b'uād) lu(o)k lja*), die beiden ersten Zeichen verwendet Huen tsang auch zur Wiedergabe der beiden ersten Silben von *Bharukaccha* oder *Bharukacchapa*²⁾. Es scheint mir danach völlig sicher zu sein, daß der chinesische Name auf *Bharuka* zurückgeht und dieses *Bharuka* mit dem *Bharuka* unserer Fragmente identisch ist.

Auf *Bharukarāja* folgt in der Handschrift *Sakarā*, das sicher zu *Sakarāja* oder *Sakarājñō* zu ergänzen ist. Man wird zunächst an einen Śaka König denken, aber es ist im Grunde doch recht unwahrscheinlich, daß hier das Volk der Śakas erwähnt sein sollte. Die Schreibung des Namens mit dem dentalen *s* wurde zum mindesten ungewöhnlich sein, und da *Bharuka* ein dem Kueireiche benachbarter Staat war, so wird auch *Saka* der Name eines Landes oder einer Stadt in der Nähe von Kuei gewesen sein.

Der folgende Name *H cyularājasya* ist leider verstümmelt, doch ist von dem ersten *alsara* genug erhalten, um jeden Zweifel an der Lesung *h* auszuschließen. Der Vokal bleibt indessen unbestimmt, es kann *a* oder jeder andere durch ein übergeschriebenes Zeichen ausgedrückte Vokal gewesen sein. Das zweite *alsara* muß *cyu* gelesen werden, die Lesung *cpu* ist unwahrscheinlich, da die rechte Vertikale beim *pa* nicht so hoch hinauf gezogen zu werden pflegt. Es ist daher kaum möglich *H cyula* etwa mit dem in Nr I erscheinenden *Hippula* zusammenzubringen. Dem widerspricht auch, daß *H cyula* einen besonderen *rājan* hatte, also offenbar wieder ein Vasallen- oder Nachbarstaat von Kuei war, während aus Nr I zu schließen ist, daß *Hippuka* eine Stadt innerhalb des Gebietes von Kuei war. Dazu kommt, daß es nicht unwahrscheinlich ist, daß jene Stadt in unserem Text selbst unter dem Namen *Hippuka* erwähnt ist. Die fünfte Zeile der Vorderseite von Bl. 57 bricht mit *tathahipp* ab. Die Worte müssen den Anfang eines Satzes bilden. Da die meisten Sätze in diesem Abschnitt

¹⁾ Watters On Yuan Chwang I S 64f

²⁾ Watters ebd II, S 241, 325

des Textes mit *tatha* beginnen muß *tatha* für *tatha* geschrieben sein und das nächste Wort mit *hupp* beginnen. Über dem *pp* kann kein Vokalzeichen gestanden haben, ebenso ist es ausgeschlossen, daß unter dem *pp* ein *r* gestanden haben sollte, da die Verdoppelung des *p* veranlaßt haben könnte. Dagegen ist es nicht unmöglich, daß ein untergeschriebenes *u* weggebrochen ist. Ein mit *hupp* beginnendes Sanskritwort gibt es nicht, die Ergänzung des *hupp* zu *Hippuka* liegt also jedenfalls nahe.

Bei der Unbestimmtheit des Vokals der ersten Silbe von *Hocyuka* ist eine völlig sichere Identifizierung kaum möglich, aber eine Vermutung möchte ich doch nicht unterdrücken. Nichts hindert uns *Hocyuka* zu lesen, das entweder der Name selbst oder eine adjektivische Ableitung von *Hocyu* sein könnte, wie eine solche z. B. auch in *Kauceyanarendra* (oben S. 534f.) vorliegt. Dieses *Hocyuka* oder *Hocyu* aber würde sich ohne Schwierigkeiten dem Namen gleichsetzen lassen, den die sonst als *Idikut Šāhri Qaraxoga* chines. *Kao cang* bekannte Hauptstadt des späteren Uigurenreiches in den alten uigurischen Texten führt, nämlich 1060¹⁾. Es wurde dann dem Bharukaraja im Westen der Hoeyukaraja als der König des östlichen Nachbarstaates von Kuci gegenüberstehen.*

Es bleibt endlich noch der *Gairampcikagausura*, was entweder der *gausura* von Gairampeika oder wenn *Gairampcika* adjektivische Ableitung wie das oben erwähnte *Kauceya* sein sollte, der *gausura* von Grampei oder Gerampeci oder Gairampeci bedeutet. Ich weiß diesen Namen nicht zu lokalisieren²⁾.

Der Gairampcikagausura wird nur als der erste aller *gausuramahatmans* erwähnt (54 V 3 Nr. IX Z. 6). Ihre Bezeichnung als die *gausura* Edlen, ihre Zusammenfassung zu einer ganzen Gruppe und ihre Anführung hinter den drei *rajans* beweist, daß die *gausuras* an Rang erheblich hinter dem *rajan* zurückstanden. Wir können den Titel bis in die ersten nachchristlichen Jahrhunderte zurückverfolgen. In der Form *gusura* findet er sich bereits in den von Stein in Nya gefundenen Kharosthi-Dokumenten (Kharosthi Inscriptions Part I Nr. 187 320 378 401). Sogar die Verbindung mit *mahatman* lehrt dort wieder *gusura mahatvana* Nr. 216 295 *gusura mahatva* Nr. 415³⁾. Der Titel war also sowohl im Norden wie im Süden Turkestans im Gebrauch.

Vielleicht war er sogar in Indien bekannt. In Sanci ist auf einer Steinsäule der Anfang einer Inschrift erhalten, die aus paläographischen Gründen etwa ins 5. Jahrhundert gesetzt werden muß (Fleet Gupta In

¹⁾ Siehe z. B. F. W. K. Müller, Zwei Pfäl. Inschriften aus den Turfan-Funden S. 18.

²⁾ Der Name klingt an *Urums*, an allem nach Bretschneider, *Medieval Researches* Vol. II p. 28, ist *Urums* ein dsungarischer Name, der in den chinesischen Annalen erst im Jahre 1717 erscheint.

³⁾ Auch in Nr. 234 wird *ura mahatva x i g sura mahatva* herzustellen sein.

scriptions, Nr. 73). Der erhaltene Text lautet:¹ *vihārasvāmigo-sūrasimhabalaputtrarudra* . . . Fleet macht den Rudra . . . zu einem Sohn des Gośūrasimhabala, allein man wird zugeben, daß ein aus vier Wortstämmen zusammengesetzter Name ein Unding ist. Aber auch ein Doppelname, Gośūra und Simhabala, ist wenig wahrscheinlich; jedenfalls dürfte ein Name Gośūra in Indien ganz vereinzelt dastehen. So drängt sich die Vermutung auf, daß *gośūra* ein Titel ist und zwar das volksetymologisch leicht umgestaltete *guśura* oder *gauśura*, das hier in Verbindung mit *vihārasvāmin* erscheint, wie es in dem Kharoṣṭhī-Dokument Nr. 187 neben *viharavala* steht.

Konow, SBAW. 1916, S. 819, hat *guśura* mit dem ersten Bestandteil des Namens des Kuṣānkönigs, der auf Münzen als *Kozoulo-Kadphizes*, *Kozola-Kadaphes*, in indischer Sprache *Kujulakasa*, *Kuyulakaphsa* oder *Kuyulakarakaphsa* erscheint, und weiter mit *Kusuluka*, *Kusulua*, dem Beinamen der Satrapen Liaka und Patika, zusammenbringen wollen. Die Schwierigkeiten, die die lautlichen Verschiedenheiten dieser Identifizierung entgegensetzen, sind beträchtlich, aber, wie Konow gezeigt hat, nicht unüberwindlich; etwas Mißtrauen erweckt allerdings, daß man zu der Annahme gezwungen ist, daß kein einziger der drei Konsonanten des Wortes seinen ursprünglichen Lautwert gewahrt haben sollte. Allein abgesehen davon glaube ich, daß wir jetzt wenigstens das *kujula* in *Kujulakasa* usw. endgültig von *guśura* trennen müssen. Der Nachfolger des Kozoulo-Kadphizes ist *Oemo-Kadphizes*, in indischer Sprache *Vīma Kathphisa*²). Die beiden Namen unterscheiden sich nur in ihrem ersten Bestandteil. Für *guśura* steht es jetzt fest, daß es ein Titel war. Wer annimmt, daß *kujula* = *guśura* sei, wird notwendigerweise annehmen müssen, daß auch *vīma* ein Titel sei. Daß das im höchsten Maße unwahrscheinlich ist, braucht kaum gesagt zu werden. Noch schwerer wiegt vielleicht ein zweites. Der erste Kadphises bezeichnet sich auf seinen Münzen als *Kuṣanayavuga*, *Khuṣana jātā* 'als Kuṣan *yabyu*', in späterer Zeit als *mahārāja rājārāja* oder *rājātirāja*. Es ist aber doch kaum anzunehmen, daß er noch als unabhängiger Herrscher den dem *guśura* entsprechenden viel tiefer stehenden Titel gebraucht haben sollte, und auch *yabyu* ist keineswegs mit *guśura* identisch, wie die Kharoṣṭhī-Urkunde Nr. 401 zeigt, wo ein *yappu* Bhimasena neben dem *guśura* Kuṣanasena erscheint.* Schließlich möchte ich auch noch darauf hinweisen, daß in den Münzlegenden die Titel stets im Genitiv stehen, *kujula* aber niemals eine Endung zeigt. Auch das scheint mir zu beweisen, daß *kujula* mit dem Titel *guśura* nichts zu tun haben kann. Ob *kujula* nun mit dem türkischen *güzle* 'stark' zusammenhängt, wie Hultzsch glaubt (ZDMG. LXIX, 176), oder mit dem türkischen *güzel* 'schön', wie Konow annimmt, ist eine Frage, auf die ich nicht eingehen möchte.

¹) Die ersten drei *akṣaras*, die Fleet *a(?)ka* . . liest, sind ganz unsicher.

²) Rapson, *Actes du XIV^e Congrès International des Orientalistes*, Tome I, p. 219.

Ähnliche Bedenken bestehen gegen die Verbindung von *gušura* mit *Kusulula*. In der Taxila Tafel¹⁾ steht *Isaharatasa Cukhsasa ca Isatrapasa Isako Kusululo nama tasa putro Paštj(ko)*, in der Löwen Inschrift von Mathurā²⁾ *mahaIsatrapasa Kusuluasa Patikasa*. Nach dem Wortlaut der Taxila Tafel bildet *Kusulula* einen Bestandteil des Namens und schon dadurch wird eine Gleichsetzung mit dem Titel *gušura* erschwert. Noch unwahrscheinlicher aber wird diese Identifizierung, wenn wir sehen, daß *Isaka* daneben den Titel eines Satrapen, *Patika* sogar den eines Groß-Satrapen führt. Ich möchte es daher vorziehen, wenigstens vorläufig in *Kusulula*, *Kusulua* einen Familiennamen zu sehen.

Was den Ursprung des Wortes *gušura*—*gausura* betrifft, so läßt sich mit Sicherheit wohl nur sagen, daß es nicht indisch ist. Herkunft aus dem Türkischen ist von vornherein nicht unmöglich, da die Dokumente, in denen *gušura* zuerst erscheint, auch den Titel *yappu* enthalten, der nach allgemeiner Ansicht aus dem Türkischen stammt. Unter den zahlreichen türkischen Titeln, die uns überliefert sind, zeigt aber höchstens das in den Orkhon Inschriften³⁾ auftretende *läl čur*, mper⁴⁾ *gul-čur*⁴⁾, chines. *l'ie lü cuo*, *l'ie čuo*⁵⁾ einen gewissen Anklang an *gušura*. Allein die lautliche Übereinstimmung zwischen den beiden Wörtern ist doch nicht groß genug, als daß ihre Identität ernstlich in Frage kommen könnte. So ist die Herleitung aus dem Iranischen schließlich das wahrscheinlichste. Lautlich wurde av. *gaosūra* gut zu *gušura*—*gausura* stimmen, aber *gaosūra* kommt nur als Beiwort von *nmāna* vor und man sieht nicht ein, wie ein Wort mit der Bedeutung reich an Rindern zu einem Titel hatte werden können. So bleibt mir wenigstens der Ursprung und die Etymologie von *gušura*—*gausura* dunkel.*

Zur Geschichte des *l* im Altindischen.

Durch seine Altindische Grammatik hat sich Jakob Wackernagel um die indische Philologie ein Verdienst erworben, für das die Vertreter dieser Wissenschaft ihre Dankbarkeit wie ich meine, nicht besser bezeugen können als dadurch, daß sie aus dem Gebiet ihrer engeren Studien Steine zum Ausbau des großen Werkes beitragen, so klein auch die Zahl der Lücken ist, die der Meister gelassen. Möge der verehrte Mann, als dessen Schüler ich mich betrachte, obwohl ich nicht zu seinen Füßen gesessen, den folgenden bescheidenen Beitrag in diesem Sinne freundlich entgegennehmen.

¹⁾ Konow Khar. Inser. S. 28.

²⁾ Ebd. S. 48.

³⁾ Thomsen. Inscriptions de l'Orkhon déchiffrées, S. 130, 155.

⁴⁾ F. W. H. Müller, Ein Doppelblatt aus einem manichäischen Hymnenbuch (Mahnāmāg) S. 14.

⁵⁾ Chavannes. Documents sur les Tou kuo (Turcs) occidentaux. Index. S. 339f.

Pischel, Grammatik der Prakrit Sprachen § 226, 240, ausführlich auseinander setzt, den Übergang von *d* in *l* und fügen nur eine, übrigens stark varierende, Liste von Wörtern hinzu, in denen angeblich das *d* erhalten bleibt. Die nordindischen Schreiber kennen aber das Zeichen für *la* gar nicht mehr, sie schreiben dafür vielmehr *la*, während die südindischen Handschriften das alte *la* vielfach bewahrt haben. In den südindischen Handschriften wird sogar umgekehrt das Gebiet des *l* oft zu Ungunsten des *l* erweitert. So wird z. B. in den Telugu Handschriften der Vikramorvasi in den Prakrit Abschnitten überhaupt nur *la* geschrieben¹⁾, auch in den Malayalam Handschriften des Bhasa findet sich nur selten einmal ein *la*.

Die Neigung, das *la* durch *la* zu ersetzen, macht sich übrigens auch in den Pali Handschriften bemerkbar. Unendlich oft werden Wörter mit *l* geschrieben für das wir ein *l* erwarten sollten. Daß umgekehrt gelegentlich auch einmal fehlerhaft *l* anstatt *l* erscheint, ist nicht zu leugnen. Wenn Childers nebeneinander *daliddo* und *daliddo* anführt, so ist die erste Form sicherlich falsch. Das *cela*, neben dem gewöhnlichen *cela*, das Müller, Grammar of the Pali language, S. 27 zitiert, wird durch die Übereinstimmung von *cela* bei Panini und *acelaka* in Handschriften des buddhistischen Sanskrit Kanons als falsch erwiesen. Von einem weitgehenden Eintreten des *l* für *l* kann aber im Pali so wenig die Rede sein wie in den Alt Prakrits der Inschriften und Handschriften. Wo hier regelmäßig ein *l* auftritt, läßt es auf das Vorhandensein eines alten *d* schließen.

Man darf die hier nur flüchtig skizzierten Verhältnisse im Prakrit bei der Beurteilung des Auftretens eines *l* für *d* im Sanskrit nicht außer Acht lassen. In der uns erhaltenen Rezension des Rgveda galt für *d* und *dh* ausnahmslos dasselbe Gesetz wie im Pali. Die übrige vedische Literatur kennt das *l* nicht. In Paninis Lautsystem hat es keine Stelle. Nun finden wir aber seit dem Atharvaveda anstatt des zu erwartenden *d* öfter ein *l*. Wackernagel vergleicht in seiner Grammatik I, 221 mit dem Übergang von *d* in *l* den vedischen Übergang von *d* in *l*. Ich meine, daß die Entwicklung des *l* nicht eine Parallelerscheinung, als vielmehr die Fortsetzung des Wandels von *d* in *l* ist. Es erscheint mir unmöglich, die Geschichte dieses *l* im Sanskrit von der vollkommen klaren Geschichte des entsprechenden *l* im Prakrit zu trennen, zumal zahlreiche Wörter des klassischen Sanskrit, die ein solches *l* enthalten, sicherlich einfach aus der Volkssprache übernommen sind. Wir dürfen aber auch nicht vergessen, daß die Belege für das aus *d* entstandene *l* fast ausschließlich nordindischen Handschriften entstammen, die auf kein hohes Alter Anspruch machen können. Das Bild ändert sich völlig, wenn wir die alten indischen Palmblatthandschriften heranziehen, die uns im Sande von Turkestan erhalten sind. Hier ist das Mittelglied *l* häufig genug. Die Reste der oben erwähnten, etwa aus der Mitte des zweiten

¹⁾ Siehe die Ausgabe von Pischel Monatsber. BAW 1875 S. 618ff.

Jahrhunderts n. Chr. berruhenden Dramenhandschrift mit ihrem nicht sehr umfangreichen Sanskrit-Texte enthalten allerdings nur ein Beispiel: *niladruma*- 'Nestbaum'¹⁾ Höchstens 200 Jahre jünger ist eine Palmblatthandschrift von Kumāralātas Kalpanāmanditā, die im nordwestlichen Indien geschrieben sein muß und von der umfangreichere Bruchstücke vorliegen. In dieser Handschrift wird stets *dh* geschrieben *bādham*, *gādham*, *vimādha*-, *ādhya*-, ebenso *d* in Verbindung mit *y* *pīdyate* 39²⁾, *kudyāntargato* 46, *tādyata* 214. Für *d* aber erscheint häufig *l*, so stehen nebeneinander *badīsam* 37, *vilīdita*- 105, *lodebara*- 106, 108, 205, *nādī*- 128, *trīdam* 163, *abhipīditah* 232, und *talākam* 123, *vilulitam* 153, *ayogulān* 166, *kalātrānām*³⁾ 188, *nalini*- 235, *tādanayam* 188, aber *tālitas*, *tālita*- 214.

Die Praxis des Schreibers dieser Handschrift stimmt genau zu der der Inschriften bis in den Anfang der Gupta Periode. In der Felsen-Inschrift des Rudradāman zu Junāgadh⁴⁾, wahrscheinlich aus dem Jahr 151 oder 152 n. Chr., finden sich *drdha* 1, *drdhatarā* 16, *avagādheṇa* 8, *mīdha* 3, *apīdayitrā* 15, *tadākam* 1, *vaidūrya* 14, *pranādyā* 9, aber *-ppranāli*- 2, *pranābhīr* 9, *-pālīkatvāt* 1, *vyāla*- 10, in der Säulen-Inschrift des Samudragupta zu Allahābād⁵⁾ (um 360 n. Chr.) *virūdhā*- 18, *līdātā* 14, *trīdita*- 27, *vyālulitena* 8, *Kaurālaka*- 19, *Saimhalakādibhis* 23, *lalīstair* 27, *lalita*- 30, in der kaum viel späteren kurzen Felsen-Inschrift zu Tusām⁶⁾ *-ālīnā* (*ali*) 1. Keine der drei Inschriften enthält ein *l*, das auf *l* zurückgeführt werden mußte. Fleets Annahme⁷⁾, daß das Zeichen für *la* dem südlichen Alphabet entlehnt sei, ist durch den Nachweis des *la* in den Aśoka-Inschriften hinfällig geworden. Es ist indessen leicht begreiflich, wie Fleet zu seiner Ansicht gelangen konnte. Während das *la* im nördlichen Indien nach dem Ende des 4. Jahrhunderts verschwindet, ist es in den Sanskrit-Inschriften des Sudens immer gebräuchlich geblieben. Wie es in der älteren Zeit verwendet wurde, möge die Inschrift Pulike-ins II zu Aihole⁸⁾ (634/35 n. Chr.) zeigen. Hier erscheint das *l* in den Eigennamen *Kāldūsa*- 18, *Ālupa*- 9, *Cola*- 15, *Colānām* 14, *Kerala* 15, *Nala*- 4, *Mālara* 11, *Kaunālam* 13, und den Wörtern *-āntarālam* 13, *ali*- 8, *ārali*- 9, *kālārātrī* 4, *puṭina* 12, *rigalita*- 11. Die meisten dieser Schreibungen sind richtig oder können wenigstens richtig sein. Bedenklich ist *Mālara*, da der Name in der Inschrift des Samudragupta mit *l* geschrieben wird. Sicher falsch ist *kālārātrī*-, denn die Todesnacht ist eigentlich die Nacht der alles vernichtenden Zeit, *kāla*- aber begegnet schon im RV 10, 42, 9, hat also sicherlich altes *l*⁹⁾. Der Fehler könnte allerdings in diesem Fall auf volksetymologischer Um-

¹⁾ Oben S. 195.

²⁾ Die Zahlen beziehen sich auf die Seiten der Handschrift.

³⁾ *Liṅg. kaṣṭhāśṭraṇam*.

⁴⁾ *Fp Ind VIII*, 42ff.

⁵⁾ *Corp. Inser. Ind III*, 6ff.

⁶⁾ *Ibl S* 270.

⁷⁾ *Ibl S* 4.

⁸⁾ *Fp Ind VI*, 4ff.

⁹⁾ Auch in der Inschrift selbst steht *lāle* in Zeile 16.

deutung beruhen. Man könnte den Ausdruck als 'die schwarze Nacht' verstanden haben, dann wäre die Schreibung, wie wir sehen werden, richtig. Nun bietet die Inschrift aber auch schon in drei Wörtern ein *l*, für das *l* zu erwarten wäre in *mauli*- 1, *lalanā*- 6, *vilola*- 14. Es zeigt sich also, daß man über die Verteilung der beiden *l* Laute schon nicht mehr recht im klaren war. Diese Unsicherheit nimmt im Lauf der Zeit immer mehr zu. Als Beispiel möge das die sorgfältig in kanaresischer Schrift geschriebene Prasasti auf Mallisena zu Śravana Belgola¹⁾ (um 1150 n. Chr.) veranschaulichen. Wenn hier *kulśa* 10, *lalā*- 45, *śalala* 32 144 162 167 171 213 *bala* 28 125 geschrieben wird, so kann hier kein auf *d* zurückgehendes *l* vorliegen, da schon im Rgveda *kulśa*, *lalā*, *bala* erscheint. Ebenso unmöglich kann *l* auf *d* zurückgehen, wo es sich um ein erst sekundär in den Inlaut getretenes *l* handelt wie in *trailokya* 111 195, *vilasat* 45, *vilāṣa*- 118 *nilaya* 125. Anderseits wird für ein sicher altes *l* gerade wieder *l* geschrieben in *mauli* 46 145. Die völlige Unzuverlässigkeit der Inschrift ergibt sich vielleicht am allerdeutlichsten aus ihrem Schwanken in der Schreibung neben *akṣila* 66 164 195, *mṣhila* 57 steht *akṣila*- 135, neben *śakala* *śakala* 62 neben *alam* 28 *alamkṛta* 142 168, *alamalam* 171, neben *bala* *bala* 134 neben *mala* 191 194, *śimala* 65 71 145, *nirmala* 3 130 *mala*- 187 190 205, neben *lamala* 137 140 210 *lamala*- 146. Das selbe Durcheinander herrscht soweit meine Kenntnis reicht auch in den jüngeren südindischen Handschriften. Es wird vermuthlich gelingen, mit Hilfe der Inschriften den Zeitpunkt genauer zu bestimmen, wann diese anscheinende Regellosigkeit eingesetzt hat und ebenso das Gebiet ihres Auftretens scharfer zu umgrenzen, unter Heranziehung der dravidischen Sprachen wird man vielleicht auch die Gründe der Verwirrung ermitteln. Vorläufig aber wird man gut tun, die südindischen Schreibungen für alle sprachlichen Fragen beiseite zu lassen.

Wenn nun wie wir gesehen das *l* im Sanskrit im Norden noch bis gegen das Ende des 4. Jahrhunderts gebraucht wurde, so fällt es einem schwer zu glauben, daß es bereits in vedischen Texten durch *l* verdrängt sein sollte. Wenn in der Kanva Rezension der Vajasaneyisamhitā regelmäßig *l*, *lh* an Stelle von *d*, *dh* erscheint, so halte ich es für höchst wahrscheinlich, daß ursprünglich in der Schule der Kānvas dasselbe Gesetz galt wie im Rgveda und daß erst in unseren Handschriften *l*, *lh* durch *l*, *lh* ersetzt wurde. Ebenso wird auch im Śāṅkhāyana Śrautasūtra in den Mantras *l* für altes *l* geschrieben. Es läßt sich wie ich glaube sogar zeigen, daß zur Zeit der Abfassung des Vajasaneyi Prātisākhya in der Schule der Kānvas noch *l* und *lh* gesprochen wurde. Das mag zunächst paradox klingen, da das Prātisākhya in 4 143 gerade den Übergang von *d*, *dh* in *l*, *lh* 'nach der Meinung einiger' lehrt *dadhan lathav ekasām*. In 8, 45 heißt es aber, nachdem vorher das ganze Lautsystem (*varṇasamgraha*) ausein-

¹⁾ Ep. Ind. III, 189 ff.

und fragte, ob sich damit auch *midam* 'leise' in KS 20, 2 vereinigen ließe Bartholomae, IF III, 184, und Wackernagel haben v Bradkes Erklärung gebilligt, mir erscheint sie unannehmbar, da ich es für ganzlich ausgeschlossen halte, daß schon im RV *d* zu *l* geworden sein sollte, noch dazu in der Verbindung mit *y*, und nirgends eine Spur von dem vorauszusetzenden *l* erscheint, auch die Inschrift von Junāgadh bietet *unmilita-* Auf *midam* ist gar nichts zu geben So liest allerdings die Handschrift des Kāthaka, die Kap S aber hat *nīdam*, was v Schroeder in den Text aufgenommen hat, und da das Wort den Gegensatz zu *uccaiḥ* 'laut' bildet, so durfte selbst Bloomfields Konjekture *nicam* nicht ganz von der Hand zu weisen sein Aber selbst in dem Fall, daß *midam* die richtige Lesart sein sollte, steht es doch der Bedeutung wegen *mīl* so fern, daß der Gedanke eines Zusammenhanges der Wörter nicht einleuchtet Vom AV, an findet sich ferner *il* 'stille halten' RV 1, 191, 6 liest die Mullersche Ausgabe *tisthatelayatā su kam*, während die Aufrechtsche *ilayatā* bietet¹⁾ Im AV wo der Vers 1, 17, 4 erscheint, zeigt der Text in allen Handschriften das dentale *l* An keiner anderen Stelle der vedischen Literatur habe ich die Schreibung mit *l* gefunden, Panini 3, 1, 51 spricht, vorausgesetzt daß er dieselbe Wurzel im Auge hat²⁾, von *elayat* Ich kann unter diesen Umständen *ilayata* im RV 1, 191 6 nur als falsche Lesart betrachten³⁾, und damit fällt auch jeder Grund dahin, *ilayata* von *id* 'Labung' abzuleiten, das meines Erachtens auch wiederum der Bedeutung nach mit *il* kaum zu vereinigen ist In den Yajusamhitās findet sich endlich *ilāmda* 'Nahrung gewährend' (MS 4 2, 1 7, TS 7, 5, 9 1) und schon im zehnten Buch des RV (94, 10) steht in Aufrechts Ausgabe *ilāvantah*, während die Mullersche Ausgabe *ilavantah* liest Wackernagel sieht in *ilā-* eine Nebenform von *ida* Mir scheint *ilā* vielmehr eine Nebenform von *irā* zu sein, das als selbständiges Wort und in den Ableitungen *irāvant*, *ānirā*, *anirā* bereits im RV erscheint und das jedenfalls nicht aus *ida* entstanden ist⁴⁾ Daß die Inder selbst *ilā* so aufgefaßt haben, scheint mir aus der angeführten Stelle der TS hervorzugehen *tābhya ilāmdenīrām lātām āvāruṇddha ilā-* für alteres *irā* ist zu beurteilen wie *mīluc*, *labh*, *loman*, *lohita* usw im zehnten Buch des RV gegenüber den Formen mit *r* in den älteren Büchern⁵⁾

¹⁾ Im PW wird ausdrücklich bemerkt daß mehrere Handschriften so lesen

²⁾ Nach der *hāṭika* ist *ila* *prerur* e gerönt

³⁾ Auch RV 7, 97, 6 schwanken die Handschriften zwischen *nilavat* und *nilavat* Richtig ist auch hier *nilavat* siehe Oldenberg Rgveda, zur Stelle

⁴⁾ Auf die Frage des Bedeutungsunterschiedes zwischen *irā*, *ilā* und *ida* *ilā* kann ich hier nicht eingehen Daß in späterer Zeit auch *ida* zu *ilā* geworden ist, soll natürlich nicht geleugnet werden siehe z B Amara 3 3 42 *gobhāvācas tv ida ilāh*

⁵⁾ Siehe Wackernagel a a O I, 215 Wackernagel führt auch VS 10 22 (so zu lesen) *turpāl dyuktāś an* Daß das muß entstanden werden kann, zeigt die Fassung, in der Wackernagels Worte bei Macdonell Vedic Grammar S 45 wiedergegeben werden Selbstverständlich steht *turpāl* der Regel gemäß nur in der *hāṭika* Rezension, die Mādhyandina Rezension hat *turpāl*

Ich glaube, daß wir unter diesen Umständen nicht das Recht haben, den Übergang eines aus *d* entstandenen *l* in *l* schon für die vedische Zeit anzunehmen

Für die nachvedische Zeit müssen wir *l* aus *l* erklären, wenn im Sanskrit oder im Prakrit daneben ein *d* erscheint oder wenn durch alte nördliche Inschriften oder Handschriften in Sanskrit oder in Prakrit oder durch das Pali die Schreibung mit *l* gesichert ist. Ich brauche indessen nach dem, was ich bereits oben bemerkt habe, kaum zu betonen, daß aus dem Auftreten eines *l* für *l* in einem Sanskrit Texte nicht etwa zu folgern ist, daß dieser Text erst nach dem Ende des 4. Jahrhunderts entstanden sein müsse. Für Asvaghosa steht der Gebrauch des *l* durch die alten Handschriften fest, in unsern Handschriften des Buddhacarita oder des Saundarananda aber findet sich kein *l*. Die Schreiber haben also das *l* durch *l*, zum Teil vielleicht auch in puristischer Weise durch *d* ersetzt. Gewisse Fälle verlangen aber auch noch, wie ich im folgenden an einem Beispiel zeigen möchte, eine besondere Erklärung.

Das in nachvedischer Zeit gebräuchliche Wort für 'Zeit', *kāla*, kommt im RV nur an einer einzigen Stelle vor (10, 42, 9). Im AV wird es häufiger, in der Sprache der Brāhmanas verdrängt es, wie schon im PW bemerkt wird, das alte Wort *rtu* mehr und mehr. Das gleichlautende Adjektiv *kāla* 'schwarz' ist der vedischen Sprache vollkommen fremd. Es findet sich zuerst bei Pāṇini und dann unendlich häufig in der epischen und klassischen Literatur. Im Pali sind beide Wörter vorhanden, *kāla* 'Zeit' wird stets mit *l*, *kāla* 'schwarz' im allgemeinen mit *l* geschrieben. Man hat diese Schreibung für die Etymologie von *kāla* 'schwarz' bisher ganzlich unbeachtet gelassen, wohl weil man annahm, daß *kāla* eine willkürliche Erfindung der Schreiber sei, bestimmt das Wort von *kāla* 'Zeit' zu unterscheiden. Nun hebt aber auch eine sehr alte turkestanische Papierhandschrift des Prātimokṣasūtra der Sarvāstivādins die den Text noch in ganz prakritischer Form enthält, in Nihs 13 *kāla* (*suddhiya kāla elakaloma*). Die späteren Handschriften bieten dafür sämtlich *kāda*¹⁾, während das Wort für 'Zeit' auch hier überall in der Form *kāla* erscheint. Man brauchte auf diese Schreibungen vielleicht nicht allzuviel zu geben, wenn diese buddhistischen Texte auf Texte in der Pali Sprache zurückgingen. Es läßt sich aber mit völliger Sicherheit nachweisen, daß sie, soweit sie Übersetzungen sind, direkt auf den Schriften in der östlichen Volkssprache beruhen. Auch in dieser muß also *kāla* 'schwarz' neben *kāla* 'Zeit' gegolten haben, und wir können in Sk *kāla*- 'schwarz' nur eine Entlehnung aus der Volkssprache sehen mit der gewöhnlichen Ersetzung des *l* durch *l*. Das hat weiter zur Folge, daß die Vergleichung mit gr *καλός*, lat *caligo*, ksl *kalū* usw.²⁾ aufgegeben werden muß. Ich fürchte allerdings, daß man

¹⁾ Vgl. JA XI, 2, 496

²⁾ Bechtel, Hauptprobleme, S. 304f., Leumann, Etym. Wtb.

sich schwer entschließen wird, auf eine Gleichung zu verzichten, die zum festen Bestand der vergleichenden Grammatik zu gehören schien, und daß sie sich daher auch noch weiterhin ihres Daseins erfreuen wird ähnlich wie die Gleichung *danda* = *ḍāḍḍan*, die immer wieder auftaucht, obwohl Liden Studien zur altind. und vergl. Sprachgeschichte 80 *danda* richtig zur Wurzel *dal* gestellt hat¹⁾

So sicher mir aber auch die Zurückführung von *kala* 'schwarz' auf *lada* zu sein scheint, so kann ich doch nicht die Berechtigung der Frage bestreiten, wie es denn kommt, daß Pāṇini an zwei Stellen (4, 1 42, 5, 4, 33) *lāla* gebraucht. Daß erst im Lauf der späteren Überlieferung ein ursprüngliches *lāda* durch *lāla* ersetzt sein sollte, ist bei einem Text wie der *Aśtādhyāyī* wenig wahrscheinlich. Ebenso unwahrscheinlich ist aber auch die Annahme, daß in den *Sūtras* ursprünglich *kala* gestanden haben sollte, für das dann später *lāla* eingetreten wäre, da Pāṇini, wie schon bemerkt, das *l* in seinem Lautsystem nicht anerkennt und es daher auch in seiner Sprache nicht verwendet haben wird. Wir werden also zu dem Schlusse gedrängt, daß Pāṇini, dessen Zeit niemand bis in das 4. Jahrhundert n. Chr. hinabrücken wird, bereits *lāla* sprach. Nun gehört Pāṇini dem äußersten Nordwesten Indiens an. Huen tsang berichtet uns, daß sein Geburtsort Śālatūra in Gandhāra lag. Ich habe schon oben darauf hingewiesen, daß sich in diesem Gebiet das *l* nicht nachweisen läßt²⁾. Wenn also ein Wort mit *l* aus einem der südlichen oder östlichen Dialekte in die Sprache von Gandhāra aufgenommen wurde³⁾, so konnte das kaum anders als unter Ersetzung des *l* durch *ḍ* erfolgen. Alles aber spricht dafür, daß das dem ganzen Veda unbekannte *lāla* aus der Volkssprache stammt, da es in der Literatur zuerst in den buddhistischen Texten erscheint, so ist es jedenfalls nicht unwahrscheinlich, daß es sich von der Magadhī des östlichen Indiens aus ausgebreitet hat. In die Sprache von Gandhāra wurde es als *kala* übernommen und in dieser Form erscheint es daher auch bei Pāṇini. Die Übersetzer des buddhistischen Kanons andererseits haben ohne sich um die paninische Wortform zu kümmern, *kala* durch *kada* wieder gegeben, da sie gewohnt waren, jedes *l* der östlichen Sprache zu *ḍ* zu sanskritisieren.

¹⁾ Vielleicht ist es nicht überflüssig zur Stütze von Liden's Auffassung darauf hinzuweisen, daß Manu 8 299 *reḍḍakala* der Bambusstock ist, siehe auch Gaut 2 43.

²⁾ Soweit ich sehen kann, auch die modernen indischen Sprachen dieses Gebietes kein *l*. Bemerkenswert ist, daß nach den Angaben Sir George Griersons, *Ling Surv.* VIII 1 246 auch im Laludā das *l*, das in der Schrift übrigens nicht von *ḍ* geschieden wird, im Norden in der Nachbarschaft der dardischen Sprachen verschwindet. In Hazara oder im Cihhāl Lande hört man es nicht. Im übrigen ist die Verteilung der beiden *l* Laute in den neuindischen Sprachen, die sie besitzen, eine andere als in den Alt- und Mittelprākṛts mit Ausnahme der Paśācis. Vgl. Konow, *ZDMG* LXIV 116f.

³⁾ Derart ge. Entlehnungen aus einer Sprache oder Mundart in die andere sind auch in neuerer Zeit ganz gewöhnlich.

Für *l*, dessen Herkunft aus *l* durch ein im Sanskrit daneben erscheinendes *ḍ* bewiesen wird, hat Wackernagel bereits ein reiches Material beigebracht. Ich möchte im folgenden an einigen Beispielen zeigen wie mit Nutzen auch die Schreibungen mit *l* im Sanskrit oder Prakrit für die Feststellung der Herkunft des *l* herangezogen werden können.

Daß nachved *nala* 'Rohr' auf ved und nachved *nada* zurückgeht, hat man längst erkannt da in RV 8, 1, 33 *naldh* erscheint. Zu *nada* gehört natürlich auch AV und später (auch in der Handschrift der Kalp) *nādi* 'Röhre', nachved *nāla* 'Röhre', SB *pranādi*, nachved *pranāli* 'Abzugsröhre', wofür die Junāgadh Inschrift wiederum das Mittelglied *nāli*, *pranāli* bietet. Zu beachten ist, daß in der Inschrift neben *pranāli*, *pranālibhir* *pranādyā* erscheint, das zeigt daß das im Rgveda den Wechsel zwischen *ḍ* und *l* regelnde Gesetz auch in der späteren Zeit noch gilt¹⁾. Eine Ableitung von *nada* ist ferner auch nachved *nalina* 'Wasserrose', gebildet wie *phalina*, *barkina*, also eigentlich 'mit holdem Stengel versehen', die alte Schreibung *nalini* ist in der Kalp erhalten. Rohr' bedeutet sicherlich auch der alte Königsname *Nala* der SB 2 3 2, 1 2 noch *Nada* lautet, man mag damit Namen wie *Venu* usw. vergleichen. Das Pali hat in der ganzen Gruppe die richtige Schreibung noch vielfach bewahrt: *nala* 'Rohr', *nāli* 'Röhre' *Nalini*, *Nalinikā* Nom pr (Jāt 545 235, 526 1), daneben finden sich freilich überall auch die Schreibungen mit *l* wie aus Childers Wörterbuch zu ersehen ist. Zusammenhang mit *nālika* 'Art Pfeil' ist möglich aber unwahrscheinlich. Mit *nalada* 'Narde' hat *nada* kaum etwas zu tun. Ganz fern zu halten ist *narāca* 'Art Pfeil' da altes *ḍ* im Sanskrit niemals zu *r* werden kann.

Die Schreibung *pāli* in der Junāgadh Inschrift beweist daß nachved *pāli* zum mindesten in der Bedeutung Damm einen alten Zerebral enthält.

Im Epos und in der späteren Literatur erscheint häufig die Wurzel *lal* 'tandeln', mit dem Kausativ *lalayati* in der Bedeutung 'hatscheln'. Für das Pali gibt Childers *lalati* an. In der Inschrift des Samudragupta steht aber zweimal *laṭita* was auf *laḍ* als ursprüngliche Form der Wurzel weist. Genau in dieser Form erscheint die Wurzel in Paninis Dhātupāṭha (9 76) *lada* *ṭlāṣe*. Erst Spätere haben wie Westergaard bemerkt *lala* *ṭpsāyām* hinzugefügt was *ksirasvām* *Puruṣakāra* und andere *dalayor* *ekatrū* für überflüssig halten. Unter den Wurzeln der zehnten Klasse (32, 7) führt der Dhātupāṭha ferner *lada* (*ṭlādayati*) *upaserūyām* an. Der Dhātupāṭha kennt also *lalati* *ṭlādayati* unzweifelhaft in der Form *lalati*, *ṭlādayati*, wie es mit der Wurzel *lal* *ṭpsāyām* (auch 33, 14) steht braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Die Formen des Dhātupāṭha sind aber auch genau diejenigen die wir bei Pāṇini der das *ḍ* ignoriert, erwarten müssen. Sie sind auch in der Literatur belegt. Nach dem kleineren PW findet sich

¹⁾ Ein Abglanz der alten Verhältnisse zeigt sich z. B. auch noch Ragl uv. 19 4, wo in derselben Strophe *nadanta* *Nala*, *nalina* nebeneinander stehen.

ladat Rājat 7, 927, R Schmidt führt ZDMG LXXI, 37 *ladita*, *viladita* aus dem Śrīkanthacarita an. Wichtiger noch ist, daß auch im Prātimokṣasūtra der Sarvastivādins (V, 57) *upalādayet* erscheint¹⁾ Die Entwicklungsreihe *ladati*, *lalati*, *lalati* scheint mir damit völlig gesichert zu sein, die Zusammenstellungen von *lalati* mit bulg. *lelēm*, *lelējka*, russ. *lelējaŭ* (Uhlenbeck) müssen aufgegeben werden²⁾

Im Canakyaśataka wird die Erziehungsregel gegeben

lālāne bahavo doṣās tādāne bahavo guṇāḥ |
tasmāt putram ca sūnyam ca tādāyān na tu lālayet ||
lālayet pañca varṣāni daśa varṣāni tadāyēt |
prāpte tu ṣoḍaśe varṣe putram mitravād ācāret ||

Daß *lālāne*, *lālayet* und *tādāne*, *tādāyēt* hier durch den Reim gebunden sind, ist unverkennbar. Manche Handschriften suchen ihn dadurch herzustellen, daß sie *tādāne* (= *nād*), *tādāyēt* lesen³⁾. Das kann richtig sein, wahrscheinlicher ist es zwar, da es sich schwerlich um einen alten Spruch handelt, daß ursprünglich *lālāne*, *lālayet* und *tālāne*, *tālayet* gebraucht war. Daß diese Formen einst wirklich existierten, zeigt die Handschrift der *Kalp*. Allerdings liest die Handschrift auch *tādāna*. Warum sich in der Flexion von *tādāyāt* das alte *d* schließend behauptet hat, vermag ich nicht zu sagen. Übrigens hat sich in einer Ableitung von *tad* auch das *l* später durchgesetzt in *tala* 'Handeklatschen', 'Takt', das auch im Pali die Form *tala* zeigt (Jāt 374.3) während für schlagen *tāleti* gilt. Das PW schwankt, ob *tāla* von *tad* oder von *tala* 'Handfläche' abzuleiten sei, Uhlenbeck hat sich für das letztere entschieden. Wie *tala* von *tala* gebildet sein sollte, weiß ich nicht zu sagen. Das schon VS 30.20 vorkommende *paṇighna* 'Handeklatscher' bei Pan 3.2.55 *paṇigha* und *tadagha* als Bezeichnung von Gewerbetreibenden *ghaṇṭatāda* 'die Glocke schlagend' bei Manu 10.33, p. *haṭṭatālana* 'das Handeklatschen beim Tanze', Jāt II, 37.2, und der Umstand, daß *tāla* häufig auch vom Klatschen der Ohrklappen der Elefanten gebraucht wird, lassen es mir als sicher erscheinen, daß *tala* aus *tāda* hervorgegangen ist, das in der Bedeutung 'Schlag' schon AV 19.32.2 (*nōras, tādām d ghnate*) belegt ist, wenn auch die Zwischenstufe *tāla* bisher noch fehlt.

Im nachvedischen Sanskrit steht eine Wurzel *lul* 'sich hin und her bewegen', im Kausativ 'hin und herbewegen', 'in Verwirrung bringen' neben einer Wurzel *luḍ*, die im Kausativ in der Bedeutung 'hin und herbewegen', 'in Unruhe versetzen' usw. erscheint. Uhlenbeck vermutet Zusammenhang von *lodayati* mit *lunthati*, hält dagegen den Zusammenhang

¹⁾ JA VI 2 516. Varianten sind *ullapayet* und *upalāpayet*, das dem *upalāpeyya* der Pāṇini-Regel genauer entspricht.

²⁾ Den Zusammenhang von *laḍ* und *lul* hatte schon Benfey, Gött. Abh. XVI, 37 richtig erkannt. Seine Etymologie von *laḍ* ist freilich unmöglich.

³⁾ Siehe Böhtlingk, Ind. Spr. 5847f. Weber, Monatsber. BAW. 1864, S. 412.

mit *lolati* für unwahrscheinlich. Genau das Gegenteil ist richtig. *Lodayati* und *lodayati* sind einfach identisch, *lodayati* ist die echte Sanskritform, *lodayati* steht für *lodayati*. Das *vyākṛta* der Inschrift des Samudragupta, das *vikṛta* der Handschrift der Kalp, zeigt wiederum die zu erwartende Mittelstufe. Damit werden alle von Uhlenbeck angestellten Vergleiche mit Wörtern der slavischen Sprachen hinfällig. Der panneische Dhātupāṭha (9, 27) scheint übrigens ursprünglich nur *lut* anerkannt zu haben, sicherlich ist *lul-*, wahrscheinlich aber auch *lud-* erst später hinzugefügt. Für die Frage der Entstehung des *d*, auf die hier nicht näher eingegangen werden soll, ist das nicht ohne Bedeutung.

Das *Saṃhala* der Inschrift des Samudragupta zeigt, daß in *Simhala*-, dem alten Namen der Insel Ceylon, ein ursprüngliches Suffix *-da* steckt. Auch im Pali hat sich die echte Schreibung *Sihala* noch an einigen Stellen erhalten¹⁾.

Nachved *kalatra* 'Ehefrau' usw. wird Unadīs 3, 106 von der Wurzel *gaḍ* abgeleitet. Das ist natürlich unsinnig, läßt aber darauf schließen, daß der Verfasser über den Ursprung des *l* aus *d* noch unterrichtet war. Die Bestätigung liefert die Handschrift der Kalp mit ihrem *kalatra* ²⁾.

Kalama ist im nachved Sanskrit eine Art Reis. In der Alt-Ardhamāgadhī der Dramen³⁾ steht *kalamodanākam*. Sk *kalama* geht also auf *kalama*, *ladama* zurück und hängt daher wahrscheinlich mit *kardama*-zusammen, das sich bei Susruta als Name einer bestimmten Körnerfrucht findet. Mit *kalama* 'Schreibrohr', das erst im Trikāṇḍasēsa erscheint und daher nicht direkt auf das gr *καλαμος* oder das lat *calamus*, sondern erst auf das daraus entlehnte arab *qalam* zurückgehen wird, ist *kalama* 'Reis' natürlich nur äußerlich zusammengefallen.

Durch das *lavali*- und (*pa*)*vratālm* in der Alt-Sauraseni der Dramen⁴⁾ wird auch die Herleitung von nachved *laralī* 'arerrhoa acida' und *ālī* 'Reihe' aus *laradī* und *ādī* gesichert.

In der epischen und klassischen Literatur findet sich *dādima* 'Granatapfel'. Für das Pali gibt Childers *dalima* an, das gelegentlich auch im Sanskrit, z. B. in der Bengali Rezension des Amaras (15)⁵⁾ erscheint. Daß *dālma*- nur schlechte Schreibung für *dālma* ist, zeigt wiederum die Alt-

¹⁾ Siehe Konow Andersen, JPTS 1910, S 177. Wegen des *vyala* in der Juna-gadhī Inschrift und des *ali* in der Tusam Inschrift verweise ich auf meine Behandlung der Wörter oben S 429, 433.

²⁾ Bisweilen ist die Handschrift übrigens auch durch ihre Schreibungen mit *d* von Wert. So verrät *kadebara*, das sich auch Divy 39 findet, die Natur des *l* in nachved *kalebara* 'Leiche', 'Körper', während das Pali nur die spätere Schreibung mit *l* zu haben scheint.

³⁾ Bruchstücke, S 37.

⁴⁾ Bruchstücke, S 43, 54.

⁵⁾ Hrsg. von Simon S 63. Auch in dem Kommentar des Mahesvara zu Am 2, 4, 64 wird *dalima* und *dādima* als Nebenform von *dādima* angeführt. Vgl. ferner PW s v.

Śaurasenīder Dramen¹⁾ Ohne die Sanskritform zu berücksichtigen, hat Charpentier, IF XXIX, 389 p. *dāhima* als eine Bildung von **dālt*- 'Ast', 'Zweig' mit dem Suffix *mant* erklärt. Daß man den Umstand, daß der Granatapfelbaum Zweige hat, als so charakteristisch für ihn empfunden haben sollte, daß man ihm danach den Namen gab, will mir nicht einleuchten. Meines Erachtens ist es überhaupt von vornherein wahrscheinlicher, daß man den Granatapfel nach einer Eigenschaft der Frucht benannt habe. Aufgefallen sind dem Inder die zahlreichen Kerne der Frucht, die ihn an Zähne erinnern. So heißt es in einer im PW angeführten Stelle des Mbh. *dantapurnāḥ sarudhīrāḥ raktrāḥ dādīmasamūbhāḥ*, und *dantabīja*, *dantabīyaka* ist, wie die Anführungen aus medizinischen Wörterbüchern im PW zeigen, geradezu ein Name des Granatapfels geworden. Gestützt auf diese Tatsache und in der wohl sicheren Annahme, daß *dādīma* kein altes Sanskritwort, sondern aus einem mittelindischen Dialekt entlehnt ist, wage ich es, auch *dādīma* als 'mit Zähnen versehen' zu erklären. Im Pali werden vielfach von *a* Stämmen mit dem Suffix *imant* possessive Adjektive gebildet, die vom Nom. Sing. aus dann mit Verlust des *-nt* in die *a*-Flexion übergeführt werden²⁾, so z. B. *pāpimant* (häufig) *puttimant*- (SN 33 34) *phalimant*, Akk. Sing. in *phalimam* (Jāt 429, 7 8). Das Suffix *ima*, das sich so ergibt, möchte ich auch in *dādīma* sehen. Der erste Bestandteil läßt sich ohne Schwierigkeit auf *damstrā* zurückführen, das im Pali als *dāthā* in den Mittel Prakrits als *dādāhā* erscheint³⁾ und in dieser Form auch in die Sanskrit Kośas aufgenommen ist. An dem Verlust der Aspiration darf man keinen Anstoß nehmen. In der Sprache des Volkes ist *dh* schon im Alt Prakrit zu *d* geworden, so wird z. B. in den Inschriften zu Sanci und Bharhut der Name *Asādha* *Aādāhā* konsequent *Asāda* (306 396), *Asadā* (697) geschrieben, ähnlich wie in den westlichen Höhleninschriften *Asāla* neben *Asalā* erscheint⁴⁾. Auch AMg. *sandeya* ist daher nicht einfach als falsche Lesart für *sandheya* zu bezeichnen, wie Pischel, Gramm. der Pr. § 213 es tut. Im PW wird sogar *dādaka*- selbst in der Bedeutung 'Zahn' aus dem Śabdārthakalpitaru angeführt. Auch von Seiten der Bedeutung läßt sich gegen die Herleitung von *damstra* kaum etwas einwenden. *Damstra* wird keineswegs nur vom Fangzahn von Tieren oder Dämonen gebraucht, es ist auch die genauere Bezeichnung der Schneide oder Vorderzähne des Menschen. So werden ŚBr. 11, 4 1, 5 die *damstrāḥ* von den *jambhyāḥ*, den Backenzähnen, unterschieden, Rām. 5, 35, 19 wird unter den Merkmalen des Rāma erwähnt, daß er *caturdamstrah* sei, Jāt. IV, 245 ist von einem Mann die Rede, der *nikkhantadātho* ist, 'vorstehende Zähne' hat.

¹⁾ Bruchstücke S. 43.

²⁾ Siehe Geiger, Pali § 90.

³⁾ Pischel, Grammatik der Prakrit Sprachen, § 78 304.

⁴⁾ Siehe oben S. 547.

IF IV, 101 hat Sutterlin darauf hingewiesen, daß got *maulo* 'Mädchen', ags *meóule*, an *meyla* eine ganz genaue Entsprechung in nachved *mahila* 'Frau' habe. Man wird den Bedeutungsunterschied nicht dagegen ins Feld führen können. Bedenken erweckt eher die Nebenform *mahelā*, die in späteren Werken belegt ist, das PW führt auch *mahilā* auf. Diese Formen finden durch den Vergleich mit *maulo* keine rechte Erklärung. Uhlenbeck will *mahilā* lieber gr *μαράνη* gleichsetzen. Daß beide Gleichungen aufzuheben sind, zeigt das neunte Felsenedikt des Asoka zu Girnār, wo *mahi dāyo* 'Frauen' an Stelle des *ithi*, *stiyaka*, *abakajaniyo*, *balika janika* der übrigen Versionen erscheint, *mahilā* steht also für *mahilā*.

Für *cola* 'Frauenjacke' lehren Lexikographen (Hem An 2, 116, Ved.) auch *coda*. Uhlenbeck fragt, ob *l* hier aus *d* entstanden oder *coda* nur eine unrichtige Schreibweise sei. Die Frage wird durch das Pali entschieden, wo wir allerdings auch schon *cola*, *colaka*, aber auch noch *cola*, *colaka* finden¹⁾. Daß *coda* die echte alte Form ist, zeigt nicht nur das Sanskrit des Saddharmapundarika (4, 11 *paryesate bhakta tathāpi codam*, 4, 13 *bhaktam ca codam ca gātesamānah*, 4, 19 *lim adya codena tha bho janena vā*) sondern auch das der Handschriften des buddhistischen Kanons. Hier steht z. B. im Śikhālakasūtra (= Sigālovādasutta) ebenfalls *bhaktacodānupradānena*. Ob *coda*, *cola* wirklich auf die im Dhatupāṭha 28/98 angeführte Wurzel *cuda samvarane* zurückgeht oder ob diese Wurzel nur um *coda* willen erfunden ist²⁾ mag dahingestellt sein, jedenfalls spricht die Form der Wurzel dafür, daß den Grammatikern die Form *coda* bekannt war.

Für *ep* und *kl* *larala* 'Mundvoll', Bissen, haben die Pali Handschriften gewöhnlich *labala* gelegentlich *labala*³⁾; die zentralasiatischen Handschriften des Prātimokṣasūtra lesen *labada* und *lapada*⁴⁾; die Mahāvastupatti 263/62 hat *larada*, das in der Bedeutung 'Gurgelwasser' auch bei Sūtrata erscheint. Über die Herkunft des *l* kann also kein Zweifel bestehen. Übrigens spricht die Pali Form dafür, daß das Wort altes *b* enthält. Die von Uhlenbeck angeführten Vergleichen werden dadurch noch unwahrscheinlicher.

Eine systematische Durchforschung des gesamten Materials wird voraussichtlich zeigen, daß das Gebiet des aus *l* hervorgegangenen *l* im Sanskrit weit umfangreicher ist als die hier angeführten Fälle erkennen lassen. Ich will die Zahl der Beispiele aber jetzt nicht vermehren, sondern möchte zum Schlusse nur noch kurz auf die Frage eingehen, ob und unter welchen Umständen ein aus *l* entstandenes *l* mit *r* wechseln kann. Sk

¹⁾ Siehe E. Müller, Grammar of the Pali Language S. 27. Im Pali hat *cola* immer die allgemeinere Bedeutung 'Zeug'.

²⁾ Analog ist das Verhältnis von nachved *sthula* 'Zelt' zu *sthudā samvarane* in Dhatup. 28/94 zu beurteilen.

³⁾ Müller a. a. O. *kabaḷa* Pat. Sekkh. 39/41/43/45 im Suttavibh.

⁴⁾ Das *p* ist Hypersanskritismus oder Einfluß des Tocharischen.

Sauraseni der Dramen ¹⁾ Ohne die Sanskritform zu berücksichtigen, hat Charpentier, IF XXIX, 389 p. *dāhma* als eine Bildung von **dāl* 'Ast', 'Zweig' mit dem Suffix *-mant* erklärt. Daß man den Umstand, daß der Granatapfelbaum Zweige hat, als so charakteristisch für ihn empfunden haben sollte, daß man ihm danach den Namen gab, will mir nicht einleuchten. Meines Erachtens ist es überhaupt von vornherein wahrscheinlicher, daß man den Granatapfel nach einer Eigenschaft der Frucht benannt habe. Aufgefallen sind dem Inder die zahlreichen Kerne der Frucht, die ihn an Zähne erinnern. So heißt es in einer im PW angeführten Stelle des Mbh. *dantapurnāḥ sarudhīrair raktrair dādīmasambhāḥ*, und *dantabija*, *dantabijala* ist wie die Anführungen aus medizinischen Wörterbüchern im PW zeigen, geradezu ein Name des Granatapfels geworden. Gestützt auf diese Tatsache und in der wohl sicheren Annahme, daß *dādīma* kein altes Sanskritwort, sondern aus einem mittelhindischen Dialekt entlehnt ist, wage ich es, auch *dādīma* als 'mit Zähnen versehen' zu erklären. Im Pali werden vielfach von *a* Stämmen mit dem Suffix *imant* possessive Adjektive gebildet, die vom Nom Sng aus dann mit Verlust des *nt-* in die *a* Flexion übergeführt werden ²⁾, so z. B. *pāpimant* (häufig) *puttimant* (SN 33 34), *phalimant*, Akk Sng m. *phalimam* (Jāt 429, 7 8). Das Suffix *ima*, das sich so ergibt, möchte ich auch in *dādīma* sehen. Der erste Bestandteil läßt sich ohne Schwierigkeit auf *damstrā* zurückführen, das im Pali als *dāthā* in den Mittel Prakrits als *dādha* erscheint ³⁾ und in dieser Form auch in die Sanskrit Kosas aufgenommen ist. An dem Verlust der Aspiration darf man keinen Anstoß nehmen. In der Sprache des Volkes ist *dh* schon im Alt Prakrit zu *d* geworden, so wird z. B. in den Inschriften zu Sanci und Bharaut der Name *Asādha*, *Asādha* konsequent *Asāda*- (306 396), *Asādā* (697) geschrieben, ähnlich wie in den westlichen Höhleninschriften *Asāla* neben *Asātha* erscheint ⁴⁾. Auch AMg *sandeya* ist daher nicht einfach als falsche Lesart für *sandheya* zu bezeichnen, wie Pischel, Gramm der Pr § 213, es tut. Im PW wird sogar *dadaka* selbst in der Bedeutung 'Zahn' aus dem Śabdārthakalpataru angeführt. Auch von seiten der Bedeutung läßt sich gegen die Herleitung von *damstra* kaum etwas einwenden. *Damstra* wird keineswegs nur vom Fangzahn von Tieren oder Dämonen gebraucht, es ist auch die genauere Bezeichnung der Schneide oder Vorderzähne des Menschen. So werden ŚBr 11, 4, 1, 5 die *damstrāḥ* von den *jambhūyāḥ*, den Backenzähnen unterschieden, Rām 5, 35, 19 wird unter den Merkmalen des Rāma erwähnt, daß er *caturdamstrāḥ* sei, Jāt IV, 245 ist von einem Mann die Rede, der *nikkhantadātho* ist, 'vorstehende Zähne' hat.

¹⁾ Bruchstücke, S 43

²⁾ Siehe Geiger, Pali § 96

³⁾ Pischel, Grammatik der Prakrit Sprachen, § 76, 304

⁴⁾ Siehe oben S 547

IF IV, 101 hat Sutterlin darauf hingewiesen daß got *maurlo* 'Mädchen', ags *meoule*, an *meyla* eine ganz genaue Entsprechung in nachved *mahilā* 'Frau' babe. Man wird den Bedeutungsunterchied nicht dagegen ins Feld führen können. Bedenken erweckt eher die Nebenform *mahelā*, die in späteren Werken belegt ist, das PW führt auch *mahilā* auf. Diese Formen finden durch den Vergleich mit *maurlo* keine rechte Erklärung. Uhlenbeck will *mahilā* lieber gr *μεγάλη* gleichsetzen. Daß beide Gleichungen aufzugeben sind, zeigt das neunte Felsenedikt des Asoka zu Girnar, wo *mahī-dāyo* 'Frauen' an Stelle des *īthī*, *striyaka*, *abakajanīyo*, *balika janika* der übrigen Versionen erscheint, *mahilā* steht also für *mahilā*.

Für *cola* 'Frauenjacke' lehren Lexikographen (Hem An 2, 116, Med.) auch *coda*. Uhlenbeck fragt, ob *l* hier aus *d* entstanden oder *coda* nur eine unrichtige Schreibweise sei. Die Frage wird durch das Pali entschieden, wo wir allerdings auch schon *cola*, *colaka*, aber auch noch *cola*, *colaka* finden¹⁾. Daß *coda* die echte alte Form ist, zeigt nicht nur das Sanskrit des Saddharmapundarikā (4, 11 *paryesate bhaktā tathāpi codam*, 4, 13 *bhaktam ca codam ca garesamānah*, 4, 19 *kim adya codena tha bhojanena iā*), sondern auch das der Handschriften des buddhistischen Kanons. Hier steht z. B. im Śikhālakasūtra (= Sigalovadasutta) ebenfalls *bhaktā-codānupradānena*. Ob *coda*, *cola* wirklich auf die im Dhātupāṭha 28, 98 angeführte Wurzel *cuda samvarane* zurückgeht oder ob diese Wurzel nur um *coda* willen erfunden ist²⁾, mag dahingestellt sein, jedenfalls spricht die Form der Wurzel dafür, daß den Grammatikern die Form *coda* bekannt war.

Für *ep* und *kl* *lavala* 'Mundvoll', 'Bissen', haben die Pali Handschriften gewöhnlich *labala*, gelegentlich *labala*³⁾, die zentralasiatischen Handschriften des Pratimokṣasūtra lesen *labada* und *lapada*⁴⁾. Die Mahāvīyutpatti 263, 62 hat *lavada*, das in der Bedeutung 'Gurgelwasser' auch bei Susruta erscheint. Über die Herkunft des *l* kann also kein Zweifel bestehen. Übrigens spricht die Pali Form dafür, daß das Wort altes *b* enthält. Die von Uhlenbeck angeführten Vergleichen werden dadurch noch unwahrscheinlicher.

Eine systematische Durchforschung des gesamten Materials wird voraussichtlich zeigen, daß das Gebiet des aus *l* hervorgegangenen *l* im Sanskrit weit umfangreicher ist als die hier angeführten Fälle erkennen lassen. Ich will die Zahl der Beispiele aber jetzt nicht vermehren, sondern möchte zum Schlusse nur noch kurz auf die Frage eingehen, ob und unter welchen Umständen ein aus *l* entstandenes *l* mit *r* wechseln kann. Sk.

¹⁾ Siehe E. Müller, Grammar of the Pali Language, S. 27. Im Pali hat *cola* immer die allgemeinere Bedeutung 'Zeug'.

²⁾ Analog ist das Verhältnis von nachved *sthula* 'Zelt' zu *sthuda samvarane* im Dhātup. 28, 94 zu beurteilen.

³⁾ Müller a. a. O., *labala* Pat. Sekkh. 39, 41, 43, 45 im Suttavibh.

⁴⁾ Das *p* ist Hypersanskritismus oder Einfluß des Tocharischen.

Śaṅkṛasenī der Dramen¹⁾ Ohne die Sanskritform zu berücksichtigen, hat Charpentier, IF XXIX 389 p. *dāhima* als eine Bildung von **dāhī*- 'Ast', 'Zweig' mit dem Suffix *mant* erklärt. Daß man den Umstand, daß der Granatapfelbaum Zweige hat, als so charakteristisch für ihn empfunden haben sollte, daß man ihm danach den Namen gab, will mir nicht einleuchten. Meines Erachtens ist es überhaupt von vornherein wahrscheinlicher, daß man den Granatapfel nach einer Eigenschaft der Frucht benannt habe. Aufgefallen sind dem Inder die zahlreichen Kerne der Frucht, die ihn an Zähne erinnern. So heißt es in einer im PW angeführten Stelle des Mbh *dantapurnash sarudhrasir vaktrasir dādīmasam nibhāsh*, und *dantabīja*, *dantabījaka* ist wie die Anführungen aus medizinischen Wörterbüchern im PW zeigen, geradezu ein Name des Granatapfels geworden. Gestützt auf diese Tatsache und in der wohl sicheren Annahme, daß *dādīma* kein altes Sanskritwort, sondern aus einem mittellindischen Dialekt entlehnt ist, wage ich es, auch *dādīma* als 'mit Zähnen versehen' zu erklären. Im Pali werden vielfach von *a* Stämmen mit dem Suffix *imant* possessive Adjektive gebildet, die vom Nom. Sing. aus dann mit Verlust des *-nt* in die *a*-Flexion übergeführt werden²⁾, so z. B. *pāpimant* (häufig) *puttimant* (SN 33 34), *phalimant*. Akk. Sing. m. *phalimam* (Jāt 429, 7 8). Das Suffix *ima*, das sich so ergibt, möchte ich auch in *dādīma* sehen. Der erste Bestandteil läßt sich ohne Schwierigkeit auf *damstrā* zurückführen, das im Pali als *dāhā* in den Mittelprakriten als *dadhā* erscheint³⁾ und in dieser Form auch in die Sanskrit Kośas aufgenommen ist. An dem Verlust der Aspiration darf man keinen Anstoß nehmen. In der Sprache des Volkes ist *dh* schon im Altprakit zu *d* geworden, so wird z. B. in den Inschriften zu Sanci und Bharaut der Name *Aśādha*, *Asādha* konsequent *Asāda* (306 396) *Asada* (697) geschrieben, ähnlich wie in den westlichen Höhleninschriften *Asala* neben *Asāhā* erscheint⁴⁾. Auch AVg *sandeya* ist daher nicht einfach als falsche Lesart für *sandheya* zu bezeichnen, wie Pischel, Gramm. der Pr. § 213 es tut. Im PW wird sogar *dādaka* selbst in der Bedeutung 'Zahn' aus dem Śabdārthakalpitaru angeführt. Auch von Seiten der Bedeutung läßt sich gegen die Herleitung von *damstrā* kaum etwas einwenden. *Damstrā* wird keineswegs nur vom Fangzahn von Tieren oder Dämonen gebraucht, es ist auch die genauere Bezeichnung der Schneide oder Vorderzähne des Menschen. So werden ŚBr 11, 4, 1, 5 die *damstrāḥ* von den *jambhīyāḥ*, den Backenzähnen, unterschieden, Ram 5, 35, 19 wird unter den Merkmalen des Rāma erwähnt, daß er *caturdamstrah* sei, Jāt IV, 245 ist von einem Mann die Rede, der *nikkhantadāhā* ist, 'vorstehende Zähne' hat.

¹⁾ Bruchstücke, S. 43.

²⁾ Siehe Geiger, Pali § 96.

³⁾ Pischel, Grammatik der Prakrit Sprachen, § 76 304.

⁴⁾ Siehe oben S. 547.

IF IV, 101 hat Sutterlin darauf hingewiesen, daß got *mawilo* 'Mädchen', ags *meoule*, an *meyla* eine ganz genaue Entsprechung in nachved *mahlā*- 'Frau' habe. Man wird den Bedeutungsunterschied nicht dagegen ins Feld führen können. Bedenken erweckt eher die Nebenform *mahlā*, die in späteren Werken belegt ist, das PW führt auch *mahlā* auf. Diese Formen finden durch den Vergleich mit *mawilo* keine rechte Erklärung. Uhlenbeck will *mahlā*- lieber gr *μεγάλη* gleichsetzen. Daß beide Gleichungen aufzugeben sind, zeigt das neunte Felsenedikt des Asoka zu Girnār, wo *mahī-dāyo* 'Frauen' an Stelle des *ihī*, *strīyaka*, *abakajaniyo*, *bahika janika* der übrigen Versionen erscheint, *mahlā* steht also für *mahlā*.

Für *cola* 'Frauenjacke' lehren Lexikographen (Hem An 2, 116, Med.) auch *coda*. Uhlenbeck fragt, ob *l* hier aus *d* entstanden oder *coda*- nur eine unrichtige Schreibweise sei. Die Frage wird durch das Pali entschieden, wo wir allerdings auch schon *cola*, *colaka*, aber auch noch *cola*, *colaka*- finden¹⁾. Daß *coda* die echte alte Form ist, zeigt nicht nur das Sanskrit des Saddharmapundarika (4, 11 *paryesate bhakṭa tathāpi codam*, 4, 13 *bhaktam ca codam ca garesamānah*, 4, 19 *kim adya codena tha bhōjanena vā*), sondern auch das der Handschriften des buddhistischen Kanons. Hier steht z. B. im Śikhālakasūtra (= Sigālovādasutta) ebenfalls *bhaktā codānupradānena*. Ob *coda*-, *cola* wirklich auf die im Dhātupāṭha 28, 98 angeführte Wurzel *cuda samīvarane* zurückgeht oder ob diese Wurzel nur um *coda* willen erfunden ist²⁾, mag dahingestellt sein, jedenfalls spricht die Form der Wurzel dafür, daß den Grammatikern die Form *coda* bekannt war.

Für *ep* und *kl* *larala* 'Mundvoll', 'Bissen', haben die Pali Handschriften gewöhnlich *labala*, gelegentlich *labala*³⁾, die zentralasiatischen Handschriften des Pratimokṣasūtra lesen *labada*- und *lapada*⁴⁾, die Mahāvīyutpatti 263, 62 hat *larada*, das in der Bedeutung 'Gurgelwasser' auch bei Sūśruta erscheint. Über die Herkunft des *l* kann also kein Zweifel bestehen. Übrigens spricht die Pali Form dafür, daß das Wort altes *b* enthält. Die von Uhlenbeck angeführten Vergleichen werden dadurch noch unwahrscheinlicher.

Eine systematische Durchforschung des gesamten Materials wird voraussichtlich zeigen, daß das Gebiet des aus *l* hervorgegangenen *l* im Sanskrit weit umfangreicher ist als die hier angeführten Fälle erkennen lassen. Ich will die Zahl der Beispiele aber jetzt nicht vermehren, sondern möchte zum Schlusse nur noch kurz auf die Frage eingehen, ob und unter welchen Umständen ein aus *l* entstandenes *l* mit *r* wechseln kann. Sk.

¹⁾ Siehe E. Müller, Grammar of the Pali Language, S. 27. Im Pali hat *cola* immer die allgemeinere Bedeutung 'Zeug'.

²⁾ Analog ist das Verhältnis von nachved *sthula* 'Zelt' zu *sthuda samīvarane* in Dhātup. 28, 94 zu beurteilen.

³⁾ Müller a. a. O., *labala* Pāt. Skkh. 39, 41, 43, 45 im Suttavibh.

⁴⁾ Das *p* ist Hypersanskritismus oder Einfluß des Tocharischen.

vaidūrya ¹⁾ der Name des bekannten Edelsteines lautet im Pali *ieluriya*. Die Prakrit Formen verzeichnet Pischel a a O § 241 Bh 4, 33 hat *ieluria*, Deśin 7, 77 *ielulia*. Damit sind wie Pischel richtig bemerkt, *ieluria* bzw *ielulia* gemeint, die letzte Form stammt offenbar aus einem östlichen *l* Dialekt. Hem 2, 133 bemerkt daß sich auch *ieduṣṣa* finde. Für gewöhnlich aber lautet das Wort AMg JM *ieruliya*, M Ś *ierulia*, was zu dem gr βήρυλλος, lat *beryllus* stimmt. Nach Pischel ist in diesem Fall *d* zu *r* geworden. Ich halte das schon deshalb für nicht richtig weil es zu der Annahme zwingt daß außerdem auch noch das ursprüngliche *r* zu *l* geworden sei was jedenfalls für M Ś ganz unwahrscheinlich ist. Wir haben hier offenbar nicht Übergang von *d* in *r*, sondern ein Umspringen von *l* und *r* anzunehmen. *veruli(y)a* ist spätere Schreibung für *ieruli(y)a*. Daraus wird sich auch das doppelte *l* in der griechischen Form erklären, es soll augenscheinlich das zerebrale *l* wiedergeben.

Das Umspringen von *l* und *r* läßt sich noch öfter beobachten. Der Lehrer des Buddha heißt im Pali *Ālāra Kālāma* (Mv 1, 6 1ff usw.) in den buddhistischen Sanskrit-Texten *Ārāda Kālāma* (Divy 392, 1ff, Buddhac 12 1ff ²⁾) oder *Ārāda Kālāpa* (Lal 239 6ff). Das Wort für 'Koch' lautet im Pali *alārika* im nachved Sk *aralika* (für *ārālīka*) 'Gehogen' ist im Pali *alāra* im nachved Sk *arala* (für *arāla*). Die Etymologie dieser Worte ist unklar und so läßt sich die Möglichkeit, daß die Metathesis im Pali erfolgte nicht bestreiten wenn ich das auch aus Gründen, auf die ich hier nicht näher eingehen kann für unwahrscheinlich halte. Jedenfalls ist aber nach dem Verhältnis von pr *ieruli(y)a* und p *ieluriya* dasjenige von pr (AMg JM A) *birāla* Katze zu p *biāra* ³⁾ zu beurteilen. Auch hier liegt nicht Übergang von *d* in *r* vor sondern *birāla* ist spätere Schreibung für *biāra* aus *biāra*. Die Lautverhältnisse sind hier nur deswegen nicht ganz so durchsichtig weil das Sanskrit wo das Wort seit Pāṇini (6 2, 72) erscheint nicht *bidāra* sondern *bidāla* bietet. Diese Form kehrt unverändert auch in der Śāuraseni wieder ⁴⁾ die sich somit auch in diesem Fall als dem Sanskrit am nächsten verwandt erweist. Warum im Sanskrit das *la* Suffix anstatt des *ra* Suffixes gebraucht ist ist schwer zu sagen. Das Nebeneinanderstehen der beiden Formen *bidāra* und *bidāla* wird aber auch, wie mir scheint, durch die neuindischen Sprachen bewiesen wo das betreffende Wort bald auf die eine bald auf die andere Form zurückzu-

¹⁾ Daneben *vaidūrya* von *vidūra* abgeleitet nach Pāṇ 4 3 84 doch zeigen die Kaśmir Handschriften auch an dieser Stelle die Schreibung mit *q*, siehe Kielhorn in der Ausgabe des Mahabh II 475 und Ep Ind VIII 39.

²⁾ *Ārāda* wird Fehler für *Ārāda* sein.

³⁾ *biāra* *biāri* *biāriā* sind die im Pali gewöhnlichen Formen siehe z B Jāt I 478ff III, 265ff Majjh Nik I 334 Childers führt aus Abh auch *biāla* an das einfach Palisierung des Sanskritwortes sein wird.

⁴⁾ Dabei ist freilich vorausgesetzt daß *bidāla* wirklich die richtige Form ist. Die Zahl der Lesarten ist wie aus Pischel a a O zu sehen sehr groß.

führen ist Ich glaube daher auch nicht, daß man von einer Dissimilation sprechen darf, wenn, übrigens in ganz modernen Werken, *birāla* neben *bilāla*- als Sanskritwort angeführt wird, *birāla* ist nichts weiter als das Prakritwort, das sich durch Metathesis aus *bilāra* erklärt

Vedisch grh-.

Zweimal finden sich im RV Formen von einer Wurzel *grh*, deren Bedeutung bestritten ist, 5, 32, 12

evā hī tīdm rtuthā yātayantam maghā viprebhyo dadatam śrñomi |
kīm te brahmāno grhate sakhyā yē tvāyā nidadhuh kāmam indra ||

8, 21, 15 16

mā te amājuro yathā mūrdsu indra sakhyē tvāvatah |
nī sadama śacā sutē ||
mā te godatra nīr arāma vādhasa indra mā te grhāmahi |
drlhā cid aryah pra mrsābhy ā bhara na te dāmāna ādābhe ||

Bei der Ähnlichkeit des Gedankens in beiden Stellen ist an der Zusammengehörigkeit der beiden Formen nicht zu zweifeln, wenn auch die eine unthematische, die andere thematische Bildungsweise zeigt Die unthematische Bildung findet sich wieder in dem *grhe*, *grhīta* der Maitr Samh, die schon L. v. Schroeder mit den rgvedischen Formen zusammengestellt hat Die Stellen lauten 1, 9, 5 *cāksuse kam darśapūrnamāśā ilyete | na cāksuso grhe ya evam veda | śrōtrāya kam caturmāsyānyante | nā śrōtrasya grhe yā evam veda | vācē cātmane ca kam saumyo 'dhīra ilyate | na vāco nātmano grhe yā evam veda*, 2, 5, 2 *sārasatīm meśīm ālabheta yō vācō grhīta | vdg vai sārasatī vācavdsya vcam bhīsayati* Kāth 9, 13 ist in der Maitr Samh 1, 9, 5 entsprechenden Stelle *grhe* durch *grhaye* ersetzt *cāksuse kam pūrnamā ilyate | na cāksuso grhaye ya evam veda | śrōtrāya kam anūasye-lyate | na śrōtrasya grhaye ya evam veda | vācē cātmane ca kam saumyo 'dhīra ilyate | na vāco nātmano grhaye ya evam veda* Delbrück will *grhaye*, wie v. Schroeder bemerkt, als Infinitiv fassen wie ved. *tuṣyate*.

Sāyanas Erklärung lautet zu 5, 32, 12 *brahmāno brhantas te tvādyāh sakhyāh stotārah kīm grhate | tvattah kīm grhñate¹⁾ | rsih svakīyābhīlāsa-prāptirvilambanād evam uktavān ity arthah*, zu 8, 21, 16 *kīm ca te tava śābhūtā vāyam dhanam prayacchāma | kasmāccin mā grhāmahi | tasmād anyan na grhñimahi | api tu tvatta eva dhanam grhñīma ity arthah* Sāyana leitet also *grhate* und *grhāmahi* von *grah*, *grah* 'nehmen' ab, und ihm sind alle europäischen Übersetzer außer Gaediche und teilweise auch Geldner gefolgt Ludwig faßt *grhate* und *grhāmahi* aktivisch 'was bekommen von dir die Brāhmana, deine Freunde', 'mögen wir nicht²⁾, o Schenker von Rindern, kommen um deine Gewahrung, Indra, noch dir entziehen (was

¹⁾ Text *grhñamte*

²⁾ Siehe Bd 5, S 148

dir gebührt] Auch Geldner übersetzt 5, 32, 12 Ved Stud 3, 17 'was bekommen denn deine Freunde, die Brahmanen', und danach wird Glossar, S 57, die Stelle unter *grabh* 'erlangen, empfangen, bekommen' aufgeführt. Komm, S 82, 229 hat Geldner aber selbst Zweifel an der Richtigkeit dieser Deutung geäußert, und in der Tat scheint es mir unmöglich zu sein, *grhate* in diesem Sinne zu nehmen, da die aktivische Bedeutung für das *grhāmahi* und das *grhe* der anderen Stellen geradezu ausgeschlossen ist. Niemand wird wohl geneigt sein, sich die Auffassung Sāyanas oder Ludwigs in 8, 21, 16 zu eigen zu machen. Graßmann nahm die rgvedischen Formen in passivischem Sinne, in 5 32 12 soll *grabh* 'annehmen als, halten für' bedeuten (Übers 'was nimmst du sonst die Beter zu Genossen'), in 8, 21, 16 'ergreifen, sich bemächtigen' (Übers 'o Indra, uns ergreife nicht'). Einheitliche Auffassung der gleichartigen Stellen fehlt also auch hier. Erst Oldenberg, Rgveda I 329 hat diesen Fehler vermieden, er will auch in 5, 32, 12 im Sinne von 'sie werden erfaßt' nehmen. 'Was werden dir die Brahmanen, deine Freunde (vom Bösen) erfaßt?' Ebenso hatte schon Delbrück, Altind Syntax 161, 265, 275 das *grhe* und *grhita* der Maitr Samh gefaßt 'er wird nicht am Auge ergriffen, hat nicht daran zu leiden', 'wer etwa an der Stimme leidet'.

Nun erheben sich aber gegen diese Deutung eine Reihe zum Teil schwerer Bedenken. Formen von *grabh* mit *h* finden sich häufiger erst im zehnten Mandala das einzige sichere Beispiel in den ersten neun Büchern ist *ni grhñātu* in 4, 57, 7, einer Strophe die sicherlich zu den nachtraglichen Einschüben gehört. Weder 5, 32, 12 noch 8 21, 16 unterliegen aber dem Verdacht, sekundär zu sein oder auch nur einer jüngeren Zeit anzugehören. So spricht das *h* von *grhate* und *grhāmahi* entschieden gegen die Herleitung von *grabh*. Mit der Bildungsweise könnte man sich abfinden, wenn auch sonst im Rgveda nur Formen nach der neunten Präsensklasse vorkommen¹⁾, zumal da später Formen wie *mā grhñatah* Mbh 8 2353 = 49, 53, *agrhñām*²⁾ Ram 1, 4, 4 *grhñata* Whitney, Wurzeln S 40 aus einem Brahmana, vorkommen. Auffallen muß es aber doch daß die medialen Formen nicht nur im Rgveda, sondern auch noch in den Yajus Texten im passivischen Sinne gebraucht sein sollten. Aus der altindischen Prosa verzeichnet Delbrück a a O S 265 das *grhe grhita* der Maitr Samh als den einzigen, angeblich sicheren Beleg für den passivischen Sinn einer medialen Präsensform. Die Zweifel, daß es sich in unserem Fall überhaupt um Formen von der Wurzel *grabh* handle, werden dadurch erheblich verstärkt. Höchst merkwürdig ist auch die Konstruktion *Grah* wird allerdings sowohl in der Sprache der Brāhmapurāṇas wie im klassischen Sanskrit gelegentlich mit dem Genitiv verbunden, aber in der alten Sprache ist es der Genitiv der Sache, von der man etwas nimmt *yō tā brahmanō bahuyājī tasya kum-*

¹⁾ Abgesehen von Bildungen wie *grbhāyati*, *grbhayati*.

²⁾ Im PW als 3 Dual Aor gefaßt.

4, 3, 5 *kathā ha tad varunāya tvam agne kathā dū ē garhase kām na dgah*, 'In welcher Weise wirst du das o Agni, dem Varuna klagen, in welcher Weise dem Himmel? Was ist unsere Sunde?' Später wird *garh-* in der Bedeutung 'anklagen, tadeln' mit dem Akkusativ der Person, seltener der Sache gebraucht. Gaedike wollte daher *grhate* und *grhāmahi* im passivischen Sinne als 'getadelt werden, tadelnswert sein' nehmen. Geldner, Komm., S. 229, faßte *grh* in 8, 21, 16 aktivisch als 'klagen, Vorwürfe machen' und halt es für möglich, daß auch *grhate* in 5, 32, 12 hierher gehöre. Nun würde ja allerdings die Übersetzung 'Warum machen dir die Brahmanen Vorwürfe, deine Freunde die vor dir ihren Wunsch niedergelegt haben?', 'mögen wir dir nicht Vorwürfe machen' einen ganz guten Sinn ergeben, aber richtig kann auch diese Erklärung nicht sein, da sie mit dem *grhe* der *Maitr Samh* unvereinbar ist.

Befriedigen kann meiner Ansicht nach nur ein Bedeutungsansatz für *grh* der an allen Stellen paßt. Nun führen aber die *ṛgveda*-ischen Stellen, wenn man sie ohne jede Rücksicht auf etymologische Spekulationen prüft, wie mir scheint mit Notwendigkeit für *grh* auf die Bedeutung 'vergehllich verlangen'. 'So höre ich nämlich von dir daß du zur rechten Zeit zu zahlen veranlaßt daß du den Sehern Gaben schenkest. Warum verlangen denn vergehllich nach dir die Brahmanen deine Freunde, die vor dir ihren Wunsch niedergelegt haben?' 'Mögen wir nicht, o Rinderschenker, deiner Gaben entbehren, mögen wir nicht vergehllich nach dir verlangen. Auch auf die verschlossenen Schätze des Reichen lege deine Hand, schaffe sie her, deine Gaben sind nicht zu vereiteln.' 'Vergehllich verlangen', 'ermangeln' paßt aber auch für die Stellen aus der *Maitr Samh* 'Nicht ermangelt der des Auges' usw. Um zu zeigen, was mit dem *yó rācō grhita* gemeint sei, hat schon Oldenberg auf Stellen verwiesen wie *Kāth* 12, 13 *sārasvatīm meśīm dlabheta yasmād vdg apakrāmed vdg vai sarasvatī sarasvaty etāsmād apakrāmāti yāsmād vdg apakrāmāti*, *Taitt* S. 2, 1, 2, 6 *sarasvatīm meśīm d labheta ya itarō rācō vaditoh sām vācam na vadet vdg vai sarasvatī sarasvatim eva itēna bhāgadheyenōpa dhāvatī sandśmin vācam dadhati pravatitā vūcō bhavati*. Die Rede ist also davongelaufen der Opferer entbehrt ihrer.

Wir kommen so auf eine Wurzel *grh* 'vergehllich verlangen, ermangeln'. Mit *grabh* oder *garh* ist sie nicht zu vereinen, wohl aber läßt sie sich mit *grdh* 'gerig sein' identifizieren, von dem im RV nur Perf. *jaṅrduh*, Aor. *agrđhat*, Part. *grđhyantam* belegt ist. Formell ist gegen diese Identifizierung nichts einzuwenden. Die Annahme, daß *grdh-* sein Präsens außer nach der vierten Klasse im Medium auch nach der zweiten Klasse bildete, ist um so leichter, als auch eine Schattierung der Bedeutung damit verbunden ist, jedenfalls ist sie nicht schwerer als die Annahme, daß *grabh* neben *grbhñāti* oder *garh* neben *garhate grhe* gebildet habe. Der Übergang von *dh* zu *h* ist für die älteste Sprachperiode genügend bezeugt. Er trifft nach Wackernagel I, § 218 ein *dh* zwischen Vokalen und wahrscheinlich nur

hinter unbetontem Vokal, es ware also regelrecht *grhe* neben *grdhyati* zu erwarten. Tatsächlich kommt aber das *h* auch in einer Ableitung von *grdh* vor, RV 10 117 3 *sa id bhojo yo grhāve dadāty annakāmaya carate kṛśāya* 'der ist freigebig, der dem *grhu* spendet, dem nach Speise verlangenden, umherwandernden mageren'. Gewiß wird im PW *grhu* richtig als Bettler erklärt, aber ebenso sicher ist die dort gegebene Ableitung von *grabh-* falsch, und *grhu* gehört, wie Geldner Komm 229 gesehen hat zu *grdh* der Bettelnde ist nicht der Ergreifende sondern der Begehrende. *Gṛhamahi* möchte ich als die regelrechte Injunktivform des *a* Aoristes betrachten, der im Aktiv das seit dem RV geltende *āgrdhat* mit Erhaltung oder Wieder einföhrung des *dh* entspricht¹⁾. Der Genitiv bei *grh* ist derselbe Genitiv, der sich im RV bei *i* findet (*ucchanti yā kṛnoḥ mamhanā mahi tasyās te ratnabhdja imāhe* 7 81 4, *etdvatas ta imāha indra sumnasya gómatah* Val 1, 9 *tam imāha indram asya rāyah puruṣasya nrvatah puruṣōh* 6, 22, 3 *śravac chrutkarna iyate vasunām* 7 32 5) bei *id* (*agnim vah pur vyam gṛd devam ile vasunam* 8 31 14) bei *bhiks* (*pitvo bhikṣeta vayunani ididān* 1 152 6, *sa bhikṣamāno amṛtasya cārunah* 9, 70 2 *arvanto na śravaso bhikṣamānāh* 7 90 7) später bei *nath* (Pan 2 3 55, *sarpiso nathate madhuno nathate* Vārtt zu Pan 1 3 21 *nathantah sarvaśamanam nastikā bhinnacetasaḥ* Mbh 3 183 73) bei *sprh* (*sprhayamasa tāsam ca sparsasya lalitasya ca* Ram Gorr 1 9 39 *na cāsya anarasasya sprhayasya* Ram 3 47 30 = Ram Gorr 3 53 39²⁾ *kṛdantam sahile drṣṭā sabhāryam padmamalinam | rddhimanam tatas tasya sprhayamāsa renuka* Mbh 3 116 7 *na lasyacit sprhayate navajanātī kimcana* Mbh 14, 19, 5, *na kimcid visayam bhuktvā sprhayet tasya vai punah* Mbh 14 46 35) bei *akānṣ* (*amṛtasyeva cakānṣed avamanasya sarvada* Manu 2 162) *utlanth* (*apī bhavān utlanthate madajantikāyāḥ*³⁾ Mālat IV) vgl Delbruck, Aind Synt, S 158f Speyer Ved u Sanskr Synt S 19

Was die Bedeutung betrifft, so müssen wir annehmen daß *grdh* im Medium im emphatischen Sinne gebraucht wurde 'gieren so daß es bei der Gier bleibt und sie keine Erfüllung findet'. Daß *grdh* diese Bedeutung hatte ist aber mehr als eine bloße Vermutung. Panini lehrt 1, 3, 69 das *Ātmanepada* für das Kausativ von *grdh* *pralambhane* 'wenn es sich um eine Tauschung handelt' während im gewöhnlichen Sinne das *Parasmai pada* gebraucht wird. Die *Kāśikā* gibt als Beispiele *śvanam gardhayati*, aber *mānavakam gardhayate* 'er veranlaßt den Brahmanenknaben gierig zu sein ohne sein Verlangen zu befriedigen' er halt ihn hin er tauscht ihn'. Hier ist also *grdh* in der geforderten Bedeutung tatsächlich bezeugt. Viel leicht erklärt sich der sonst schwer begreifliche Gebrauch des Mediums in

¹⁾ Auf die älteren Erklärungen der Form bei Delbruck Aind Verb, S 138, Bartholomae Studien 2 122f usw. gehe ich nicht ein da sie alle von der Voraussetzung ausgehen daß *grhāmahi* zu *grabh* gehöre.

²⁾ G *na cās jḍranjavāsas ja*

³⁾ Mit der Lesart *mada jantikāyām*

dem Kausativ gerade dadurch daß das Simplex im emphatischen Sinne im Medium gebraucht wurde

Grhaye im Kath ist sicherlich eine jüngere Bildung als das *grhe* der Maitr Samb Daß *grhaye* ein Infinitiv ist glaube ich nicht ich möchte es eher als 3 Sing Pras betrachten wobei die Endung *e* mit Rücksicht auf das ältere *grhe* gewählt wurde Daß das unthematische Prasens von *grh* mit seinen zahlreichen die Wurzel verdunkelnden Formen frühzeitig beseitigt wurde ist begreiflich *Grhayate* ist wahrscheinlich unter dem Einfluß des sinnverwandten *sprhayati sprhayate* entstanden *

Pali bondi- und Verwandtes

Die Abhidhanappadīpika 549 verzeichnet ein Wort *bunda* m mit der Bedeutung Baumwurzel Childers fuhrte dies *bunda* auf sk *budhna* zurück und ihm sind alle Späteren gefolgt vgl Kuhn Beitr 41 Müller Simpl Gr 47 Geiger Pali § 62 2 Vom Standpunkt der Bedeutung läßt sich gegen die Ableitung nichts einwenden zumal *budhna* von den Lexikographen ausdrücklic in Sinne von Wurzel oder Baumwurzel aufgeführt wird Am 2 4 12 *mulam budhno mghrinamakah* Hal 2 26 *avag bhago bhared budhna* Vaj 46 24 *mulam budhno mghrinama* Visv na 13 *budhna* *si phayam rudre ca* Hem Abh 1121 *mulam budhno mghrinama* ca An 2 272 *budhno givisamulayoh* Med na 20 *budhno na mularudrayoh* Für die Metathese kann man sich auf Marāṭhi *bundha* n the stock or lower end (of trees or plants) the foot base lower portion gen *bundha* m the portion (of a tree or of an article) near the foot bottom or end also the root figuratively the source spring fountain origin (Molesworth) berufen An der Identität des m Wortes mit sk *budhna* ist angesichts der genauen Bedeutungsübereinstimmung kaum zu zweifeln Allein das m Wort zeigt nicht den Verlust der Aspiration wie p *bunda* und so kann meines Erachtens die Identität des letzteren mit sk *budhna* keineswegs als sicher bezeichnet werden Die Unsicherheit ist um so größer als das Pali Wort soviel ich weiß bis jetzt in der Literatur überhaupt nicht belegt ist wir also auch über die genaue Bedeutung nicht genügend unterrichtet sind

Wie es aber auch um die Etymologie von *bunda* stehen mag jeden falls müssen wie ich glaube zwei andere Wörter die man damit zusammen gebracht hat von ihm und damit auch von sk *budhna* getrennt werden Kuhn a a O 1 a mit *bunda* auch p *bundikabaddha* das eine besondere Art Bettstelle oder Stuhl charakterisiert (ma ca p tha Cv 6 2 3 Suttav Pac 14 87 88 Abh 310) zusammengestellt Buddhagloa zu Pac 14 erklärt das Wort *atani* *manopade damsapetva palla kasamakhepena lato* und Rhys Davids und Oldenberg bemerken dazu SBE \ 164 *bundika* könne hier a small bolt bedeuten Das ist sehr wahrscheinlich In dem Fall gehört aber *bundika* oder besser wohl *bundika* offenbar zu *bunda*

das RV 8, 45, 4, 77, 6 11 erscheint und nach dem Zusammenhang eine Art Pfeil bezeichnen muß. Dazu wurde die erschlossene Bedeutung von *bundikā* gut passen, auch das englische *bolt* und unser 'Bolzen' vereinigen in sich die Bedeutungen 'Pfeil' und 'Pflock' oder 'Keil'.

Mit noch größerer Bestimmtheit läßt sich *bondi* 'Körper', das seit Childers, Kubn a a O, Andersen Pali Reader, Gloss s v, Geiger a a O auf *budhna* zurückgeführt wird, von diesem Worte trennen. Das bat schon Morris, JPTS 1889, S 207, getan. Aber seine Ableitung von einer Wurzel *bundh* 'binden' und sein Vergleich mit engl *body* wird kaum Anklang finden. Abgesehen von den lautlichen Schwierigkeiten, ist es kaum ratsam, für die Etymologie eine Wurzel heranzuziehen die erst von Bopadeva als Variante des gewöhnlichen *bandh* in den Dhatupāṭha (32 14) eingeführt ist.

P *bondi* (Abh 151) gilt als Maskulinum. In den Belegstellen läßt sich das Geschlecht zum Teil nicht erkennen, so Jat 148, 1 *hatthibondim pavakkhami*, Petav 4, 3, 32

yathā gehato nikkhamma aññāṃ geham pavasati |
evam evam pi so jivo aññāṃ bondim pavasati ||

In der Gāthā des Sumsumārājāt (208, 2) aber ist das Wort Femininum
maḥati vata te bondi na ca paññā tadūpikā |
sumsumara vañcito me si gaccha dāni yathāsukham ||

Der späteren Sprache war das Wort offenbar nicht mehr geläufig, in der Prosa der Jat wird es durch *sarira* ersetzt *puna hatthisariram nāma na pavissāmi* 1, 503 17 *bondim sariram tadūpika ti pañña pana te tadū pika tassa sarirassa anucchavikā natthi* 2 160 15. Das Wort kehrt auch im AMg wieder, Kalpasutra 14 wird Sakka *bhasurabomdi*¹⁾ 'mit glänzendem Körper versehen' genannt.

Nun findet sich das Sumsumara Jātaka unter dem Namen Markata-Jātaka auch im Mahāvastu II 246ff. Die G 2 entsprechende Strophe lautet hier

vatto ca vrdhho ca hosi prajña ca te na vidyate |
na tuvaṃ bāla jānāsi nūsti ahṛdayo kvaci ||

Allein der erste Pāda beruht so wie er hier gegeben wird, ganzlich auf den Konjekturen Senarts die Handschriften lesen statt dessen *iaddā ca vrdi*. Der ursprüngliche Text läßt sich darnach kaum wieder herstellen, *iaddā* wird wahrscheinlich einem sk *vrdhha* 'groß', vielleicht sk *vrttā* 'rund' entsprechen. In *vrdi* aber haben wir deutlich die Entsprechung von p *bondi* und damit auch die Etymologie des Wortes. Für *bondi* ist in der p Gāthā offenbar *bondi* zu lesen ebenso wie in der Gāthā des Mahāvastu *vrdi* für *vrdi*, *vrdi* verhält sich zu *vrdā* wie das sinnverwandte p *pindi* 'Klumpen', 'Buschel' (häufiger in *ambupindi*, z B Jat II, 88, 5 6 27 [Handschriften *pindam*], 89, 8 10 24 26) zu dem gewöhnlichen sk p *pinda*. Aus dem Fem *bondi* ist dann später ein Mask *bondi* geworden.

¹⁾ Handschriftliche Lesarten *bodi* *bumdi* *bandi*

Das *o* sehe ich als aus *u* vor Doppelkonsonanz entstanden an, analog hat sich *e* aus sekundärem *i* entwickelt in *pr ienta*, *tālaienta* aus *vrnta*-, *tāla-vrnta*, woneben übrigens auch *ronta*, *tālaconṣa* erscheint (Pischel § 53). Das *b* ist offenbar sekundär aus *t* entstanden, wofür *p buddha* 'alt' neben *ruddha* aus *vrddha* eine Parallele bietet. Jedenfalls ist die Schreibung mit *v* für *vrnda* das gewöhnliche. In der späteren Zeit findet sich allerdings gelegentlich auch *brnda*, so z. B. zweimal (Z 9 70) in dem sorgfältig geschriebenen Epitaph des Mallisena zu Śrāvans Belgola (Ep Ind III, 189ff). Allein hier wird auch *braya* (Z 29), *bratin* (Z 205) geschrieben, und da *r* sicherlich wie *ri* gesprochen wurde, so ist aus diesen Schreibungen wohl nur zu folgern, daß im Kannada Gebiet die Neigung bestand, ein *sk v* vor *r* wie *b* zu sprechen¹⁾. Von seiten der Bedeutung ist gegen die Vereinigung von *bondi* und *vrnda* nichts einzuwenden. *Vrnda*, *n* bedeutet 'Menge, Masse, Schar, Herde, Buschel, Traube', *m* als medizinischer Ausdruck eine Geschwulst in der Kehle. Das stimmt vortrefflich zu *bondi*, das von dem gewaltigen Körper eines Elefanten, eines *sumsumāra*, eines Gottes gebraucht wird. Die Grundbedeutung ist offenbar 'Masse, Klumpen'. Auch ist *vrnda* ein altes Wort, wenn es in der Literatur auch erst im Epos und bei den klassischen Dichtern belegt ist. Es wird bereits Naigh 4, 3 verzeichnet²⁾. Sein Alter wird aber auch durch die Ableitung *vrndāraka*-, die Śat Br 14, 6, 11, 1 (*vrndāraka ādhyah san*) erscheint, durch Pāṇini und Katyāyana bezeugt. Pān 2, 1, 62 lehrt die Anfügung von *vrndāraka*, wenn etwas geehrt werden soll, Pān 6, 4, 157 die Steigerung *vrndīyas*, *vrndīṣṭha*, Vārtt 3 zu P 5 2 122 die Bildung *vrndāraka* von *vrnda*, Vārtt 10 zu P 7, 3, 45 das Femininum *vrndārakā* oder *vrndarikā*.

Vrnda ist dann auch in die Prakrit Dialekte übernommen worden, *moravundānam*, mit den handschriftlichen Lesarten *bundānnam*, *ram-dānam*, *vmdana* steht Hala 560, *pūsavmdamm*, mit den Lesarten *ram-damm*, *-bundamm* (Weber, Glossar), Hala 263. Also auch hier tritt das *b* auf, wenn der Ersatzvokal des *r* labial gefärbt ist. Im Apabhramśa gilt *vinda*, siehe die Glossare in Jacobis Ausgabe der Bhavisatta Kāha und des Sanatkumāracarita.

Hierher gehört endlich auch das merkwürdige *pr ramdra*, *rumdra*- oder *bandra*, *bumdra*, *n*, das Hemacandra in seiner Prakrit Grammatik I, 53, II, 79 lehrt³⁾ und auch Deśināmam 7, 32 erwähnt. Als Bedeutung wird an der letztgenannten Stelle *vrndam* angegeben, in der Grammatik wird das Wort durch *samuhah* glossiert. Belegt ist es in der Bedeutung 'Schar, Menge' in JM bei Jacobi, Ausgew. Erzähl 26, 3 (*vyāharavandra*). Nach Hemacandra ist *vandra* direkt dem Sanskrit entnommen. Tat-

¹⁾ Im übrigen vgl. für den Austausch von *b* und *t* die Bemerkungen Wackernagels Altind. Gr. I, § 161.

²⁾ Vgl. Nir 6, 34.

³⁾ Über die Schreibungen siehe Pischel zu Hem. I, 53.

sachlich lehrt er auch Unādīganasūtra 387 ein *vandra* mit der Bedeutung *samūha*, in der Literatur hat sich das Wort bisher nicht gefunden. Bedeutung und Form lassen meines Erachtens keinen Zweifel darüber, daß *vandra*, *vundra*- aus *vrnda* entstanden sind. Mir scheint, daß *vrnda* zunächst zu *vranda*, *vrunda* geworden und dann weiter zu *vandra*, *vundra* umgestaltet ist. Eine genaue Parallele für den Umtritt des *r* fehlt allerdings, doch ist der Umtritt gerade bei *r*, *l* nicht selten (Pischel § 354).

Zu den Aśoka-Inschriften.

Im Jahr 1877 gab Alexander Cunningham die bis dahin bekannten Inschriften des Aśoka zum ersten Male vereinigt als ersten Band des *Corpus Inscriptionum Indicarum* heraus. Im vorigen Jahre ist die von Hultzsch bearbeitete neue Ausgabe dieses Bandes erschienen. Der oberflächlichste Vergleich der beiden Werke genügt, um die ungeheuren Fortschritte zu erkennen, die die Lesung und das Verständnis jener einzigartigen Dokumente des indischen Altertums im Laufe von 48 Jahren gemacht haben. Seit 1837, da James Prinsep die Inschrift der Säule von Delhi Toprā entzifferte, haben Generationen von Indologen an den Aśoka Inschriften gearbeitet. Hultzsch gebührt der Dank, die Ergebnisse ihrer Forschungen aufs sorgfältigste gesammelt, mit feinsinniger Kritik gesichtet und in vielen Fällen bereichert zu haben. Die neue Ausgabe mit ihren Indices, Konkordanzen und vortrefflichen Tafeln bereichert durch vier Abhandlungen über den Autor der Inschriften, Asokas Reich, seine Bekehrung und seinen Dharma und die grammatische Darstellung der verschiedenen Dialekte, ist ein geradezu mustergültiges Werk und die glänzende Krönung der jahrzehntelangen, unendlich verdienstvollen epigraphischen Tätigkeit des Herausgebers. Ich kann nur hoffen, daß auch das heranwachsende Geschlecht das Studium dieser geschichtlich wie sprachlich gleich wichtigen Denkmäler nicht außer Acht lassen wird. Es ist trotz der vorzüglichen Leistungen der Früheren im Einzelnen noch manches zu tun, und so möge der im folgenden unternommene Versuch ein paar noch unklare Stellen aufzuhellen, von dem Herausgeber freundlich als ein Zeichen des Interesses genommen werden, das gerade sein Werk jedem, dem die indische Altertumskunde am Herzen liegt, einflößen muß.

In dem dritten Säulenedikt stehen die Sätze *kayānammera* (All *kayānamera*) *dekkhāti* (Ar Nand Rām *dekkhamti*) *iyam me kayāne kate ti no mīna* (Mir *mīnā*) *pāpāna* (All *pāpakam*) *dekkhāti* (Ar Nand Rām *dekkhamti*) *iyam me pāpe* (All *pāpake*) *kate ti iyam vā* (Top, alle anderen *vā*) *āsīnare nāmā ti* und *esa bādham* (Top *bādha*) *dekkhīye iyam me hūdatikāye yammāna* (*mana* fehlt in Mir) *me pālatikāye ti* (fehlt in Top Mir). Sie machen wegen des *no mīna* und des *yammāna* Schwierigkeiten. Diese Worte sind sicherlich auch heute noch nicht richtig gedeutet, und das ist

um so merkwürdiger als meines Erachtens die Lösung des Ratsels schon vor fast 50 Jahren gefunden war

Buhler, ZDMG XLV, 158, Ep Ind II, 251, hatte *mina*, *minā* ebenso wie *mana* als Vertreter von sk. *manāl*, p. *manā*¹⁾ gefaßt und übersetzt 'durch aus nicht sieht man auf (seine) bösen Taten' und 'dies (gereicht) mir zum Heile in dieser Welt, dies wenigstens zum Heile in jener Welt' Während Buhlers Übersetzung an der ersten Stello einen ganz guten Sinn ergibt, befriedigt die Übersetzung der zweiten Stelle durchaus nicht Buhler meint, die Klausel sei wohl so zu verstehen, 'Wenn diese oder jene Handlung keinen Vorteil in dieser Welt bringt, so bringt sie doch wenigstens Heil im Jenseits' Ich glaube nicht, daß der König einen solchen Gedanken geäußert haben wurde, ich kann aber auch nicht zugeben, daß *manāl* jemals soviel wie 'wenigstens' sein kann Das Wort bedeutet im Sanskrit wie im Pali doch nur 'ein wenig, in geringem Maße, in kurzem, beinahe'²⁾, aber diese Bedeutung paßt nicht oder doch nur höchst gezwungen in den Zusammenhang

Gegen die Buhlersche Auffassung hatte Michelson, IF XXIII, 236ff, Einwendungen gemacht, aber nicht wegen der von Buhler angenommenen Bedeutung der Wörter, sondern wegen ihrer Form Er erklärt es sei wissenschaftlich unmöglich, daß *mina* und *mana* beide sk. *manāl* entsprechen könnten, da sie in denselben Dialekten auftreten Ich kann diesen Einwand keineswegs als begründet anerkennen, warum sollte es an und für sich unmöglich sein daß sich ein *mana* in der engen Verbindung mit *no* weiter zu *mina* wandelte? Michelson fuhr dann die Vermutung Burnoufs an daß *no minā* auf *no iminā* non par celui ci', zurückgehe, aber nur um sie abzulehnen wie das schon Senart getan hatte, da 'durch dies' keinen Sinn in dem Satze ergibt Michelson bemerkt überdies mit Recht, daß auch lautlich die Erklärung nicht einwandfrei sei Die Erklärung, die er selbst für *no minā* gibt weicht aber von der Burnoufschen gar nicht weit ab Er fuhr *no minā* auf *no* und *aminā* zurück das im Pali in dem öfter wiederkehrenden Satze *tad aminā pi jānātha* erscheint, indem er sich für den Sandhi auf *no pi* aus *no api* im fünften Saulenedikt beruft Natürlich kann dieses *no pi* nichts für den Ausfall eines *a* nach *o* beweisen, da die Sandhiform *pi* in dem östlichen Dialekt fest geworden ist und sich überall durchgesetzt hat, in sämtlichen Asoka Inschriften begegnet *api* überhaupt nur einmal in *eramapi* in G II, 3 Aber selbst wenn man die Möglichkeit der Entstehung des *no minā* aus *no aminā* zugeben will, bleibt Michelsons

¹⁾ P. *manā* ist nur Postulat, in Wirklichkeit kommt im Pali nur *manam* vor Auch die Verbindung *man' amhi* läßt sich natürlich ohne weiteres aus *manam amhi* erklären

²⁾ Im PW wird auch 'bloß, nur, *pōrov* als Bedeutung gegeben, allein an den drei dafür angeführten Stellen steht *manāl* so weit ich sehe, in seiner gewöhnlichen Bedeutung

Erklärung noch immer völlig unbefriedigend. Michelson schreibt dem *minā* die Bedeutung 'auch' zu. Der Sinn des Satzes soll sein 'One does not also see an evil deed', und er bemerkt dazu 'Whatever the original value of *aminā* may have been, it certainly had become a mere particle in Pāli'. Wie man zu einer solchen Behauptung kommen kann, ist mir unbegreiflich. Michelson selbst führt an, daß nach Kuhn, Beitr S 88, der Bālāvatāro *aminā* mit *iminā* gleichsetze, und fugt hinzu, daß in diesem Fall die Etymologie klar sei, *aminā* sei Kontamination von *iminā* und *amunā*, dem Instr Sg m oder n von *ayam* bzw *asu*. Man mag über die sprachliche Erklärung der Form denken wie man will, das ewige ist jedenfalls sicher, daß die einheimische Grammatik völlig im Recht ist, wenn sie *aminā* als Nebenform von *iminā* betrachtet. *Aminā* heißt niemals etwas anderes als 'durch dieses' oder 'hierdurch'. In Versen wird die Phrase *tad amināpi jānātha* gebraucht, um Beispiele oder Argumente einzuleiten, durch die eine aufgestellte Behauptung erhartet werden soll. So wird S N 136 behauptet, man sei nicht durch seine Geburt, sondern durch seine Handlungen ein Pariah oder ein Brahmane. Dann fährt der Text fort *tad amināpi jānātha yathā me 'dam nīdassanam*, und nun wird zum Beweis die Geschichte des Candāla Mātānga erzählt. Ähnlich heißt es Itiv 89, 1

mā jātu koci lokasmim pāpiccho upapajjatha

tad aminā pi jānatha pāpicchānam yathā gati

worauf der Hinweis auf das traurige Ende des Devadatta folgt. Man kann in diesen Fällen die Phrase übersetzen 'Das erkennet auch hierdurch', *tad* kann aber auch hier adverbial gebraucht sein wie in dem Satze, der D 3, 83, 21, S 1, 88, 18 Behauptungen einleitet, die dann in längerer Ausführung bewiesen werden *tad aminā p'etam Vāsettha (oder Ānanda) pariyāyena reditabbam yathā* 'nun ist dies auch auf diese Weise zu wissen, daß'. Am Schluß der Ausführung wird der Satz in beiden Stellen mit *iminā kho* an Stelle von *tad aminā pi* wiederholt. Das zeigt eigentlich schon zur Genüge, daß *aminā* und *iminā* die gleiche Bedeutung haben. Sie wechseln daher auch hinter *tad*, M 2, 239, 9 15 heißt die einleitende Phrase *tad aminā p'etam āyasmanto jānātha yathā*, aber bei den Wiederholungen von Z 23 ab steht *iminā* für *aminā* im Text. Ich kann auch nicht zugeben, daß *tad aminā* eine unlösbare Einheit bildet und mit 'dadurch', 'daher' zu übersetzen ist, wie Geiger, Pāli, S 98, angibt. D 2, 57, 4ff lautet die Einleitungsphrase *tad Ānanda iminā p'etam pariyāyena reditabbam yathā*. Sollte also *no minā* auf *no aminā* zurückgehen, so könnte es nur 'nicht hierdurch' bedeuten. Das hat aber Michelson selbst als sinnlos abgelehnt, es erübrigt sich daher, auf seine Erklärung der Kurze des Auslauts von *mina* in Tōp und All, die den von ihm aufgestellten Regeln widerspricht, näher einzugehen.

Die Buhlersche Erklärung von *mana* aus sk *manāl* wird nach Michelson durch die Kurze im Auslaut des Wortes in Tōp unmöglich gemacht, auch

in Ar Nand und Rām ware vor dem enklitischen *me manā* zu erwarten. Aber Buhler war nach Michelsons Ansicht doch auf der richtigen Spur. 'There is a Sanskrit word *manānal*, its Indic prototype may have lost the syllable *nā* by haplology, from **manal* the *mana* of DS R M comes perfectly regularly'. Wir erfahren dann weiter, daß auch sk *manāl* aus dem vedischen *manānal* entstanden ist, wiederum durch Haplologie, nur daß in diesem Fall nicht *nā*, sondern *na* geschwunden ist, und in einer Note wird auch noch eine andere Erklärung von *mana* gegeben, die ich übergehe da Michelson selbst gesteht, daß die im Text vorgetragene einfacher und daher vorzuziehen sei. Ich habe schon bei anderen Gelegenheiten erklärt, daß ich mir keinen Nutzen von einer Sprachforschung versprechen kann, die, losgelöst von aller philologischen Textinterpretation, lediglich mit den Lauten jongliert. Man darf doch nicht übersehen, daß *manānal āpaś leγομειον* in RV 10 61, einem der dunkelsten Lieder der Sammlung ist. Was *manānaś réto jahatur tyānā* in V 6 heißt, ist vorläufig gänzlich unklar. Im PW ist die Gleichsetzung von *manānal* mit *manal* nur als Vermutung bezeichnet, sie ist ganz unwahrscheinlich. Andere Erklärungsversuche von *manānal* gehen in ganz andere Richtung. Ludwig wollte es von *manu* ableiten 'bis zum Menschen hernieder', Oldenberg Rgveda 2, 205, vermutet als Bedeutung 'sich der Aufmerksamkeit entziehend', halt aber auch 'die Erregung verschwunden lassend' für möglich, Edgerton, JAOS LXXI 108 meint, das Wort sahe aus als ob es eine Form der Wurzel *anas*, *nas* enthielte. Daß ein seiner Bedeutung und Herkunft nach so vollkommen dunkles Wort nicht zur Grundlage der Erklärung von *mana* oder *manāl* gemacht werden kann, dürfte wohl kaum bestritten werden.

Hultzsch hat denn auch Michelsons Deutungen abgelehnt. Für *no mina* kommt er auf Buhlers Erklärung zurück, indem er für den Übergang des *a* von *manal* in *i* auf Pischel Gr d Pr § 101—103 verweist. *Iyammāna* möchte er auf sk *idam anyat* zurückführen 'this (action conduces) to my (happiness) in this (world), that other (action) to my (happiness) in the other (world)'. Ich kann mich auch dieser Erklärung nicht anschließen. Schon die Schreibung *ana* die in allen vier Versionen, die das Wort überhaupt enthalten, wiederkehrt, ist der Herleitung von *anyat* nicht günstig. Es ist richtig, daß wir in K XII, 34, XIII, 37 *ane*, X, 28 *anala*, VI, 21, X, 27 *analā*, XII, 33 *amnamanā* finden, aber die Sprache und Schreibung von K. steht der der Stulenedikte fern. In diesen wird ebenso wie in den Felsenedikten von Dh J stets *amna* geschrieben *amnāye*, *amne*, *amnāni*, *amnamam*, *amnesu* *amnata*, nur einmal im Separatedikt I von J, Z 5, liest Hultzsch jetzt *anye*. Aber auch in K selbst ist die Schreibung mit dem Anusvāra die häufigere. Weiter ist es mir aber auch nicht wahrscheinlich, daß *anyat* einfach das auslautende *t* eingebüßt haben sollte, ohne die gewöhnliche neutrale Endung des Nominativs anzunehmen. In

in diesem Dialekt vorhanden war, ergibt sich aus Dh J VI, Z 5 *taṣa ca paṇa iyaṃ mūle uṭṭhāne ca aṭṭhasamūlanā ca* Es ist die einzige Stelle, wo in dieser Version der Felsenedikte das Äquivalent von *punar* überhaupt erscheint In G findet sich für *punar* in der abgeschwachten Bedeutung stets *puna* (4 mal), in K stets *punā* oder *puna* (7 mal), und *puna* ist auch die gewöhnliche Form in dem Nordwestdialekt von Sh (5mal¹⁾) und M (7mal), aber je einmal begegnet doch auch hier *paṇa* Sb VI, 14 15²⁾ *ye va paṇa mahamatranam (-na) acayikam (-la) aropitam bhōti*, M IX, 7 *siya va tam aṭṭham nivateya siya paṇa no* Wir dürfen aus dieser Schreibung schließen, daß *paṇa* auch in dem Nordwestdialekt bestand Meines Erachtens soll die Schreibung *paṇa* die fluchtige Aussprache des Vokals in der ersten Silbe des Wortes, wenn es enklitisch ist, zum Ausdruck bringen Man ist sich aber sicherlich der Identität des enklitischen Wortes mit dem vollen *puna* immer bewußt geblieben, und man wird daher auch für das enklitische Wort zunächst noch vielfach *puna* geschrieben haben, erst in dem literarischen Pali wird die Orthographie geregelt sein, wenn es auch hier Fälle gibt, wo man über die Berechtigung der einen oder der anderen Schreibung im Zweifel sein kann So steht z B in der Verbindung mit *vā* öfter *paṇa*, Mahav 1, 55 *anujānāmi bhikkhāre vyattena bhikkhunā patibaleṇa ekeṇa dve sāmānere upatthāpetum yavatake vā paṇa uṣṣahati oraditum anu-sūsitum tāvatake upatthāpetum ti* Dh p 42, Ud 4 3,

diso disam yaṇ tam kayira teri vā³⁾ paṇa verinam

mucchāpanṭhitam cittaṃ paṇyo nam tato kare

Dhp 271 aber heißt es in der Aufzählung der Dinge, die nicht genügen, um die Erlösung zu erlangen

na sīlabbatamattena bahusaccena va puna

othavā samādhilābhena tīrīccasāyanena va⁴⁾

Diese Strophe findet sich nun auch in dem von Senart, JA IX, 12 193ff herausgegebenen Teil des Kharoṣṭhi Manuskripts des Dharmapada (B 24, S 240)

na sīlavadamattrena bahovulena va mano

adha samadhlābhena tīrīccasāyanena va⁵⁾

panim, sk *vyñāpanim*¹⁾ Der Übergang eines inlautenden *p* und *v* über *ō* in *m* ist auch in den späteren Prakrits nicht selten, siehe Pischel, Gr d Pr § 248, 261 Die Belege für *p* stammen fast sämtlich aus der AMg Man wird danach die Berechtigung, auch das *mana* der Aśoka Inschrift aus *pana* herzuleiten, nicht bestreiten können Da der Übergang eines inlautenden *p* oder *v* zu *m* sonst nur nach reinem Vokal bezeugt ist, so wird vielleicht auch das enklitische *pana* zunächst nach Wörtern mit reinvokalischem Auslaut zu *mana* geworden sein und dieses *mana* dann auch in die Stellung nach Nasalvokal, wie in *iyammaṇa*, übertragen sein²⁾, ein sicheres Urteil ist indessen nicht möglich, da das vorliegende Material allzu beschränkt ist Man darf gegen die vorgeschlagene Erklärung von *mana* auch nicht einwenden, daß in Dh J ja doch *pana* überliefert sei Ich hoffe zeigen zu können daß in den Edikten tatsächlich auch *mana* vorkommt Allein auch davon abgesehen darf meiner Ansicht nach nicht außer acht gelassen werden, daß die in der Kanzlei Asokas verwendete Sprache eine Art Hochsprache ist, während die wirklich gesprochene Sprache bereits viel weiter entwickelt und, wofür ich hier freilich den Beweis nicht erbringen kann, im wesentlichen schon auf dem Standpunkt der literarischen Prakrits stand Wir dürfen uns daher nicht wundern, wenn gelegentlich Formen aus der gesprochenen Sprache in den Edikten erscheinen wie z B das bekannte *adhigīcyā* für *adhikṛtyā* in der Calcutta-Bairāt Inschrift Zu solchen Formen rechne ich auch *mana* und *no mīna* Der Beweis, daß das letztere aus *no mana* entstanden ist, läßt sich vorläufig allerdings nicht führen Der Übergang eines *a* in *i* ist aber in den Prakrits, wie Pischel, Gr d Pr § 101—103, zeigt, häufig genug und *no mīna* für *na mana* scheint mir nicht auffallender zu sein als Ardhamāgadhī Formen wie *kunīma* für sk *kunapa*, *phūsiyā* für sk *prśata* oder *mūṅga* für sk *mṛdāṅga*

Die Herleitung des *mana* aus *pana* verhilft nun auch, wie ich meine, zur Erklärung eines bisher gänzlich mißverstandenen Satzes in dem ersten Separatedikt von Dh J Er lautet in der Lesung von Hultzsch in Dh *duāhale hī imasa kammaṣa me kute manoatīlele*, in J *duāhale etasa kammaṣa sa me kute manoatīlele*

Kern, dem für seine Ausgabe der Separatedikte, JRAS, N S XII, 379ff, nur Cunninghams unvollkommene Facsimiles zu Gebote standen, restituerte den Text in Dh zu *duāhale hī imasī kamma samakate manam atīlele*, in J zu *duāhale etasī kamasī same* und übersetzte das 'dvyāhāro

¹⁾ Die Stellen sind gesammelt von Konow, Festschr f Windisch S 93f Das angebliche *bhamensu* ist nicht mit *p bhavassu* gleichzusetzen, *radamada* für sk *vrataṇṭah* ist unsicher, da schließlich hier das Suffix *mat* vorliegen könnte

²⁾ Ich glaube nicht, daß man *iyammaṇa* direkt auf *iyam pana* zurückführen darf Aus Gründen auf die ich hier nicht näher eingehen kann, halte ich es für möglich, daß *iyam pana* zu *iyambana* hatte werden können, aber kaum zu *iyam mana*

hy asmin (elasmin) karmant śramakarane (śramah) manāgatirekah', 'for a little abundance of painstaking in this work yields a twofold gain' Senart, dem Ahklatsche der Inschriften vorlagen, konnte JA XIX, 84ff die Lesung berichtigen. Sein Text unterscheidet sich von dem bei Hultzsch gegebenen nur dadurch, daß er in Dh *manaatilele* las, mit der Bemerkung, daß auch *manoaatilele* möglich sei in J *lamasa* und auf die Lesung der letzten fünf Silben verzichtete. Das *lamasa sa* in J sieht Senart als einen Fehler für *lamasa* an. Von Kern übernimmt er die Erklärung von *duāhale*, faßt aber *manaatilele* als *manotirekah* 'excess of thought, preoccupation'. Seine Übersetzung des Satzes, die mehr eine Paraphrase ist, lautet 'verily, if I specially direct my attention to these duties [which are entrusted to you] it is because they bestow a twofold advantage'. Buhler, ZDMG XLI, 4, ASSI I, 127 las in J *lammasa* und im übrigen den Satz ebenso wie Senart. Ihm auf das letzte Wort, in Dh hielt er *maneatilele* für wahrscheinlicher als *manaatilele*, gab aber die Möglichkeit der Lesung *manoaatilele* zu, während er in J {ma}ne(a) las. Die Übersetzung lautet bei ihm 'Denn ich habe es so eingerichtet, daß Eifer für diese Sache zweifache (Frucht) bringt', *avyāharo hy asya karmāno mayā krto manotirekah*. Die Lesart *kammasa sa* in J hielt auch er für einen Fehler. Es ist zuzugeben, daß die hier überall zutage tretende Auffassung des *duāhale* an und für sich möglich ist, *dupada* für *dr̥pada* begegnet im zweiten Säulenedikt und in der Unterschrift des Gurnar Ediktes finden wir *saralokasulhāharo* 'der ganzen Welt Freude bringend'. Dagegen befriedigen die Erklärungen von *mana*, *mane* oder *manoaatilele* in keinem Fall. Daß Senarts Auffassung unmöglich ist, zeigt sich sofort, wenn man den Satz wörtlich übersetzt. Das *manaatilele* gelte bei ihm auf den König. Von dem *manaatilele* des Königs kann aber doch nicht gesagt sein, daß er doppelten Vorteil bringe, da dem ganzen Zusammenhang nach der eine dieser Vorteile zweifellos die Gunst des Königs ist. Aber auch Buhlers Übersetzung von *maneatilele* ist viel zu gezwungen, um Glauben zu verdienen, und Kerns Erklärung des Wortes paßt nicht in den Zusammenhang, selbst wenn man versuchen wollte, sie mit den richtigen Lesarten in Einklang zu bringen. Geradezu unmöglich gemacht werden aber Senarts und Buhlers Übersetzungen des Satzes dadurch, daß sie in *kute* das Äquivalent von sk *kr̥tak* sehen, auch Kern hätte sein *kute* nicht von *kr̥* ableiten dürfen, denn *kr̥ta* ist in dem östlichen Dialekt stets durch *kata* vertreten. Buhler selbst hat auf diese seiner Erklärung widersprechende Tatsache aufmerksam gemacht, das Verdienst, in sk *kulas* die richtige Entsprechung von *kute* erkannt zu haben, gebührt Franke, GN 1895, S 537f. Franke hat auch auf die Möglichkeit hingewiesen *duāhale* auf *durāharah* zurückzuführen. Der Schwund des *s* von *das* in der Komposition ist, wie die Beispiele bei Pischel, Gr d Pr § 340, zeigen, in den späteren Prakrits sehr häufig. Er kommt aber auch im Pali vor und hier gerade auch vor vokalischem Anlaut *stākāre*

diākāre suviññāpaye dūvññāpaye Mahāv 1, 5, 10, Childers führt *dūphasso*, *dūvupasanto* an. Sicherlich hat Pischel recht, wenn er bemerkt, daß zu diesem Gebrauch des *du* im Kompositum in erster Linie die oft direkt daneben stehenden Komposita mit *su* geführt haben.

Es wird also lediglich von dem Sinne abhängen, ob man *duāhale* auf *dyāharah* oder *duraharah* zurückführen muß, den Sinn aber, den Franke selbst in dem Satze sucht, kann ich, wie ich schon oben S 334, Anm 1 bemerkt habe, nicht für richtig halten. Er übersetzt 'Denn woher sollte mir eine Vorhebe kommen für einen, der diese Aufgabe schlecht ausführt'. Natürlich kann *āhala* in *duāhala* nominal in jeder Bedeutung gebraucht sein, die *āhalat* zukommt, daß man aber im Sk *karmāharat* oder im östlichen Dialekt *kammam āhalat* jemals im Sinne von 'er führt eine Aufgabe aus' gebraucht haben sollte, halte ich schlechterdings für ausgeschlossen. Weiter aber kann *duahale* nicht Lokativ sein, da dieser im östlichen Dialekt stets auf *as* ausgeht, und endlich kann ich auch nicht glauben, daß *mano-atileke* oder wie man das Wort sonst lesen mag, 'Vorhebe' bedeuten könnte. Hultsch, der in Db *man[ojatileke]* in J *[ma]n[ojat]le[le]* liest, ist in der Übersetzung Franke gefolgt 'For how (could) my mind be pleased if one badly fulfils this duty?' Er will aber *duāhale* als absoluten Nominativ fassen. So oft aber auch absolute Konstruktionen in dieser Sprache erscheinen, ich wußte nicht, daß sonst ein bloßes Substantiv im Nominativ ohne Zusatz eines Partizips wie *samtam* absolut gebraucht wäre.

Wir können nach alledem wohl sagen, daß der Satz bis jetzt nicht befriedigend erklärt ist. Eine völlig sichere Entscheidung, ob *mana*, *mane* oder *mano* zu lesen ist, ist, wie auch die Phototypie zeigt, kaum möglich. Nehmen wir zunächst einmal an, daß *mana* die richtige Lesung ist, so würde der Satz lauten *duāhale hi* (fehlt in J) *masa* (J *etasa*) *kammasa me* (J *same*) *kute mana atileke*. Da wir *mana* als Vertreter von sk *punar* erkannt haben, würde der Satz, wenn wir von dem *me* in Dh, dem *same* in J vorläufig absehen, ins Sanskrit übersetzt *durāharo hy asya* (oder *ra elasya*) *karmānah kutah punar atirekah* sein 'denn schwer herbeizuführen ist dieses Werkes, geschweige denn ein Überschuß'. Es ergibt sich, daß das Geringere, dem *atileke* gegenübergestellt ist, in dem *me* von Dh, dem *same* von J ausgedrückt sein muß. Mit *me* ist natürlich nichts anzufangen, *same*, sk *samam*, läßt sich aber ohne weiteres als 'Gleichmaß, gewöhnliches Maß, Norm' verstehen, was den genauen Gegensatz zu *atileka* 'Überschuß, Übermaß' bilden würde. Auch im Sanskrit wird das Neutrum *sama*, wie die Belege im PW zeigen, oft genug substantivisch gebraucht. Ich übersetze also den ganzen Satz 'Denn schwer herbeizuführen ist dieses Werkes Gleichmaß, geschweige denn ein Überschuß'. Mit dem *kamma* ist die Ausführung der Befehle des Königs in bezug auf die Rechtspflege gemeint, vgl. *am kich dakhāmi hakam tam ichāmi kmiti kam kamana patipātayeham durālate ca ālabheham* im Anfang des Ediktes von J

Meine Erklärung nötigt zu der Annahme, daß in diesem Falle die richtige Lesung ausnahmsweise in J, nicht in dem im allgemeinen viel sorgfältiger eingemeißelten Dh erhalten ist. In J sind öfter Silben ausgelassen worden, in Dh findet sich sonst nur *lājine yam* für *lājine vyam* in IV, 8. Aber gerade in den Separatedikten sind auch in Dh dreimal Silben erst nachtraglich eingefügt. II, 5 das *sa* von *lhamisati*, II, 7 das *nam* von *atānam*, II 10 das erste *si* von *lhanasi lhanasi*. Ich sehe daher keine Schwierigkeit in der Annahme, daß auch in unserem Fall der Stemmetz das *sa*, zumal es unmittelbar auf ein *sa* folgt, vergessen und auch bei der Revision den Fehler übersehen haben sollte.

Ich bin bei meiner Interpretation des Satzes von der Lesung *mana* ausgegangen. Ich halte sie für die wahrscheinlichste, aber ich möchte doch darauf hinweisen, daß man sich auch mit der Lesung *mano* abfinden kann. Schließlich ist ja *mano* gerade die im Kharoṣṭhi Dharmapada bezeugte Form, und sie hat ihre Parallele in *puno*, das, wie Pischel Gr d Pr § 342, zeigt, in der Bedeutung 'wiederum' in sämtlichen Prakrits, auch AMg und Mg in der Bedeutung 'aber' auch in M erscheint. Auch das Pali kennt *puno* neben *puna*. Man kann unter diesen Umständen das Bestehen eines *mano* in dem Dialekt von Dh J gewiß nicht für unmöglich erklären.

Es läßt sich endlich wie ich meine zeigen, daß sich der Satz in der neuen Interpretation auch gut in den Gesamtzusammenhang einfügt. 'Die volle Berücksichtigung dieses (meines Erlasses)' sagt der König, 'bringt großen Vorteil, nicht volle Berücksichtigung großen Nachteil¹⁾. Wenn man nämlich diesen (Erlass) ungenügend berücksichtigt²⁾, gewinnt man nicht den Himmel, gewinnt man nicht den König. Daran knüpft sich dann unser Satz, der zum Ausdruck bringen soll, daß die ungenügende Berücksichtigung leicht eintreten kann, weil auch die bloß normale Durchführung der Absichten des Königs große Schwierigkeiten bereitet. 'Schwer herbeizuführen ist ja (schon) das gewöhnliche Maß dieses Werkes, geschweige

¹⁾ Nach Dh dem Sinne nach ebenso in J. *Sampatipāda* scheint dem *asampatipati* in kausativem Sinne gegenüberzustellen wie *sampatipādayantam* dem *asampatipati* in J. Derselbe Unterschied zeigt sich im Folgenden in *vipatipādayamine* (Dh) *vipatipādayantam* (J) gegenüber *sampatipajamine*. Der Grund dieses eigentümlichen Wechsels ist mir nicht klar, ich habe ihn daher in der Übersetzung — vielleicht mit Unrecht — nicht hervortreten lassen. Die eigentliche Bedeutung von *sampatipad* und seinen Ableitungen ist nicht leicht zu fassen. In *dasabhi ajahasi sammyāpatipati* (Dh) in Felsenedikt IX, *dāṣabhaṭṭakasi paṇḍipatipati* (K) in Felsenedikt XI ist aber *sammyāpatipati* sicherlich dasselbe wie *sampatipati* in *nāṭisu sampatipati samana bābhanesu sampatipati* (Dh) in Felsenedikt IV und bedeutet etwa 'volle Rücksichtnahme, jedenfalls mehr als proper courtesy'. Ich möchte daher *sampatipad* überall als 'volle Rücksicht auf etwas nehmen' fassen.

²⁾ Nach Dh dem Sinne nach ebenso in J. Das *vi* von *vipatipādayamine*, *vipatipādayantam* entspricht genau dem *asam*, negiert also nicht den im Verbum enthaltenen Begriff überhaupt, sondern nur das 'vollkommen'. Eine Nichtberücksichtigung seiner Befehle durfte der König auch wohl für 'ausgeschlossen' gehalten haben.

denn ein Überschuß ' Die Wiederholung des zuerst negativ ausgesprochenen Gedankens in positiver Form beschließt dann den Abschnitt 'Wenn (ihr) aber diesen (Erlaß) voll berücksichtigt, werdet ihr den Himmel gewinnen und eurer Schuld gegen mich ledig werden¹⁾'

Medizinische Sanskrit-Texte aus Turkestan.

Die archaologische Durchforschung Ostturkestans hat für die Geschichte der indischen Medizin bereits wertvolles Material geliefert Auch die Berliner Sammlung enthält ein paar medizinische Texte, die sich an Umfang zwar mit solchen Funden wie dem Bower Manuscript nicht messen können, aber doch aus mehr als einem Grund von Interesse sein durften

Das erste Bruchstück das ich hier vorlegen kann, ist ein Blatt aus einer Papierhandschrift, das aus Tuyuq stammt von derselben Stelle, wo auch die Bruchstücke der späteren Handschrift der Kalpanāmanditikā gefunden sind²⁾ Das Blatt ist 28 4 cm lang 8 6 cm hoch und hat zehn Zeilen auf der Seite 8,8 cm vom linken Rande findet sich ein kleines Loch für die Schnur Leider ist das Blatt nicht ganz vollständig Aus der Mitte ist ein Stück herausgerissen wodurch auf der Vorderseite die ersten 6 Zeilen, auf der Rückseite die letzten 5 Zeilen verstümmelt sind Im ganzen sind dadurch gegen 100 aksaras verloren gegangen etwa ein Zehntel des ganzen Blattes Auf der Rückseite aber gegen alle Gewohnheit am rechten Rande, steht eine zweizifferige Zahl auf deren Deutung ich allerdings vorläufig verzichten mochte Die Schrift ist nicht zentralasiatisch sondern dieselbe indische Schrift wie in der Handschrift der Kalpanamanditika die zusammen mit dem Blatt gefunden ist Es gilt daher für den Ursprung der Handschrift, der das Blatt angehörte dasselbe was ich Bruchstücke der Kalp S 194 über die Herkunft der Handschrift der Kalpanamanditikā bemerkt habe, auch sie muß etwa im 9 Jahrhundert von einem indischen Schreiber geschrieben sein aber wahrscheinlich in Turkestan da in Indien in dieser Zeit Papier wohl kaum schon als Schreibmaterial verwendet wurde

Nach dem Kolophon in Z 7 der Vorderseite stammt das Blatt aus einer Handschrift der Bheda Samhita Über eine in Telugu Charakteren geschriebene Handschrift der Samhita des Bheda oder Bhela, richtiger Bhela, wie der Name später gewöhnlich lautet, hatte zuerst Burnell in seinem Classified Index to the Sanskrit Manuscripts in the Palace at Tanjore, S 63^bff berichtet Die Handschrift ist nach Burnell um 1650 geschrieben, aber leider unvollständig Anfang und Ende fehlen und auch im Innern zeigen sich zahlreiche Lucken Schreibfehler begegnen auf Schritt und Tritt Offenbar war schon die Vorlage in ganzlich verwahrlostem Zustand

¹⁾ So in Dh, in J mit Umstellung der Gheder des Hauptsatzes

²⁾ Die Fundstelle hat v Le Coq SBAW 1909 S 1048f genauer beschrieben, siehe auch Bruchstücke der Kalpanamanditikā S 194

Diese Handschrift ist bisher die einzige geblieben die von dem Werk bekannt geworden ist¹⁾ Sie ist 1921 von Asutosh Mookerjee mit Unterstützung von Vedantabisharad Ananta Krishna Shastri als Band 6 des Journal of the Department of Letters der Universität Calcutta herausgegeben worden aber nicht nach dem Original sondern nach den Abschriften zweier Schreiber Diese Ausgabe bestätigt durchaus die Angaben Burnells über den traurigen Zustand des Textes sie beweist zugleich daß es in Indien noch Sanskritgelehrte gibt die mit den Elementen der Technik eines Herausgebers nicht vertraut sind Immerhin müssen wir Herrn Asutosh Mookerjee für seine Arbeit dankbar sein da sie wenigstens einen Überblick über das Erhaltene gewährt Zu einem wirklichen Studium des Werkes und zu einer Vergleichung mit der Caraka Samhitā die sicherlich nicht resultatlos verlaufen wurde bedurfte man einer genauen Wiedergabe der Handschrift die uns hoffentlich einmal von kundiger Hand geliefert werden wird

Es ist begreiflich daß unter diesen Umständen auch unser kleines Bruchstück einiges bietet was von kritischem Wert ist, obwohl der Text hier fast noch fehlerhafter ist als in der Telugu Handschrift Augenscheinlich hat der Schreiber vielfach seine Vorlage nicht mehr entziffern können, an einer Stelle in Z 6 der Rückseite hat er durch einen Strich ein *alsara* des Originals als unleserlich bezeichnet Ich habe mich bemüht in den Noten die Schreibfehler zu verbessern es bleiben aber eine Anzahl von Stellen wo ich vorläufig den richtigen Text nicht herzustellen vermag Der Text des Blattes lautet

Vorderseite

1 *ema / jagatam kha¹ dīśas = tatha udatha vai me hadayam²) a — — —*
— — — (ity = etair = lakṣanair — vidy)ād = apasmāran = tu
pittajam // sa yada³ ślesmalo gantu ślesmalam bhajate = śanam
sevate ca dī

2 *rā svapnam tasya ślesmā pravarddhate / pravarddham = urddham hrdayam⁴*
gr[h](itrā dhamanir = daśa ruddhra cetovakam margam) samjñā⁵
bhramśayate nrnam / sa bhrastasaṃjñā⁶ patati dantan = katakata
yate / utphalayati

¹ Lies jagati kham ² Sic lies hrdayam Die Ausgabe hat an den Parallelstellen tadordhram (oder tadordhram) etair hrdayam ³ Lies yah sadā ⁴ Lies pravarddha urddhram hrdayad ⁵ Ps: t wohl samjñam zu lesen ⁶ Lies samjñah

¹⁾ Cordier Muséon N S IV 324f bemerkt daß er zwei Handschriften des Werkes besitze eine Abschrift der Tanjore Handschrift in Telugu Schrift und eine andere in Devanagari Schrift Man könnte das leicht so verstehen als ob die Devanagari Handschrift auf ein anderes Original zurückginge Nach der Angabe bei Hoernle, Studies in the Medicine of Ancient India I 38 ist aber die Devanagari Handschrift nichts weiter als eine Transkription der Telugu Abschrift in Devanagari

- 3 netre ca bhruvāv = uḥ[ks]ipate¹ tathā / sa ce² pratyāgato vṛyāt = ta masah pa(r)ito gatah pratibhānti me) [ś]uklāni jagatī khaṇ = dīśas = tathā / udātha vai me hrdayam³ yac = ca paruv = opadhāvat⁴ ity = elar-
- 4 r = laksanair = vidyād = apasmāra⁵ laphātmayam / yas = tv = etat = sarvām = aśnāti ya(thoktam dosakopanam sa)[nn](v)pātād = apasmāram sarvaśimgam samarcchati⁶ / evam rasair = ih = āpatihyāh vuvddhesv = an-
- 5 lādisu / ten = ātismarati⁷ prānī na satirah parihanya[t]e (/ yadā yad = ābhivard)dhante dosās = sarvasv⁸ = v = odadhīh tadā tad = āpasmarati n = aisa kṣīyanti⁹ santatam / jīraśo-
- 6 sagulminām c = aiva raktinām = atha kushthinām pra[m]jehonmādinām c[= aiva] (tath = apa)[s]mārinām = iha / ity = astau vai pradistāni / nidānāni śarīrinām vimānāni tu va-
- 7 ksyāms yathārad = anupūrvāśa it // ☉ // bhedasamghutāyan¹⁰ = nidānāni samāplāny = ādhyāy = āstau¹¹ // ☉ // ath = ālo rasavimānam vyākhyāsyāmah śarīram dhārayant = iha / sad = ra
- 8 sū samyag = āhrtāh vaisamyās = te vikārās = tu¹² janayanti śarīrinām / rūlso laghu sthiraś ētāh kasāyas = tīkta eīa ca / katur = vvikāśi¹³ gatimān = usno [rū]kṣo nis¹⁴ = tathā / tīk[s]n]o
- 9 snam = amilalavanoh¹⁵ = latu kledivikāśini¹⁶ ēta snigdho gurur = vṛalya¹⁷ picchilo madhuro rasah kasāyati kṛtakatulaś ēto rūlso = nīla smrtāh śīlo[s]nam = a[ś]v[ī]a¹⁸ pittam tu latu
- 10 kam ca pracalsate / ślesmā tu rasasagnidhah¹⁹ ēto mamda sthuro guru ity = etā²¹ rasadosānām sahotpannā²² gunān = viduḥ tattra vāyugu nais = tulyām²³ kasāyakatutikakān

- ¹ Lies utkṣipate ² Lies cet ³ Sic, siehe Note 2, S 580 ⁴ Sic, Ausg lapho varcopadhāvatī
⁵ Lies apasmāram ⁶ Ausg richtiger sa rehati
⁷ Sic, Ausg nāpasmarayate ⁸ Lies doṣāh parvasv, derselbe Fehler in der Ausg
⁹ Lies kṣīyati ¹⁰ Lies anupūrvāśah // it bhedasamghutāyan ¹¹ Lies adhyāy
¹² Lies vāsamyaṭ te vikārāms tu ¹³ Sic lies vīkṣi
¹⁴ Lies tīkṣṇasvām amilalavanam ¹⁵ Sic, Ausg kṛtakatulaś ēto rasah ¹⁶ Lies vṛalyah (balyah)
¹⁷ Sic, lies tīkṣṇasvām amilam / Ausg rūkṣasvām amilam ¹⁸ Lies madhura snigdha
¹⁹ Lies guruh ²⁰ Lies etān ²¹ Lies pannān
²² Lies tulyān

Rückseite

- 1 katvamilalavanos = tulyās = tathā pittagunām¹ viduḥ madhuram lavanāmilo² ca vidyāt = laphasamān = rase³ / tasmād = abhyasya mānais = tai ślesmā deha⁴ pravardhate gunasāmyād = vuvddha-
 2 nte yathāsvam dhātavo nṛnām / yath = aikatra kṛto rāśi drau mahāccham = ih = cchati⁵ / rasais = tāmraparītaiś⁶ = ca yānti = ele kṣayam = āhrtai⁷ / yath = odakam sāmāsūdyā [ś]ā[nt]im gacchati pūva-
¹ Lies katvamilalavanais tulyāms tathā pittagunān ² Lies lavanāmilo
³ Lies rasān ⁴ Lies deha ⁵ Lies rāśi drau mahāccham ihareḥ atah? ⁶ Lies tadraparītaiś
⁷ Lies āhrtaiś

- 3 *kah kasāyakatutiktair* = *hi rūkṣo rūkṣa*¹ *vīrardhate* / *mahata*² *snigdha bhāvāc* = *ca tato* = *nyair* = *upaśāmyat* / *katramlalavanāḥ pīttam* = *usnam* = *usnair* = *vīrardhate śātyāc* = *chāmyat* *śai*
- 4 *sais*³ = *tu gunanām* = *anyabhūratāḥ snigdha snigdhaḥ* = *kaphac*⁴ = *c* = *apī vardhate madhurādibhi*⁵ / *rasaiś* = *śāmyat rūkṣasaiś* = *ca kasāyakatutiktakāḥ*⁶ *ekakāśas* = *sū[m]anūd* = *yad*⁷ = *varddhayanti*
- 5 *ttrayas* = *trayah ghnanti c* = *ānyagunatena rasū dosūm*⁸ *śarīrinām na rūpya* = *saha tailena snehosnyūd*⁹ = *aratisthate* / *śītatvān* = *madhu ratvac* = *ca na pīta*¹⁰ *saha sarpsā*
- 6 *rūksyāḥ*¹¹ = *kasāyabhāvāc* = *ca tathā snehagunah* = *u[te]*¹² / *na śles[mā madhunā sār][d](dha)m dehe pa-ratisthate*¹³ / *unūpamumsajās* = *c* = *āpī vasamajjāras* = *era*¹⁴ *ca* /
- 7 *tailavan* = *mārutam ghnanti snehosnyūd* = *gurudbhāratat*¹⁵ *śā[llh]* (*ādarīṣkīrānām ca*) *vasāmajjāna era ca* / *ghrtava*¹⁶ *ghnanti te pīttam śītamadhuryabhavataḥ ka*
- 8 *sayatīktakaffīkum yac* = *ca kīmcid* = *ih* = *ausadham madhīran* = *taft*¹⁷ = *kapham hanti gunanyatic)na dehinām* / *aiha n* = *atyupa yumyuta pippalī*¹⁸ *ksaram* = *era ca* / *lavanam c* = *aira*
- 9 *samadadhyat* = *bhuktam dosāya kalpyate*¹⁹ / *ślesmānām i[y]apa(y)i(trā*²⁰ *tu n* = *otsahet* = *āpaka)r[si]tūm*²¹ / *pippalī pīkāmadhura tasmāt* = *tan* = *natibhāksayet atyāhrtām*²² *pa*
- 10 *ced* = *dehom tīkṣṇasagurubhorataḥ ksarāś* = *ca lava(nam c* = *aira bhoktum na yāti kevalam*²³ *m)āttaravāc* = *usna*²⁴ *snigdham ca sātmyam evāddum*²⁵ *ca bhoganam* / *aridāhi*²⁶ *ca yat* = *pāke jī*

¹ Lies *rūkṣair* ² Lies *maruta* ³ Lies *śeṣau* ⁴ Lies *kaphaś* ⁵ Lies *dibhiḥ*
⁶ So wohl nachtraglich verbessert aus *tīktakāi* / ⁷ Lies *samānyatīrdd?*
 Aus *ekakam ekasāmanyat* ⁸ Lies *doṣan* ⁹ Lies *śleś auenyūd* ¹⁰ Lies *pīttam*
¹¹ Lies *rūkṣyāt* ¹² Lies *snehagunād rīe* ¹³ Lies *paryava* Aus *paryavatīṣṭhati*
¹⁴ Lies *vasāmajjāna era* ¹⁵ Lies *snehausnyūd gurubhāvataḥ* ¹⁶ Lies *ghrtavad*
¹⁷ Lies *madhurat tat oder madhu era tat* ¹⁸ Lies *pippallim* ¹⁹ Lies *kalpate*
²⁰ Lies *śleśmānam cyavayutrā* ²¹ Lies *karṣitum* ²² Lies *atyāhrtū* ²³ Fr
 gänzt nach Ausg. die aber *ksaram ca und neyāti* liest ²⁴ Lies *usnam* ²⁵ Lies
śrādu ²⁶ Lies *aridāhi*

Der Text des Blattes enthält den Schluß des achten, von der Epilepsie handelnden Adhyāya des zweiten Buches des Nīdanasthāna, und den Anfang des ersten Adhyāya des Vimānasthāna der die Lehre von den Geschmácken gibt. Die ersten Strophen bis *tamasah pa(rīto gataḥ)* in V 3 fehlen in der Tanjore Handschrift und sind in der Ausgabe nach dem Muster der vorhergehenden Verse ergänzt in einer Note gegeben. Die Übereinstimmung des Textes unseres Blattes mit dem der Tanjore Handschrift beginnt mit den Worten *śuklam jagatī khaṇ dīśas tatha*, wofür die Ausgabe S 64, 17 das sinnlose *śuklā jagatī khaṇ dīśas tatha* bietet, und bricht mitten im Wort in der Verszeile *aridāhi ca yat pāke jī(rne tad upa yojayet)* auf S 68 I der Ausgabe ab. Trotz aller Verderbnis hat doch

ziemlicher Sicherheit annehmen daß auch in der Bheda Samhitā Adhy 4 ursprünglich vom *raktapitta* handelte und erst später durch ein Kapitel über den *kāsa* ersetzt wurde

Dieser Schluß wird, wie mir scheint durch eine andere Tatsache bestätigt In dem Cikitsasthāna der Bheda Samhitā wird nach der Ausgabe in den ersten Kapiteln die Behandlung folgender Krankheiten gelehrt *jarā* nebst *visamajarā*, *raktapitta śosa gulma*, *kustha*, *prameha*, *unmāda*, *apasmara* Ob die Reihenfolge ganz die ursprüngliche ist, ist mir einigermaßen zweifelhaft, es scheinen schon in der Vorlage der Handschrift nicht nur Lucken gewesen zu sein, sondern auch Blätter verkehrt gelegen zu haben Aber wenn hier auch *raktapitta* vor *śosa* und *gulma* erscheint, so ist es doch unverkennbar daß im Cikitsasthāna zuerst die Behandlung der acht Krankheiten gelehrt wurde deren *nīdāna* im zweiten Buch auseinandergesetzt war Zu diesen acht Krankheiten gehört aber nicht der *kāsa* dessen Behandlung im Cikitsasthāna erst viel später in Adhy 22 nach der Zahlung der Ausgabe besprochen wird Ganz ähnlich ist das Verfahren in der Caraka Samhita Hier werden in den beiden ersten Kapiteln des Cikitsasthāna *rasāyana* und *rājīkaraṇa* behandelt Dann folgen in Adhy 3—8 genau mit der Reihenfolge im Nīdānasthāna übereinstimmend *jarāciktā raktapittac gulmac pramehac kusthac, rājayaksmac*, was mit *śosac* identisch ist In den meisten Ausgaben wird dann in Adhy 9—13 zunächst *arśas atisarac visarpac madātyayac divranīyac* gelehrt womit die Inhaltsangabe am Schluß des Sūtrasthāna übereinstimmt, erst dann folgen in Adhy 14 und 15 *unmadac* und *apasmara* In Gangādhara's Text sind allerdings die als 9—13 gezahlten Adhyayas später als Adhy 14 19 21 24 und 25 eingereiht und *unmādac* und *apasmara* schließen sich unmittelbar an *rājayaksmac* an Diese Anordnung ist gewiß rationeller aber wahrscheinlich doch sekundär Wodurch die auffallende Absonderung von *unmadac* und *apasmara* veranlaßt wurde, ist schwer zu sagen Wir wissen daß Caraka's Werk mit dem 15 Adhyaya des Cikitsasthāna abbrach und erst später von Drdhabala fortgesetzt wurde Vielleicht dürfen wir vermuten daß Caraka nicht dazu gekommen war, *unmādac* und *apasmara* zu redigieren wohl aber schon die in Adhy 9 bis 13 enthaltenen *cikitsās* bearbeitet hatte und daß Drdhabala seine Arbeit damit begann daß er zunächst *unmadac* und *apasmara* nachtrug Wie dem aber auch sein mag die Tendenz, die acht Krankheiten des Nīdānasthāna im Cikitsasthāna in der gleichen Gruppierung zu behandeln, tritt doch auch in der Caraka Samhita deutlich zutage und die Berechtigung, aus dem Inhalt und der Anordnung des Cikitsasthāna der Bheda Samhita Schlüsse auf den Inhalt und die Anordnung ihres Nīdānasthāna zu ziehen, scheint mir daher unbestreitbar Es spricht also alles dafür, daß die Angabe über den Inhalt des Nīdānasthāna, die sich in unserem Blatt findet, richtig ist und daß erst nach dem 9 Jahrhundert das vierte Kapitel über

die Aetiologie der Blutungen durch ein Kapitel über die Aetiologie des Hustens verdrängt wurde

Zusammen mit dem Blatt ist noch ein kleines Bruchstück gefunden, das dieselbe Schrift zeigt. Die Buchstaben sind aber beträchtlich größer und mit weiterem Abstand voneinander geschrieben, so daß das Bruchstück nicht derselben Handschrift wie das große Blatt angehört haben kann. Der Text lautet

- a 1¹⁾ /// [n](v)[ś]āmya ///
 2 /// (v)yākhyāsyāma ///
 3 /// (sm)[r]lā / tābhyo mūlasirā ///
 4 /// m mūlamāmsātrayābhism ///
 h 1 /// [tā]śamm = adustam rakṣam = ucya ///
 2 /// āśrayam rūksa snehāśita ///
 3 /// mām ksudh = ārttānām ks ///
 4 /// nyam pū[ti] ///
 5 /// [p] ///

Unzweifelhaft stammt der Text aus einem medizinischen Werk. In der Bheda Samhitā beginnt Adhy 20 des Sūtrasthāna (S 33, 10ff der Ausgabe)

āthāta ūrdhvadaśamūliyam vyākhyāsyāma it ha smāha bhagavān atreyah /

*ardha ity āha hrdayam tasmīn dhamanayo dasa /
 ūrdhvam catasro die tiryak catasraś capy adhaḥ kramāt //
 tābhyo mūlasirāś tiryag vidyante nāḥlādḥā śirāḥ /*

Mit diesem Text wurde sich das auf a Z 2, 3 des Bruchstückes Erhaltens gut vereinigen lassen, statt des *kramāt* der Ausgabe könnte in dem Bruchstück sehr wohl *smṛtā* (für *smṛtāḥ*) gestanden haben. Damit hört aber auch alle Übereinstimmung auf. Nun ist der Text der Ausgabe allerdings gerade in diesem Abschnitt sehr lückenhaft. Adhy 20 hricht überhaupt in Śloka 11 ab und der Text beginnt erst wieder in Adhy 21, und auch am Schluß von Adhy 19 scheint eine Lücke zu sein. Ich möchte es daher für nicht unwahrscheinlich halten, daß das Bruchstück aus einer zweiten Handschrift der Bheda Samhitā stammt, völlige Sicherheit ist aber darüber vorläufig kaum zu erlangen, da sich der Zusammenhang zwischen den erhaltenen Worten nicht erkennen läßt.

Ein Zufall hat es gefügt, daß uns von der Lehre über die Geschmacks (rasa) und ihr Verhältnis zu den *dosas*, von der das größere Blatt der Bheda-Samhitā handelt, eine zweite Version wenigstens teilweise in zwei vollständigen Blättern erhalten ist, die in Qyzil gefunden sind. Diese Blätter sind auch für die Geschichte des indischen Buchwesens von höchstem

¹⁾ Dies ist die Zahl der Zeile des Bruchstückes, nicht des Blattes. Zeile 4 auf Seite a des Bruchstückes ist die letzte Zeile auf der Blattseite gewesen. Wieviel Zeilen auf der Seite standen, läßt sich nicht feststellen.

Interesso Es sind zwei zierlich geschnittenen Stuecke Leder, ungefähr 13 cm lang und 4 cm hoch, mit einem kleinen Schnurloch, 2,5 cm vom linken Rande. Jede Seite hat drei Zeilen. Auf der Rückseite, am linken Rande, stehen die Blattzahlen 67 und 68. Die beiden Blätter sind nicht die einzigen Reste von Lederhandschriften in unserer Sammlung. Es haben sich im ganzen 14 Bruchstücke von acht verschiedenen Lederhandschriften erhalten. Sie alle sind in Gupta-Charakteren geschrieben bis auf unsere beiden Blätter, die die Schrift der Kusana Periode zeigen. Entscheidend für die Altersbestimmung ist das Zeichen für *ma*, das hier noch überall die Form der Kusana Inschriften hat, auch wo es für das vokallöse *m* gebraucht ist, während in der Dramenhandschrift für das letztere schon die spätere abgeschliffene Form erscheint¹⁾. Trotzdem möchte ich die beiden Blätter für etwas jünger als die Dramenhandschrift halten. Manche Zeichen zeigen hier doch schon etwas weiter entwickelte Formen, die aber alle auch schon in den Inschriften der Kusana Zeit vorkommen, so das *la*, bei dem das rechte Ende der Horizontale hakenförmig herabgezogen wird, das *ha*, bei dem die Horizontale nach unten bis auf die Grundlinie verlängert wird, das subskribierte *ya* dessen rechtes Ende hoch hinaufgezogen wird, das *r*, das hier schon etwas stärker gekrümmt ist. Gerade das *r* mit seiner Krümmung nach rechts beweist aber auch, daß in den beiden Blättern nicht etwa eine Vorläuferin der südlichen Schrift vorliegt, in dieser wird bekanntlich die ursprüngliche Gerade umgekehrt nach links gekrümmt. Ist die Dramenhandschrift um 150 n. Chr. entstanden, so dürfen wir die Entstehung der beiden Blätter kaum später als 200 n. Chr. ansetzen, so daß die Handschrift der Kalpanāmanditika die drittälteste der bis jetzt bekannt gewordenen Brāhmī Handschriften sein würde. Ob die Handschrift, der die beiden Blätter angehören, in Turkestan oder im nördlichen Indien geschrieben ist, ist schwer zu entscheiden. Für das südliche Turkestan ist der Gebrauch von Leder als Schreibmaterial durch die Steinschen Funde erwiesen, er kann aber auch wohl im nördlichen Indien bestanden haben. Die Form, die man den Lederhandschriften gegeben hat, ist jedenfalls indisch, das Palmblatt ist das Vorbild gewesen.

Auch der Text der Blätter ist so wenig umfangreich, er ist, nicht ohne Interesse. Er lautet:

Blatt 67

Vorderseite

1 *śrnu prthaktrāṇi 6 aryakṣamadhurau c = obhau kṣāyas = tiktā eva ca*
 2 *caturāṇi pittaśamanāḥ prajāpatikṛtā rasah 7 kṣārāmbhā*

3 *lavanaryaktāḥ = pañcamo madhuro rasah nirmulā mār[u]tasya = aṣṭe*

¹⁾ Bruchstücke buddhistischer Dramen, S. 6

Rückseite¹⁾

- 1 [nigra]hārtham = itī sruti[h] 8 *kaśāyakaṭukālsār(ā)s* = *tikta(ka)[ś*
 = *ca ra](sa)-*
 2 *s* = *tathā ślesmānaś*¹ = *śamanās* = *sarve prajābhīs* = *saha nirmī[tā](h 9)*
 3 *vātaghnesu huta* = *tailam ghṛtam* = *pittaharesu ca kaphaghnes* = *ū-*

Blatt 68

Vorderseite

- 1 *tiṁam ksaudram* = *praradanti manīsbhīḥ*² 10 *śamaye* = *madhuraḥ*
 pittam
 2 *ślesmāna* = *tu vivarddhayet pittalaḥ* = *katukaś* = *c* = *oktaḥ ślesmanaś*
 = *ca*
 3 *visosanaḥ* 11 *śamaye* = *lavano vātam ślesmāna* = *tu vivarddhayet*

Rückseite

- 1 *kaśāyo varddhayed* = *vātam kaphaṁ* = *ca śamayed* = *rasaḥ* 12 *mārutam*
 2 *varddhayet* = *tiktah pittaṁ* = *ca śamaye* = *nrnām āmbaś*³ = *ca śamaye-*
 3 *d* = *vātam pittaṁ* = *c* = *āpi vivarddhayet* 13 *avyakta* = *śamaye* = *pit-*
 tam kapha

¹ Lies *ślesmanaś*² Lies *manīsinah*³ Lies *amblaś*

Um die Eigentümlichkeiten dieses Textes zu verstehen, müssen wir uns kurz die orthodoxe Lehre von den *rasas* und *dosas* vergegenwärtigen. Allgemein werden in der medizinischen Literatur sechs Arten des Geschmacks unterschieden: süß (*madhura*), sauer (*amla*), salzig (*larana*), scharf (*katu*), bitter (*tikta*), zusammenziehend (*kaśāya*), so Caraka 1, 1, 64, 3, 1, 2, Bheda 3, 1, Susruta 1, 42. Diese *rasas* stehen zu den drei *dosas*, den Grundstoffen des Körpers, Wind (*vāta*), Galle (*pitta*), Schleim (*ślesman*, *kapha*), in einem bestimmten Verhältnis. *Katu*, *tikta*, *kaśāya* verstärken oder erzeugen *vāta*, *madhura*, *amla*, *lavana* schwachen oder beseitigen *vāta*, *katu*, *amla*, *larana* verstärken *pitta*, *madhura*, *tikta*, *kaśāya* schwachen *pitta*, *madhura*, *amla*, *larana* verstärken *ślesman*, *katu*, *tikta*, *kaśāya* schwachen *ślesman* (Car 3, 1, 4, Susr 1, 42²⁾). Diese Lehre beruht auf den Anschauungen von den Eigenschaften der *rasas* und *dosas*. Sie sind entweder heiß (*usna*) oder kalt (*śīta*), trocken (*rūkṣa*) oder ölig (*snigdha*), leicht (*laghu*) oder schwer (*guru*) usw. Die *rasas* verstärken die *dosas*, mit denen sie alle oder doch die meisten Eigenschaften gemeinsam haben und schwächen diejenigen, deren Eigenschaften den ihrigen sämtlich oder doch größtenteils entgegengesetzt sind. So ist z. B. *katu* heiß, trocken, leicht, *tikta* und *kaśāya* kalt, trocken, leicht, diese verstärken daher den *vāta*, der kalt, trocken und leicht ist, schwachen aber den *ślesman*, der kalt,

¹⁾ Auf dieser Seite ist die Schrift etwas abgerieben²⁾ Als *vāta*, *pitta* und *ślesman* verstärkend sind bei Susr. aber nur *kaśāya* bzw. *katu* und *madhura* genannt

ölig und schwer ist, usw. Auf Grund dieser Theorie wird dann auch die Wirkung der Substanzen auf die *dosas* bestimmt. Sesamöl (*taila*) ist heiß, ölig, schwer und unterdrückt daher den *rūta*, der kalt, trocken und leicht ist. Schmelzbutterm (*ghṛta*, *sarpis*) ist kalt, süß, milde (*manda*) und unterdrückt daher das *pitta*, das heiß, nicht süß und scharf (*tikṣṇa*) ist. Honig (*madhu*, *lsaudra*) ist trocken und zusammenziehend und unterdrückt daher den *ślesman*, der ölig, schleimig (*picchila*) und süß ist.

Mit dem allem steht die Lehre, wie sie in den beiden Blättern vorgetragen wird vollkommen im Einklang. Sie geht aber noch etwas weiter, indem sie nicht sechs, sondern zehn *rasas* unterscheidet, zu den bekannten kommen hier noch *aryakta* (V 7, 14), *ryakta* (V 8), *lsāra* (V 8) und *aksāra* (V 9) hinzu und es fragt sich, ob wir in der größeren Zahl der *rasas* eine Altertümlichkeit oder umgekehrt eine Neuerung zu erblicken haben. Die Frage wird wie mir scheint, durch einige Angaben in der Caraka Samhitā entschieden.

In I 26 dem sogenannten Ātreyaabhadra-kāpyīya Adhyaya, wird erzählt wie Ātreya Punarvasu mit Bhadrakāpya und anderen Rsis im Caitraratha Walde ein Gespräch über die Geschmacks (*rasas*) und Speisen führte¹⁾. Bhadrakāpya behauptete es gebe nur einen *rasa*, den die Kundigen als ein Objekt der sinnlichen Wahrnehmung und zwar als das zum Bereich der Zunge gehörige betrachten. er sei ferner von dem Wasser nicht verschieden. Der Brahmane Śakuntēya wollte zwei *rasas* unterscheiden, den zur Abschneidung (*chedanīya*) und den zur Beruhigung geeigneten (*upaśamanīya*). Pūrṇakṣa Maudgalya lehrte drei *rasas*, indem er den eben genannten noch den für beides geeigneten (*sādharaṇa*) hinzufügte. Hiranyakṣa Kauśika erkannte vier *rasas* an: den der angenehm und heilsam ist, den der angenehm und nicht heilsam ist, den der nicht angenehm und nicht heilsam ist und den der nicht angenehm und heilsam ist. Kumāraśiras Bharadvaja lehrte fünf *rasas*: die der Reihe nach zu Erde, Wasser, Feuer, Luft und Äther (*āntarikṣa*) gehören. Sechs *rasas* stellte der königliche Rsi Varyovida auf, es sind der schwere, der leichte, der kalte, der heiße, der ölige und der trockene. Nami Vaidēha behauptete das Vorhandensein von sieben *rasas*, zu den bekannten sechs, dem süßen (*madhura*), sauren (*amla*), salzigen (*larana*), scharfen (*latu*), bitteren (*tikṭa*) zusammenziehenden (*kaṣāya*) stellte er noch den *lsara*. Badiśa Dhāmargava, der acht *rasas* lehrte, erweiterte die Reihe noch um den nicht klar hervortretenden, den *aryakta*. Kāṅkāyana, der Bāhlika Arzt, behauptete, die *rasas* seien zahllos, weil ihre Grundlagen, Eigenschaften, Wirkungen, Mischungen und Besonderheiten zahllos seien. Allen diesen Ansichten trat Ātreya Punarvasu entgegen, der nur eine Sechszahl von *rasas* aner-

¹⁾ Dieselbe Erzählung stand in der Bhedassaphuta am Anfang von 1, 12. Es haben sich aber nur 5 Ślokas davon erhalten und auch diese sind über die Maßen verderbt.

kennen wollte und zwar die bekannten *madhura*, *amla*, *lavana*, *latu*, *tikta*, *lasāya*. Alle anderen Memungen werden in ausführlicher Erörterung widerlegt. Aus diesem Abschnitt möchte ich nur die Zurückweisung des *ksāra* und des *avyakta* anführen. *Ksāra*, heißt es, kommt von *ksar*, fließen. Es ist kein *rasa*, sondern eine Substanz (*dravya*). Diese hat, weil sie aus mehr als einem *rasa* entstanden ist, mehr als einen *rasa*, wobei der scharfe und der salzige vorherrschen, sie ist mit mehr als einem Objekt sinnlicher Wahrnehmung versehen¹⁾ und durch ein Tun entstanden. Nach Caraka ist also *ksāra* nur eine Substanz, wie Salpeter, Potasche und ähnliche. Die Beweisführung ist nicht ganz einwandfrei. Wenn *ksāra* mit den übrigen *rasas* zusammengeordnet ist, so muß es eben als der Name eines bestimmten *rasa* gefaßt sein, und in dieser Bedeutung erscheint *ksāra* auch, wie das PW zeigt, in der Literatur. Mbh 1, 3, 51 werden die Arkablatte *ksāra-tiktakaturūksa* genannt. In Purnabhadra's Rezension des Pañcatantra, 66, 24, beklagt sich der Floh, daß die Blutsorten, die er bisher getrunken habe, *ksāra* und schleimig (*picchila*) gewesen seien²⁾, während in Kosegartens Text an der entsprechenden Stelle (61, 11) die Blutsorten *ksāratutikta-lasāyāmlarasāsīnādām* genannt werden und ihnen das Blut, das *madhura* ist, gegenübergestellt wird. Pañcat, Purnabh 278, 13 wird von *kasāyaka-tutiktaksārām vrksaphalām* gesprochen, während die Bombayer Ausgabe (IV—V 57, 4) offenbar schlechter *ksārarūksaphalām*, Kosegartens Text (254, 11) *tiktāmlaksārām anaphalām* liest. Nach diesen Stellen scheint man *ksāra* später als Synonym von *lavana* gebraucht zu haben. Sicherlich ist das in der Harita Samhita geschehen, einem jungen Machwerk, wo es z. B. in 1, 6, 2 heißt *madhuraḥ kasāyas tiktāmlakaś ca kṣārah latuḥ sadra-sanāmadheyam*. Wie es die beiden medizinischen Autoritäten, die es neben *lavana* nennen von diesem unterschieden haben, läßt sich nicht feststellen.

Was den *avyakta* betrifft, so bemerkt Caraka, daß dieser Zustand allerdings im Urstoff (*prakṛti*) eintrete, bei dem Nebengeschmack (*anurasa*) oder einer mit dem Nebengeschmack versehenen Substanz. Die Ursprungs-*rasa* ist das Wasser *tesām sannām rasānām yonir udakam* (Car 1, 26, 15). Caraka meint also, daß die *rasas avyakta*, unentfaltet, nicht deutlich, nicht klar hervortretend, sind im Wasser und in Verbindungen, in denen sie wegen des Vorherrschens anderer *rasas* nur als *anurasas* erscheinen. In Wasser sind sie *avyakta* aber nur, soweit es sich um die reinen Himmelswasser handelt. Car 1, 26, 54 wird auseinandergesetzt, daß die Wasser von Somas Art (*saumyāḥ*), im Himmel entstanden (*antarīkṣaprabhavāḥ*), von Natur kalt, leicht und von unentfaltetem Geschmack (*avyaktarasāḥ*)

¹⁾ D. h. man kann sie sehen, riechen, fühlen usw.

²⁾ Im Tantrakhy steht aber an der Stelle (31, 11f) *rūksa* für *ksāra*, in der Bombayer Ausgabe des Pañc, die im übrigen mit Kosegartens Text übereinstimmt (I 53, 12), fehlt das *ksāra*.

seien Während sie vom Himmel herabfallen und nachdem sie gefallen sind, erfreuen sie, mit den Eigenschaften der Produkte der fünf Elemente versehen, die materiellen Körper der beweglichen und unbeweglichen Wesen In diesen Körpern werden sie als die sechs *rasas* intensiv (*tāsu mūrtyu sadbhīr mūrccanti rasāḥ*) Unter diesen sechs *rasas* ruht der *madhura* von dem Überwiegen der Eigenschaften des Soma her, von dem Vorherrschen von Erde und Feuer der *amla*, von dem Vorherrschen von Wasser und Feuer der *larana*, von dem Vorherrschen von Luft und Feuer der *latula*, von dem Überwiegen von Luft und Äther der *tikta*, von dem Überwiegen von Luft und Erde der *lasāya* Auf diese Weise ist die Sechszahl dieser *rasas* entstanden

Suśruta's Auseinandersetzung in I, 45 weicht in Einzelheiten stark ab, laßt aber doch noch die Gemeinsamkeit des Ausgangspunktes erkennen Auch Suśruta bemerkt zunächst, daß der Geschmack des Himmelswassers nicht näher zu bestimmen sei (*pāṇīyam āntarikṣam anirdeśyarasam*) Auf die Erde gefallen nimmt es je nach dem Standort den einen oder den anderen Geschmack an Dieser richtet sich aber nicht, wie einige meinen, nach der Farbe der Erde, mit der das Wasser in Berührung kommt, er beruht vielmehr auf dem Vorherrschen des einen oder des anderen der fünf Elemente in dem Boden, der das Wasser aufnimmt Hat der Boden wesentlich die Eigenschaften von Erde so ist das Wasser *amla* und *larana*, *madhura* ist es, wenn die Eigenschaften des Wassers überwiegen, *latula* und *tikta*, wenn die Eigenschaften des Feuers überwiegen, *lasāya*, wenn die Eigenschaften der Luft überwiegen Hat der Boden wesentlich die Eigenschaften des Äthers, so ist der Geschmack des Wassers *avyakta*, denn der Äther ist *avyakta* (*avyaktam hy ākāśam*)

Man sieht, daß auch in späterer Zeit noch von einem *avyakta rasa* gesprochen wurde, und es ist leicht begreiflich, daß man diesen auch einmal den übrigen sechs *rasas* als gleichwertig beigeordnet hat Allein dieser und alle älteren Versuche, von einem oder dem anderen Gesichtspunkt aus eine Kategorie von *rasas* aufzustellen, wurden offenbar durch Ātreya, oder richtiger wohl durch Caraka, endgültig erledigt Die Lehre von den sechs *rasas*, wie sie Caraka vertrat, setzte sich allgemein durch

In unseren beiden Blättern werden aber *lsāra* und *avyakta* neben den bekannten sechs *rasas* anerkannt, wir finden hier sogar ihre Gegensätze, *alsara* und *ryakta*, deren Einordnung in die Reihe allerdings schwer zu begreifen ist Ich möchte es daher auch nicht für unmöglich halten, daß in dem Text unseres Blattes *laranavyaktāḥ* in V 8 und *-latukālsārās* in V 9 nur Schreibfehler für *-laranavyaktāḥ* bzw. *latukālsārās* sind und daß hier dieselben acht *rasas* anerkannt werden, die Baddīa Dhāmārgava lehrte Der Text wird schon durch die Überlieferung als sehr alt erwiesen, die Handschrift ist ja nur etwa ein Jahrhundert nach der mutmaßlichen Lebenszeit Carakas entstanden So ist meines Erachtens die Vermutung

gerechtfertigt, daß uns in den beiden Blättern ein Bruchstück aus einer der älteren medizinischen *Samhitās* erhalten ist, die nicht zum System des Ātreya gehörten und, durch Carakas Werk in den Hintergrund gedrängt, bald völliger Vergessenheit anheimfielen

Vedisch *śama*-.

In einem Aufsatz in Kuhn's Zeitschrift, XL, 257 ff hat Liden die Beziehungen von ved *śama*- zu Wörtern in den übrigen indogermanischen Sprachen untersucht. Er ist dabei von der Ansicht ausgegangen, daß in RV 1, 32, 15 *indro yātō 'vasitasya rājā śamasya ca śrngino iayrabāhuk* das Wort 'hornlos' bedeute. Das fordert meines Erachtens der Gegensatz, in dem *śama*- hier zu *śrngin*- steht, mit aller Deutlichkeit. Merkwürdigerweise aber haben alle Erklärer und Übersetzer mehr oder weniger Bedenken getragen, diesen Schluß zu ziehen. Sayana sagt *śamasya śāntasya śrngarāhityena praharanādāv apravrttasyāśvagardabhādeh śrngināh śrngopetasyo grasya mahisabalivardādeś ca*. Man sieht, daß er das Richtige gefühlt hat, aber die Rücksicht auf die Etymologie hat ihn bei seiner Erklärung des Wortes durch 'ruhig' geleitet und zu einer völlig willkürlichen Klassifizierung der indischen Haustiere verführt. Auch die indischen Kühe haben Hörner, aber wer sie beobachtet hat, wird zugeben, daß sie die ruhigsten Tiere von der Welt sind. Auch im PW (Nachtr.) wird 'gezähmt, domesticus' als Bedeutung für *śama* verzeichnet. Grassmann gibt im Wörterbuch für *sama* 'arbeitend, sich anstrengend'. Indra beherrscht 'das arbeitssame Vieh und das gehörnte' (Übers.). Er will also *śama* mit *samati* 'sich muhen' verbinden. Der Gegensatz kommt aber auch dabei nicht heraus, man braucht nur an die zur Arbeit verwendeten Ochsen zu denken. Bau-nack, der sich KZ XXXV, 527 f ausführlich über das Wort verbreitet, geht wieder von der Bedeutung 'ruhig' aus, er sucht daraus in höchst kunstheiler Weise den Gegensatz zu *śrngin* zu entwickeln. Der erste, der *śama*-richtig übersetzt hat, ist Ludwig, er gibt es in seiner Übersetzung durch 'hornlos' wieder. Daß aber auch er sich noch nicht von etymologischen Rücksichten freimachen kann, zeigt seine Bemerkung im Kommentar '*śama* ist das zame, das niemanden schädigt, vill auch stumpf¹⁾'. Und auch Oldenberg, der Religion des Veda, S 138 (zweite Aufl. S 135) *śama*-durch 'ungehörnt' übersetzt, fugt in der ersten Auflage in einer Anmerkung hinzu, daß die Übersetzung ungewiß sei. Nun scheint mir allerdings Liden gezeigt zu haben, daß die aus dem Textzusammenhang für *śama*- erschlossene Bedeutung auch von seiten der Etymologie völlig einwandfrei ist,

¹⁾ Er verweist auf *śamanicāmedhrāh* T. M. Brah. 17, 4, 3, Lāty. Śrautas 8, 6, 4, aber hier ist *śama* Substantiv. Sayana erklärt es *apagatayaujanatena nirvirajaprajananāh devasambandhino vratyāh*, Agnisamm genauer durch *śaman* (Ausg. *śaman*) *nītibhutam medhram yeśām te nirvrttaprajananāh*.

da aber Geldner in seiner neuesten Übersetzung Indra wieder den König 'über Zahmes und Gehörntes' sein läßt so mag es nicht überflüssig erscheinen darauf hinzuweisen daß sama auch an der zweiten Stelle wo es im RV erscheint in 1 33 15 nur 'hornlos' bedeuten kann. Es heißt da von Indra

drah samam vrsabham tugryāsu kṛtrajesē maghavañ cīstṛyam gdm
Du haltest dem sama Stier in den tugrischen (Kämpfen?)¹⁾ bei der Landeroberung du Gabenreicher dem Śvitra Rinde.

Von diesem Śvitra Stier ist schon in der vorhergehenden Strophe (14) die Rede

drah kutsam indra yasmiñ cālān prdro yudhyantam vrsabham daśadyum |
śaphacyuto renur naksata dydm uc chvātreyaḥ nrśdhyāya tashau ||

Du Indra haltest dem Kutsa an dem du Gefallen fandest du haltest dem kämpfenden Stier Daśadyu. Von den Hufen aufgewirbelt, drang der Staub zum Himmel. Der Śvātreya stand aufrecht zur Männerbezwingung.

Der Stier Daśadyu wird noch einmal in 6 26 4 erwähnt

tram rātham pra bharo yodham rsvam dro yudhyantam vrsabham daśadyum |
tram tugram velasāre sdcāhan tiam tujam grnantam indra tuloh ||

Du brachtest den Wagen vorwärts den hohen Kämpfer. Du haltest dem kämpfenden Stier Dasadyu. Du erschlugst den Tugra für Vetasu (mit ihm) vereint. Du brachtest den lobpreisenden Tuji zur Macht.

Der kämpfende Stier Dasadyu ist nach 1 33 14 offenbar mit dem Śvātreya Stier identisch. Unzweifelhaft ist der Śvitra Stier in 1 33 15 derselbe wie der Śvātreya in 1 33 14. Ist sama in 1 32, 15 'hornlos' so wurde sich ergeben daß der Śvātreya oder Śvitra Stier Daśadyu dem Indra half ein hornloser Stier war. Dazu stimmt nun vortrefflich eine Legende in den Yajus Texten auf die langst Geldner Gloss S 8, hingewiesen hat. Kathaka 1 183 10ff wird erzählt *devaś ca vā asurāś ca sam yutta asmiṣ te nā vījāyanta te bruvan brahmanā no meṇi vījāyetaṁ iti ta rābhau samastṛjan chvātreyaḥ runas tūpara devanām āsīc chyeneyaś śyeto yāśtri go suranam tau samahalam tam svātreyaś samayabhīnat*. Die Götter fürwahr und die Asuras waren aneinander geraten. Sie konnten keine siegreiche Entscheidung herbeiführen. Sie sagten. In einer Verzauberung sollen unsere beiden Zornesgeister die Entscheidung herbeiführen. Sie ließen zwei Stiere auf einander los. Śvātreya der rote hornlose, gehörte den Göttern. Śyeneya der weiße mit ehernen Hörnern den Asuras. Die beiden stießen zusammen. Śvātreya brach den (anderen) mitten durch. Ganz ähnlich wird die Geschichte Maṭṭi Samh 2 59 15ff erzählt *devaś ca vā asurāś ca sparḍhanta te bruvan brahmanā no 'smin vījāyetham²⁾ ity arunaś tūparaś chvātreya³⁾ devanām āsīñ śyeto 'yāśtriṅgah śāneyo⁴⁾ suranām te*

¹⁾ Auf das schwerwiegende *tugryāsu* kann hier nicht eingegangen werden.

²⁾ Der Text ist 1 er verderbt und offenbar nach dem des Kāṣṭhī zu verbessern.

³⁾ Les *chvā treya*

⁴⁾ Les *śyeneya*

'*surā utkrodino 'carann arādo 'smālam tūparo 'mīsām itī tau var samalābhetām tasya devāḥ ksurapaḥ śiro 'kurvaṁs tasyāntarā śrngo śiro vyavādhāya iṣvaṁcaṁ vyarujat* 'Die Götter furwahr und die Asuras stritten sich Sie sagten 'In einer Verzauberung sollen unsere beiden Zornesgeister die Entscheidung herbeiführen' Der rote, hornlose Śvaitreya gehörte den Göttern, der weiße mit ehernen Hörnern versehene Śyeneya den Asuras Die Asuras gingen frohlockend einher 'Langhörig ist unser (Stier), ihrer ist ungehört' Die beiden faßten sich Dem (eigenen Stiere) machten die Götter einen messerkantigen Kopf Er schob seinen Kopf dem (anderen Stier) zwischen die Hörner und riß ihn nach beiden Seiten auseinander'

Ich bin überzeugt, daß die Legende, wie sie in den Yajus Texten erzählt wird, eine spätere Fassung der Geschichte ist, auf die die rgvedischen Dichter anspielen Aber darauf kommt es hier nicht an Niemand wird bezweifeln, daß der *tūpara* Śvaitreya der Yajurveden mit dem *sāma* Śvaitreya des Rgveda identisch ist, und damit wird bestätigt, worauf uns schon RV 1, 32, 15 geführt hatte, daß *sama* ein Synonym von *tupara* ist, also 'ungehört' bedeutet

Man darf nicht dagegen anführen, daß in 1, 33, 13 von einem Stier die Rede ist, der *tigma* genannt wird

abhi siddhmo ajigād asya satrūn vi tigmēna vrsabhēnā puro 'bhet |
sam vajrenāśrad vrtrām indrah pra siddm matim atirac chṛṣṭadānah ||

'Erfolgreich ging er auf seine Feinde los, mit dem spitzen Stier brach er die Burgen Mit seinem *vajra* brachte Indra den Vrtra in Berührung Sich auszeichnend steigerte er sein eigenes Ansehen'¹⁾

Tigmaśrngo ist ein beliebtes Beiwort des Stiers und so mag der *tigma* Stier hier ein spitzhöriger Stier sein Allein nichts zwingt zu der Annahme, daß dieser Stier mit dem Śvaitreya identisch ist Es ist mir sogar das Wahrscheinlichste, daß der Dichter hier eine ganz andere Sage im Sinne hatte Schließlich bleibt aber auch noch die Möglichkeit, das *tigma* auf den messerkantigen Kopf zu beziehen den die Götter dem Śvaitreya nach der Version der Matr Samb anzaubern Für die Feststellung der Bedeutung von *sama* scheint mir jedenfalls 1, 33, 13 belanglos

Mit der Wurzel *sam* 'ruhig werden' hat *sama* 'ungehört', sicherlich nichts zu tun, ebensowenig mit der Wurzel *sam* 'sich muhen, arbeiten'

¹⁾ *Matī* ist hier wahrscheinlich das Nomen zu *manyate* in dem Sinne wie es in RV 1 33, 9 erscheint *amanyamanam abhi manyamānair nīr brahmabhir adhamo dasyun indra* Geldner übersetzt 'Da bliesest du die Ahnungslosen durch die Ahnenden, den Dasyu mit den Segensprechern fort, o Indra' Allein was sollen die Helfer Indras 'ahnen? Meines Erachtens sind die *amanyamānah* 'die (den Indra) nicht achtenden', die *manyamānah* 'die (ihn) achtenden' Wie man *bahu manyate* 'er achtet hoch' sagte (10, 34, 13) so sagte man *na manyate* 'er achtet nicht', dazu ist *amanyamana* das Partizip Man wird danach auch *amanyamānān* in 2 12 10 in demselben Sinne fassen müssen

Es ist offenbar ein selbständiges altes Wort das später völlig ausgestorben ist aber seine Verwandten in anderen Sprachen hat

Lidén hat unzweifelhaft recht, daß *káma* auf ein altes idg. **kemo* hornlos zurückgeht das mit lit. *žemait sm ulas* 'ohne Hörner', *sm ulis* m *sm ule f* ein Rind, Ochs Kuh ohne Hörner' verwandt ist. Ebenso wenig läßt sich Lidéns Zusammenstellung mit gr. *κερά*, und ahd. *hunta* usw. bezweifeln. Die Hindin ist die Hornlose. Als Bedeutung von *κερας* gibt Lidén an 'junger Hirsch im zweiten Jahre im Alter zwischen *ἰεβρός* und *ἐλαφος*. Beim Edelhirsch entwickelt sich das Geweih im funfzehnten beim Damhirsch schon im siebten Monat und dieses Erstlingsgeweih ist doch immerhin so bedeutend daß die deutsche Jagersprache den Hirsch, der es trägt als 'Spießler' bezeichnet. Hornlos kann man ein solches Tier kaum nennen und man mußte schon annehmen daß sich im Griechischen die Bedeutung des Wortes etwas verschoben hatte. Unmöglich ist das nicht aber schließlich darf man auch nicht außer acht lassen daß jene genaue Definition des *κερα*, auf den unsicheren Angaben der Grammatiker beruht und daß diese nicht einmal übereinstimmen. Der ganze literarische Gebrauch des Wortes geht im Grunde auf die eine Homer Stelle II 10 361 zurück.

ὡς δ' ὅτε καρχαοοδοῖτε δύνω κινεῖ εἶδοτε θήρη,
ἢ κεραδ' ἢ λαγῶον ἐπειγέτωι ἐμμεῖτε, αἰεὶ
χωρὸν ἀν' ὀληνθ' οὐδ' ἐπετροθέησι μεμηκῶ,
ὥς τὸν Τιδείδην, ἦδε Πτολιπόδοι, Ὀδυσσεύ,
λαὸν ἀποτμήξαντε διώκετον ἐμμεῖτε, αἰεὶ

Der verfolgte Dolon ist trotz seines anfänglichen Renommierens ein furchtsamer Mann. Das läßt vermuten daß die *κερα*, ein schwaches Tier aus dem Hirschgeschlecht ist wozu die Zusammenstellung mit dem Hasen und der Hinweis auf das klagliche Blöken stimmt. Sonst gilt bei Homer öfter der *ἰεβρος*, als Sinnbild der Verzagtheit II 4 243 21 29 22 1. Es liegt nahe zu vermuten daß diese Übereinstimmung¹⁾ und die etymologische Verbindung des Wortes mit *κοιμασθαι*²⁾ die Erklärer veranlaßt hat, *κερα*, als Hirschkalb oder junger Hirsch zu deuten. Daß ihnen das Wort dunkel war zeigt ihr Schwanken. So sagt das Etym. Magn. *κερα, ἴστιν ἢ ἐκ ἰεβρου μεταβληθεῖσα ἐλαφος, κοιμα, τι, οὔσα ἢ ἡ νεογενὴς ἐλαφος, διαφορὰν δὲ φασὶν εἶναι κεραδὸς, καὶ ἰεβρου κεραδα γὰρ εἶναι τὴν ἐπικοιμωμένην τῷ στηλαίῳ ἰεβρον δὲ τὸν μείζονα καὶ ἐπὶ βορᾷν ἰερόμενον*³⁾. An und für sich legt das weibliche Geschlecht des Wortes es näher darin den

¹⁾ Vgl. auch das Be wort der Grammatiker Athenaeus 292 *τῆς ξουθίης, διολοτρεῖ κεράδος*.

²⁾ Man beachte auch OI 4 336 17 127

ω, ὁ οὗτος ἐν ἐκλόχῳ ἐλαφὸς κοιτάρεσσι λόντο, ἰεβροῦ κομίσσασα νεγγεῖα, γαλαθῆριοι, κ. w

³⁾ Vgl. Suidas *κερα, ἐλαφος, οὐ κομῶν το, ἐν στηλαίῳ κομα, τι, ὡν*

alten Ausdruck für die Hindin zu sehen. Freilich mahnt zur Vorsicht, daß der Grieche auch *ἐλαφος* als Gattungsbegriff gern weiblich gebrauchte. Auf keinen Fall läßt sich gegen Lidén's Etymologie geltend machen, daß Spätere wie Callimachus, Artem 112 oder Apollonius Rhodius 3, 879 *κεμάς*¹⁾ im allgemeineren Sinne von den Hirschen vor dem Wagen der Artemis gebrauchen, die für gewöhnlich mit langen Hörnern dargestellt werden. Das veraltete *κεμάς* ist einfach als poetisches Wort für Hirsch in die spätere Dichtersprache übernommen. Schwerer scheint es auf den ersten Blick ins Gewicht zu fallen, wenn Aelian, An 14, 14 von den libyschen *κεμάδες*, die er von den *δορκάδες* unterscheidet, ausdrücklich berichtet, daß sie schöne Hörner haben: *ἢ γε μὴν καλουμένη ὑπο τῶν ποιητῶν κεμας δραμεῖν μὲν ὠκίστη θυελλῆς δίκην, ἰδεῖν δὲ ἄρα πυρροθυρίξ καὶ λασιωτάτη τὰ κεράτα τε αὐτῆς ἄντια καὶ ὠραία ὥς ἐπικύει μὲν τὴν θήραν, ἐν ταύτῳ δὲ καὶ φοβεῖν ἅμα καὶ βλαπτεσθαι καλῶν*. Die einleitenden Worte scheinen mir deutlich zu zeigen, daß *κεμας* auch hier das alte poetische Wort ist, das auf die afrikanischen Gazellen übertragen wurde, als man die Grundbedeutung längst nicht mehr kannte. Hesych hat auch die Bedeutung 'Gazelle' gebucht, er verzeichnet *κεμάς* *νεβρός* *ἐλαφος* *τινὲς δὲ δορκάς* und *κεμμάς* *ἐλαφος* *νεός*. Der Bildung nach stimmt *κεμας* und *δορκας* überein, neben dem *δορκα* (Euripides *Herc Fur* 376) und *δορκος* (Oppianus, *Cyn* 2, 324f. 3, 3), auch *δόρξ* (Oppianus, *Cyn* 2, 315, Lucianus, *Amor* 16) erscheint. *ἰάμα* würde sich zu *κεμάς* verhalten wie *δορκος* zu *δορκάς*.

Die Zusammenstellung von *ἰάμα* mit preuß. *camstian* 'Schaf' und deutsch 'Gemse' hat Lidén abgelehnt. Selbstverständlich erledigen sich durch Lidén's Ausführungen auch die Vermutungen, die Charpentier KZ XL, 430ff. über den Zusammenhang von *κεμας* mit sk. *camara* dem Namen des Jak, usw. geäußert hat.

Weitere Beiträge zur Geschichte und Geographie von Ostturkestan.

Ich habe vor einigen Jahren SBAW 1922 S 243ff. (oben S 526ff.) eine Anzahl von Handschriftenblättern aus Ostturkestan herausgegeben, die für die Geschichte und Geographie des Landes wichtige Angaben enthalten. Diese Veröffentlichung hat Pelliot zu einigen Bemerkungen über die alten Namen von Kučā, Aqsu und Uč Turfan veranlaßt (Toung Pao Bd 22 S 126ff.). Ich kann seinen Ausführungen durchaus zustimmen und freue mich insbesondere, daß es ihm gelungen ist, den in der Handschrift verstummelten Landesnamen Hcyuka wiederherzustellen. Während ich an Hocyuka gedacht und Zusammenhang mit Xočo vermutet hatte, hat Pelliot Hcyuka zu Heeyuka ergänzt, das in der chinesischen

¹⁾ Aus metrischen Rücksichten auch *κεμμάς*, Quintus Smyrnaeus I, 587 u. a.

Übersetzung des Candragarbhasūtra¹⁾ neben Po lou kia (Bharuka) in der Form Hi čou kia erscheint. Er hat damit unzweifelhaft das Richtige getroffen, und auch seine Identifizierung von Heeyuka mit dem heutigen Uč Turfan ist völlig überzeugend.

Inzwischen haben sich in unserer Berliner Sammlung noch ein paar Reste von Papierhandschriften gefunden, durch die die früher gewonnenen Ergebnisse erweitert werden. Aus Qyzil hat Professor von Le Coq eine Anzahl Blätter mitgebracht, die zwischen zwei Holzdeckeln lagen. Es sind im ganzen 54 Blätter, von denen zwei unbeschrieben sind. Diese Blätter bilden aber nicht eine zusammenhängende Handschrift. Sie gehören vielmehr 13 verschiedenen Handschriften an, die Sammlungen von Versen, Dhāranas und Formulare für die Ankündigung von Schenkungen an den Orden nach Art der früher unter Nr. III—VI veröffentlichten enthalten. Zu der letzteren Klasse von Schriften gehören die beiden im folgenden abgedruckten Texte.

Die erste kleine Handschrift (Nr. A) umfaßt 9 Blätter, die etwa 22,2 cm lang und 7,5 cm hoch sind. Jede Seite hat 7 Zeilen. Am linken Rande der Rückseite stehen die Blattzahlen 3—11. Auf der Rückseite von Bl. 11 schließt der Text; es fehlen also nur die beiden ersten Blätter. Den freigebliebenen Raum auf der Rückseite von Bl. 11 hat ein Späterer mit einigen Zeilen in grober Pinselschrift ausgefüllt. Sie scheinen Anrufungen zu enthalten. Im übrigen zeigt die Schrift den späteren Typus der nordturkestanischen Brahmi, doch ist sie ein wenig altertümlicher als die des Blattes Nr. IV, das wie die Erwähnung des Suvānapuspa zeigt, aus dem Anfang des 7. Jahrhunderts stammen muß. Das *ya* zeigt zwar schon die Umbiegung der Spitzen des linken und des mittleren Aufstriches nach rechts, aber sie ist noch nicht so ausgeprägt wie in der späteren Zeit; siehe z. B. die Zeichen in *stayaṃ* 5 R 2, *tendriya* 5 R 3, *mandrayate* 6 R 6. Bisweilen kann man die Aufstriche fast noch als gerade bezeichnen; siehe z. B. *yac* 5 R 7, *ayam* 6 R 2. Auch das *ma* weicht von der späteren Form gelegentlich noch insofern ab, als die obere Horizontale die rechte Vertikale noch nicht berührt, siehe z. B. *aprameya* 5 R 4, *am ananta* 5 R 5. Öfter ist auch die mittlere Horizontale nicht völlig durchgezogen; z. B. in dem zweiten *ma* von *mahatma* 6 R 2, in *madhura* 6 R 5. Vielleicht ist auch das als ein alterer Zug zu bewerten. Ich möchte daher aus paläographischen Gründen die Entstehung der Handschrift lieber in das Ende des 6. Jahrhunderts als in den Anfang des 7. Jahrhunderts setzen²⁾, wenn ich auch gern zugeben will

¹⁾ B. É. F. E. O. V., 263, 284.

²⁾ Das gleiche gilt für die früher veröffentlichte Handschrift Nr. VIII. Hier zeigt insbesondere das *ma* häufig noch altertümlichere Formen; siehe z. B. *malārāḍḍi* o 50 \ 2, *mahā* 50 \ 5, *evamādīnām* 54 \ 3, *sahampatīya* 57 \ 2, *mahārājā* 57 \ 3, *kumbhanda* 57 \ 4. Ein altertümliches *ya* findet sich in *yatanena* 57 R 4.

daß solche geringfügigen Unterschiede in der Schrift schließlich auch in der Individualität der Schreiber eine Erklärung finden können

Der Text der Handschrift lautet

Blatt 3 Vorderseite

- 1 [ā]ryānām abhikāṣate¹ gunavatām yā śraddhayā darsanam svāḥyātāṁ-
ca sadā śrnoti madhuram
- 2 dharman²=muner=bhāṣitam³ mātṣaryāvaranan⁴=iḥāya satatam dānam
dadāti svayam trīny⁵ etāni vadanti
- 3 lolagurarah śraddhasya lingāni⁶ he 1 rūpādyesv iha satkatesu⁷ bahudhā
dr̥ṣtam yathā lakṣanam śr-
- 4 ngan⁸ gor jalanasya dhūmarasarah padmāni suryodaye satyair=indri-
yanigrahair=bahui-
- 5 dhair dravyādhisargais=tathā prājñānām=iha sūcayanti manaso lingāni
bāhyair nayasi 2 || ||
- 6 ya dukham⁹ narakopapattisu janah prāpnoti dāham mahat tiryagyoni-
gatāh¹⁰ parasparavadhavyāpāda
- 7 [du]ḥkṣatāh ksuttarsavyasano[pa]—○○○vāh pretā [bhramant]i ksitau
māt[s]aryas[y]a du[ratmanah]

Rückseite

- 1 [pra]tibhayam lobhasya c=atit phala[m] (1) — — r ye samudāga[tāh
lula]balaśrī(v)=istarar¹¹=ljo — (sa)
- 2 mrdhyā¹² parayā jagaty abhimatā martyesu ye dehinaḥ dānād etad avā-
pyate bahuvīdhāc chreyoritthi
- 3 bhikṣu sajjanaḥ sarva¹³ hetum avakṣate¹⁴ subhaphalam sasyāni bijam¹⁵
yathā 2 || jalāni śutanī gr-
- 4 he śvapākīnām śuciḥ janas tāni vivarjayed yathā tath aiva kīnāśagatam
mahāmdhanam¹⁶ [bha]
- 5 vaty akrīyāya paropajīnām¹⁷ i yathā tu tīrthe śuciḥ nirmaṭe jalam sadā
pasevyam jagatas trsa
- 6 paḥam tatha¹⁸ dhanam tyāguvatām mahātmanām¹⁹ anāvrtam toyam iv
opabhujyate 2 || ||
- 7 vrnesu²⁰ yadvat kryate²¹ sukhārthibhir vilepanūcchadanasodhanakriyā la-
tham na tīva ma[m]

¹ Lies kapṣate ² Lies dharmam ³ Lies bhāṣitam ⁴ Lies āva
ranam ⁵ Lies trīny ⁶ Die andere Handschrift (s. S. 604) liest lingāni=amī'
⁷ Lies mit der anderen Handschrift samskr̥tesu. ⁸ Lies śrgan ⁹ Lies yad-
dukham ¹⁰ Lies tiryag ¹¹ Lies Lulabalaśrīistarar ¹² Lies samrddhyā
¹³ Lies sajjanaḥ sarjam ¹⁴ Lies avakṣate ¹⁵ Lies bijam ¹⁶ Lies maha
dhanam ¹⁷ Lies paropajīvinām ¹⁸ Lies tatha ¹⁹ Lies mahātmanam
²⁰ Lies vrnesu ²¹ Lies kryate

Blatt 4 Vorderseite

- 1 *i[e]danā bhaved=iti śrayante vivdhām=pratikriyām* 1 *vanopamaś=ced=*
yad= dehasambhavo bhaved=a[n](ūc)[ch](ā)
 2 *danapānabhajanam*¹ *sa tannimitlam nanu duhkhām=ūpnuyād=viccūrya=*
deyam bhavasaukhyakāmksinā 2
 3 || *nirvāhyate yad=bhavanāt=pradiptat*² *tat=lasya kuryam kurute na*
dagdham kālāgnin aivam jagati pradī
 4 *pte dadati yo yat=tad upāsnute sah* 1 *ataś=ca jānanti viśūlasatvās=tyaktu=*
ca sa
 5 *myag=visāyāmś*⁴ *=ca bhoktum l[is]ba[s]=tu loke ksayadosadarśi n=av=*
*opabhujkte*⁵ *na bhayād dadāt* 2 *kūle*
 6 *ca pātre ca vimaktum=arttham śauryac ca mānāc=ca tat= aiva yoddhum*
janati satvādhiḥa eva n=ūnyah satvam
 7 *dadāty eva ca yuddhyate ca* 3 *dadat priyatam jagati prayāti prāpnoti*
*kṛtīm paramām*⁶ *yaśaś (ca dā)*

Rückseite

- 1 *t astikāś c=ety avagamya sadbhāh sammanyate c āpy anigamyate*⁷ *ca* 4
viśvāsyatam etī tat[th] (a)[va]
 2 *loke na dosam=ūpno[t]y=apī darunebhyah kṛtāni punyāni may etī tusto*
na trāsam abhyehi
 3 *ca mṛtyukāle* 5 || *ephadikamanirucakavikc aprasannasampūrnnavimāla*
 4 *jatasalilah*⁸ *nadyā*⁹ *kila śusyante pretānam pātulamānām* 1 *nūnam na*
 5 *dattapurīa salilāñjalidaksin*¹⁰ *āpi tat= kṛpanaś yesam samabhiḡatānām*
 6 *pūrnāni sarams śusyante* 2 *pānīyasya tr=arttā yattva na śrīvanti nama-*
matt[ra]m a]
 7 *pī varṣasahasrair=bahubhāh kṛcchrataram atah param kim syāt* 3 *yad*
anubhavanī (rya)

- ¹ Lies bhojanaś ² Lies tīdṛya
³ Lies viśvāsyatam
⁴ Lies opabhujkte
⁵ Die andere Handschrift (siehe S 604) liest
 besser paramam
⁶ Lies abhiḡamyate
⁷ Lies nadyah
⁸ Lies sphatika, rucakavikara ist
⁹ Lies salilāñjali
¹⁰ Lies salilāñjali

Blatt 5 Vorderseite

- 1 *sanam paridahyantas=trāgninā pretāh [eva]pnantaresv=apī na tat=pāna-*
ladātur=bhavarā duhkhafm]
 2 4 *tasmad=udāravarṇam manojñagandham [ś]uci [p]ranītarasam jīvanīna*
yatantradrstam deyam sa
 3 *ngḥāya rasapānam* 5 || *iti tadartham=abhisambodhayāmi yad ayam ma-*
hātmā nāsti
 4 *dattaya=lahulasucaritat=uscaritam=thyasagrūhasalyam*¹ *= utpātya samyag-*
darśanaba

¹ *yaśa* fehlerhaft für *yaśa*

Rückseite

- 1 raparijñāyāi bhavatu || yat-kimci⁴ diyate tat[sa]rre[bhya](h sa)[mam
di]yatā[m-]iti || iti tadā[r](i)tha-
- 2 m-abhisambodhayāmi yad-ayam mahātmā pavanabalarikatajalabhū[jam]-
gajivṛgajalarna-
- 3 camcalatarebhyo bhogebhyaḥ sūram-iditsum⁷ Kucisvaram Kucimahārājā-
nam Tottilam⁵ sārddham Svayam
- 4 prabhayā devyā pañcagaticārakāvaruddhaiḥ⁹ ca satvair-yo-sau bhagava-
cchrīrakasa[ngha]¹⁰
- 5 śilādiguṇasampannam anena varṇagandharasopetena ākāṣikena madhura-
prada
- 6 nen opāṇimandrayate¹¹ tad-asmāt¹² madhurapradānād yat-punyom pu-
nyabhisayanda[m]¹³ yac ca kuśalam¹⁴
- 7 k[ṣu]śalābh[ī]sya[ndam]¹⁵ tad bhavatu-etesām dānapatīnām-āyurvārnaba
[labho]gasvargaisvryasamvṛttā[y]e¹⁶
- ⁴ Lies kimci⁴ ⁷ Lies aditum ⁹ Siehe über diese Stelle die Bemerkungen
S 606 ⁵ Lies cārīkā ¹⁰ Lies -sangha-sam ¹¹ Lies -opāṇimandrayate
¹² Lies asmāt ¹³ Richtig -ayando ¹⁴ Das sam ist über der Zeile eingefügt
¹⁵ kuśa ist in kleinerer Schrift über der Zeile eingefügt richtig -ayandas ¹⁶ Lies
-samvṛddhaye

Blatt 7 Vorderseite

- 1 itaś ca deyadharmaparitṛyāgac Chakra Brahmādīnām devaganānām pūjā
yāi bhavatu — abhyatula(ā)
- 2 lagatanam ca dānapatīnām upapattirite[sa]jñāyāi bhavatu samāsataḥ pañ
cagoloparyāpa
- 3 nna[nām] ca satvūnam tīrnam tṛṣṇānām vyaracchedayā¹ bhavatu || dat
tam bahv-āpi n-āre tad bahupha
- 4 tam [sa]tpatrahnam dhanam kṣiptam balpajalandakālulatale² ksettṛe kṣile
bijarat rāga
- 5 dīre[sa]jītamomalavyapagate patre guṇākrte³ dānam svalpam-āpi prayātī
bahulām nyagrodha
- 6 [b]i[ya](m) yatīh 1 vyākhyā[ti]am lanakācalendravarapūṣā buddhena buddhāt-
manā punyena svalrte⁴ dāna
- 7 vi[dhī]nā śrīrīstaram⁵ prāpyate etat-pūrvakṛtam trayā śubhamate [ya]d-
bhujyase⁶ sampratam tad-bhūyo

Rückseite

- 1 -[pi] kurusva karma kuśalam bhūyāḥ-phalam prāptisyase⁷ 2 || lebhe gām-
akhlām-Adolanṇpatīh pā[nsu]
- 3 pradanan⁸-nanu svarggam [st]rī ca jagāma Kāśyapamuner-ācāmadā
nam-pratī dānam hy-ālpam-āpi pra
- ¹ Lies vyaracchedayā ² Lies balpajalanfala ³ Lies guṇānkrte ⁴ Lies
svakṛtena ⁵ Lies śrīrīstaraḥ ⁶ Lies bhujyate ⁷ Lies prāptisyase, die
Schreibung pīsyā für pīya begegnet öfter ⁸ Lies pāmsu

- 3 *sādāvisade*⁹ *ristiryale cetasi ślakṣme vāsasī sodakṣe nipatitas tailasya bin*
dur yathā 1 ||
- 4 *bahuśrutāḥ śilavantah prajñādhyā dhyāyinaś-ca ye saṃgham āyānti te*
sarīe samudram 1
- 5 *[va] s[ai]ndhava*¹⁰ 1 *himavān ausadhinamm*¹¹ *āśrayam uruvi*¹² *ca sarva*
*sasyānam*¹³ *sādhūnām sarīesūm ta*
- 6 *th āśrayam saṃghah iti viddhi*¹⁴ 2 *trīṭayam na bhavati saṃgha*¹⁵ *trīṭa*
yasmārane ca tat-phalam a
- 7 *local dirghasya dirghadarśi lo vadah saṃghasamsmarane* 3 *tasmāt sarva*
gūṇaṅgham saṃgham
- ⁹ Lies *prasādaśade* ¹⁰ Lies *saindhava*? Zu erwarten wäre *sindhava*
¹¹ Lies *himavantam-ṣaḍdhinā* ¹² Lies *urūm* ¹³ Lies *sasyanam* ¹⁴ Lies
saṃgha iti viddhi ¹⁵ Lies *saṃghe*

Blatt 8 Vorderseite

- 1 *sarvajñavaracanajalamegham satkṛty*¹ *ārca[ya] bhaktiyā yathā* ~ *[la]m [so]*
mya saṃ[gh]o hi 4 — —
- 2 *sādhunām vargabandho muninām saṃnyam śurā[n]ām maraviḍṛavanānām*
*brmndam*² *yo(g)inām saṃja*
- 3 *nānām samuhah sār[th]o ristirno mokṣamārggoddhvaganām*³ 5 || *karani*
*yāni puṇyāni*⁴ *duḥkhā hy akṛ*
- 4 *tapunyatā kṛtapunyāḥ sukhām yānti loke hy asmin paratra ca* 1 *īha loke*
pretya [ca s]u
- 5 *kṛhetu[bh]ūtām puṇyam pratipat*⁵ *pratipanno mahādūnapatir evaṇ*
*namn[ā]*⁶ — *sārdham [bh]āryayā kalyānā*
- 6 *śayapavitrī[ś]r[ta]sam [t]inā*⁷ — *samrdham*⁸ *sarvair eva saṅghasy-*
*opasthānakar[man]i saṃprayuktāḥ*⁹
- 7 *yo sau bhagavacchra[ś]a[ka]saṃghah śilasa[m]ā[dh]i-prajna[v]i[muk]ti*
*jñānā[da]śana[sa]mpannah*¹⁰

Rückseite

- 1 *anāśravendriya[balab]odhyāṅgama(r)[ga]n[ga]dh[yānavi(m)o[h](sasa)[m]*
ādhi[sa]m[ā]p[ai]ti[ś]rasayana[bh](ā)
- 2 *janabhūto*¹¹ *larā[na]ja[la]vad*¹² *aprameyagu[na]ratnasamrddha evam-a*
[par]jmi(ta)g[u]naganani
- 3 *dhiṇidhā[na]bhūto bhagavacchrāvaka[sa]mgha*¹³ *anena śu[ś]ruci[kalpika]nā*
*[va]jdyena*¹⁴ *āhara*
- 4 *vidhivīśesena bhikṣusaṃgham samtarpayataḥ*¹⁵ *evam saṃparitṛptā bhavantu*
danapa
- ¹ Lies *satkṛty* ² Lies *brndam* ³ Lies *mārggāddhvagānam* ⁴ ni
 ist über der Zeile eingefügt ⁵ Lies *pratipadam* ⁶ Lies *evannāmnā* besser
 noch *evannamā* ⁷ Die Konstruktion ist offenbar fehlerhaft ⁸ Lies *sardham*
⁹ Lies *saṃprayuktāḥ* ¹⁰ Lies *jñānadarśana* ¹¹ Lies *bodhyanga sama*
pattirasayana ¹² Lies *lavanejala* ¹³ Richtig wäre etwa *bhūtas tam bhaga*
vacchrāvaka[sa]mgham. ¹⁴ Lies *natadyena* ¹⁵ Die Satzkonstruktion verlangt
 zum mindesten *samtarpayati*

- 5 *taya naiṣkramyapra gopasamahsambodhirasati*¹⁸ *abhyatitakālagatā*
nām dayakṣudā
 6 *napatinām*¹⁷ *pujāyam*¹⁸ *bharatu — tath anena bhojanapradānena ye*
kecid-īha (gra)manigama
 7 *nagarasamghārāma[sam]muvāsina [d]jerā[su]ragaru[da]ga[n](dh)ar[va]*
l]in[n]aramah[ra]ga[h]
¹ Lies *paṭamasambodhi* ² Lies *-danapatinam* ³ Lies *pijāya*

Blatt 9 Vorderseite

- 1 *sa[reaca]turyoni[satrānām nā]nā[bh](ū)[t]anam caturahārapiṭyāy[ai]*
bharatu yac-ēa k
 2 *ñicid diyate sarvesam sa[m]ma[s]m diyatām-iti || tat-tasya dhanam vācyam*
*dattam yad yena rgaranī*¹ *mud*
 3 *te[na] sesam-upāḷkrośakaram*² *mṛtasya yat pṛthivair-hṛyate*³ 1 *ke*
mukhataras-tebhyo ye d-etrā dhana
 4 *ra(tām) vṛpannanam grhaivbharam alyasamstham*⁴ *na samtvranate pra*
*danavaridhau*⁵ 2 *yady-apa*
 5 *bhayāni na syur-ivbhavānam nrpaḷagnicorebhyāḥ*⁶ *deyam tath-āpi*
danam sarvam hy-ulsṛjya ga
 6 *[nta]ryam 3 yo-va[ś]yam tyakta[rya]m [na] tyajati [dha]nam mam-*
*astad-iti matra*⁷ *tyajati sa tad a]py a[ra]śyam na*
 7 *[ty]aga[pha]llanī c āpnoti tad-asmad]etad-a[ra]śya svayam pradatum-*
budho-rhati dhanāni tulye

Rückseite

- 1 *h[ī] parityag[ē] nyayena varam par[ityāga](h) 5 || snatrapradāna[śya]*
na me-śti vakti vaktum vīśalam
 2 *nikhilam phalam [te] buddhaḥ e[ti]ayam [ra]kṣyati te bha[ti]ṣya[n-]Ma*
treyaṣamśaḥ [pha]llam-aprameyam-ity-ara
 3 *malagūtrapratilubhasamvartanīyūm pratipadam sanudaya vartino mahā*
dunapate — su
 4 *[trastā]minā[h]ḥ sandham sarvair-eva yathabhyūgatair-dutrbhor*⁸ *yo sau*
*bhagavacchrūvakasamngho*¹⁰ *[j]ñā*
 5 *[nāmbu]nā prakṣī[ti]kayaranmanah-amudācāro ragadre-amoha[ra]tu*
hitasantati
 6 *[s-]tam-a]nantagunam bhaga[ivac]chrūvakasamngam*¹¹ *[ya]jhopakalpi*
tēna paucanuśānsabhrīśantra
 7 *pra[dū]nen*¹² *opani mantrayase*¹³ *tad-a[s]māc-chu[caruc]raprararū[nava]*
*dya[s]n[ū]trapradānā*¹⁴ *yat-pun(y)a*

¹ Lies *bharati*² Lies *upāḷkrośi*³ Lies *hṛyate*⁴ Lies *-samstham*⁵ Lies *pradānavidhau*⁶ Lies *-corebhyah*⁷ Lies *matra*⁸ Das *h* scheint⁹ später eingefügt zu sein¹⁰ Lies *dutrbhor*¹¹ Lies *-sangha*¹² Lies *-sangham*

¹³ Lies *pa cānuśāna* ¹⁴ Die Konstruktion ist in Unordnung. Zu *upani mantrayase* paßt der Vokativ *mahādānapate* in Z 3, aber nicht *vartino* in Z 3 und *andhra* *śāmināḥ* in Z 4. Vielmehr ist es *prati* und *andhrasāmīn* zu lesen. Einfacher wurde es sein, *vartī mahādānapate* und *andhrasāmīn* und *upani mantrayate* zu lesen. ¹⁵ Lies *chucicucic*

Blatt 10 Vorderseite

- 1 m-upacitam tad-bhavatv¹asya mahādānapateh sa[pa]ri[sa]tkasy āyurīa
[rnaba]labhogai[s]iaryapa[ksav]i]-
- 2 vrdhaye taś-ca snātrapradānād² Brahmandrādīnām devānām pūjābhinar
vrttaye bhavatu ye c ābhya-
- 3 tītā¹ lālagatā dātāras tesūm²anena snātrapradānena cyutyupapattirviśesa-
tāyai² bhavatu
- 4 samāsatah pañcagatiparyūpannānām satvānām asmāt snātrapradānās³
trayānām⁴ [mal]
- 5 [n]ū[m] pravahanāyai⁵ bhavatu || samammaharantu bhadanta⁶ ghatam
grāhayāmi glānānām⁷ pratha
- 6 mato ghatam grāhayāmi tatānantaram⁸ glāna-upasthāyakānām⁹ ta[da]
nantaram ye vrdhā¹⁰ sa[st]i]-
- 7 iarsikānām ghatam grāhayāmi¹¹ ekonasa¹²ti-asta[pa]ñ[c]āśa(t) [sa]p[ta]-
pañcāśa[t]-atpañcāśa[t]-

Rückseite

- 1 pañcapa[ñcā]śat-catuf[s]pañcāśat tr[s]pañcāśat diā[pañcā]śat-[ekapañcā]-
śa[t]-pañcāśa[d]vars[ān](ām)
- 2 ghatam grāhayāmi ekonapañcāśat astacatvārimśat sapta[ca]t[iv]ārimśat sat-
catvārimśat¹²
- 3 (pa)ñcacatvārimśat catu[cc]atvārimśat tricatvārimśad-dvācatvārimśat ekacat-
vārimśat catvārimśad[ivarsā]-
- 4 nām ghatam grāhayāmi ekonacatvārimśat astatrimśat saptatrimśat sattrim-
śat-pa[ñc]at[iv]ārim-
- 5 śac catutrimśat tretrimśad-diātrimsat ekatrimśat trimsadvarsānām ghatam
grāhayāmi ekonatrimśat astatrim-
- 6 śat-saptatrimśat-sad[iv]ārimśat pañcatrimśad catutrimśat tretrimśad dvātrimsat
ekatrimśad-ivarsānā(m) gha-
- 7 tam grāhayāmi ekonatrimśat astadaśa saptadaśa vadaśa pañcadaśa catur
ddaśa trayo

¹ Lies c-ābhya-
eingefügt, lies pradanāt
samanvāharantu bhadantāh
glānopa

² Lies upapattirviśatayai

³ na ist unter der Zeile

⁴ Lies trayānam

⁵ Lies pravahanāyai

⁶ Lies

⁷ Lies glānānam

⁸ Lies tadānantaram

⁹ Lies

¹⁰ Lies vrdhah

¹¹ Die zahlreichen Schreibfehler und Verstöße
gegen die Regeln der Grammatiker in der folgenden Aufzählung der Monche nach
ihrem Alter habe ich nicht verbessert

¹² Vielleicht steht rimśatpa da

Blatt 11 Vorderseite

- 1 (daśa)-diādaśa ekādaśa dasavarsānām ghatam grāhayāmi navahvarsānām
astavarsānām sa[p]ta-
- 2 (ia)rsānām sadvarsānā[m] pañcatarsānām caturvarsānām trevarsānām
divarsānām ekavarsānām
- 3 a[ra]rsikānām ghatam grāhayāmi — śramaneraikānām¹ ghatam grāha-
yāmi — samprajāna²

¹ Lies śramaneraikānam

² Lies samprajāna

- 4 [bhada]nta³ snāyata || pradānūd⁴=dhi manuṣyānām jūyate bhogarīstarah
bhogebhyo jayate darpo
5 darpād=dharmavyatikramah 1 vyatikramya ca saddharmam=aridyāndhah
prthagjanah apāyun=tyanti⁵ yat=eme vā
6 stavayah⁶ sarvabālīsāh 2 tasmūc=chulasahūyasya kūryo dānasya samgrahah
tayor diayoś=ca nirvāne
7 kartavya⁷ parinamanā [3] śulena sugatim yāti dānais tat=ānugrhyate
mokṣaya pranidhānena dūh[llh](ā)

Ruckseite

- 1 ntam=a(dhi)gacchati 4 || ā rat h sa[nga]gana(m) 1 ka[lp]ya mitrāya
mānah⁸ khalu sarvalok(e) [sa](m)sū)-
2 rado[sa]m vyugupsamāno mokṣābhīlāṣī⁹=na bhārābhīlāṣī 1 pānapradā-
nam trigunopayuktam nir[ū]
3 [mīsam] madyogunair=apetam saṅghāya yo dānapatir=dadāti kālēna sat
kṛtya ca kalpikāñ ca 2 pha
4 [la]m viśistam muninā yathoktam yathestato janmasu tasya bhunkte dhar-
mārthasambodhīrasam ca [p]
5 [tv]ū¹⁰ trsnāksayāc chāntim upaśi paścat¹¹ 3 ||¹²

³ Lies bhadanā oder bhadanādh ⁴ Lies addānā ⁵ Lies yanti ⁶ Lies
tāstavayah ⁷ Lies kartavya ⁸ Lies mitrāyamānah ⁹ Lies bhīlāṣī ¹⁰ Lies
pitiā ¹¹ Lies paścat ¹² Die von späterer Hand hinzugefügten Zeilen sind
etwa zu lesen

ari bhya santatebhya mahā

santatebhya ulusamebhya ulusamebhya mukhajāmbhane

bhya namo praśālasya dhu(?)tu mamdala(?)da sraha tea

Die kleine Handschrift umfaßt vier verschiedene Formulare Bl 3
V 1—6 R 1 enthält die Formeln für die Ankündigung einer Schenkung von
Speise Als Einleitung dienen 18 Strophen in denen die Freigebigkeit ge-
priesen wird Sie sind wie die Numerierung zeigt, in Gruppen zerlegt
Zuerst kommen 4 Gruppen von je 2 dann 2 Gruppen von je 5 Strophen
Die beiden ersten Gruppen sind im Śardulavikrīḍita die beiden folgenden
im Vamśastha Metrum, die fünfte Gruppe besteht aus Upajāti, die sechste
aus Āryā Strophen Worauf diese Gruppeneinteilung beruht, weiß ich
nicht zu sagen Das Metrum kann nicht das Entscheidende sein, da sogar
aufeinanderfolgende Strophen des gleichen Metrums verschiedenen Gruppen
zugewiesen werden anderseits in dem zweiten Formular auch Strophen
verschiedenen Metrums zu einer Gruppe vereinigt sind Jedenfalls ist
diese Gruppenteilung ganz fest In zwei Handschriften aus Qyzil, die
Buddhistotras und andere lyrische, auch epische Poesie enthalten, finden
sich auch Sammlungen von Versen über die Freigebigkeit Auch hier sind
die Strophen in Gruppen geteilt In der einen Handschrift¹⁾ lehren die
Strophen 3 V 1—5, in der anderen²⁾ die Strophen 4 V 3—R 3 als go

¹⁾ Vorläufige Katalognummer 782

²⁾ Vorläufige Katalognummer 828

geschlossene Gruppe wieder Die eigentliche Ankündigung der Schenkung ist in Prosa abgefaßt und im Anschluß daran werden, wiederum in Prosa, Wünsche für die Wirksamkeit der Gabe zugunsten einer Reihe von menschlichen und göttlichen Wesen ausgesprochen

Unmittelbar darauf (6 R 1—7 V 3) folgt das Formular für die Ankündigung eines *madhurapradāna* samt den üblichen Segenswünschen, in den Ausdrücken dem ersten Formular sehr ähnlich, aber kurzer gefaßt Da eine Einleitung fehlt, ist dieser Text wohl als Substitut für die Prosa des ersten Formulars gedacht für den Fall, daß die Gabe in *madhura* bestand *Madhura* muß hier natürlich irgendwelche süßen Stoffe bezeichnen¹⁾, die, wie es scheint, in den Klöstern Turkestans besonders zur Herstellung von Getränken benutzt wurden In einem anderen Formular²⁾ werden Melasse, Honig, Zuckerrohr, Weintrauben, Kristallzucker, die drei scharfen Stoffe Ingwer, schwarzer und langer Pfeffer, und Tamarinden als Ingredienzien von Getränken, die dem Orden gespendet werden erwähnt (*gudarasa-madhum iḥ[ṣu](m) mrdrikam śa[r]kara[m] vā trlatukarasam āmbla[m] kalpikām yo dadāti*)

Es folgen drei Gruppen von Strophen (7 V 3—8 V 3) bestehend aus zwei Śārdūlavikrīḍita Strophen, einer einzelnen Strophe in demselben Metrum und fünf Strophen, von denen die erste ein Śloka, die nächsten drei Āryās sind und die letzte im Vaisvadevī Metrum ist Die ersten beiden Gruppen dienen wiederum dem Preis der Freigebigkeit die letzte feiert den Orden Ich möchte annehmen daß diese Strophen als Abschluß sowohl des ersten als auch des zweiten fakultativen Formulars aufzufassen sind

Der folgende Śloka der die Erwerbung von religiösem Verdienst empfiehlt bildet offenbar die Einleitung des dritten Formulars, das wiederum die Ankündigung einer Speisespende in der gewöhnlichen Weise enthält (8 V 3—9 V 2) Die nächsten fünf Āryās die der Verherrlichung des Gebens gewidmet sind (9 V 2—R 1), durften als Schluß dieses Formulars gedacht sein

Auf Bl 9 R 1 beginnt dann das vierte Formular für die Ankündigung einer Schenkung von Badewasser, eingeleitet durch eine Indravajrā-Strophe in der die unendliche Verdienstlichkeit gerade einer solchen Gabe hervorgehoben wird Die in Prosa abgefaßte Ankündigung hält sich in dem üblichen Rahmen Dann aber folgen noch Formeln für die Übergabe der einzelnen Wasserkrüge 'Die Ehrwürdigen sollen bedenken'³⁾

¹⁾ Auch in Nr VI ist danach *taḍ asman madhurapradānāt* zu ergänzen

²⁾ Vorläufige Katalognummer 304

³⁾ *samammaharantu bhādanta* ist wohl zu *samanvāharantu bhādantāḥ* zu verbessern, vgl die einleitende Formel bei feierlichen Erklärungen *samanvāharatv āyusman*, z B Nr I V 1 R 3 Allenfalls könnte *bhādanta* in der Anrede auch für den Plural gebraucht sein, auch in Bl 11 V 4 steht es anstatt des zu erwartenden Plurals

Ich lasse den Krug entgegennehmen. Für die Kranken lasse ich den Krug zuerst entgegennehmen, darauf für die Krankenwärter, darauf für die Alten. Für die 60jährigen lasse ich den Krug entgegennehmen, für die 59jährigen für die 58jährigen, und so geht es weiter bis zu den 'Einjährigen', den 'Nichtjährigen' — wobei die Jahre sich offenbar auf die Zugehörigkeit zum Orden beziehen — und schließlich den 'Novizen'. Mit der Aufforderung 'Ehrwürdige, badet mit Bedacht!') schließt dieser Abschnitt, und es folgen noch vier Ślokas und drei Upajati Strophen in denen die Gabe und insbesondere die Gabe von Getränk gerühmt wird.

Das Schriftchen ist für die Kenntnis des buddhistischen Rituals von Wert und wegen der vielen Verse die es enthält auch für die Geschichte der späteren buddhistischen Dichtung nicht ohne Interesse, ich möchte hier aber nur auf zwei historisch wichtige Stellen näher eingehen. In dem ersten Formular (Bl 5 R 1 ff) wird angekündigt daß sich der Herr von Kuci der Großkönig von Kuci (*Kuciśvara Kucimahārājan*) samt der Königin (*dei*) Svayamprabha entschlossen habe mit eigener Hand den Orden der Hörer des Erhabenen mit Speise zu erfreuen. Der Name des Königs findet sich in dem zweiten Formular (Bl 6 R 3). Die Satzkonstruktion ist hier in Unordnung. Ein Sinn ergibt sich nur wenn man für die Akkusative in Z 3 die Nominative einsetzt so daß die Übersetzung lautet:

Daher tue ich kund und zu wissen daß in dem Wunsch aus den Glücks gutern die unsteter sind als das von des Windes Gewalt gepeitschte Wasser, als die Zunge der Schlange und das Ohr des Elefanten das Beste zu ziehen, dieser Edle der Herr von Kuci der Großkönig von Kuci (*Kuciśvara Kucimahārājan*) Tottika samt der Königin (*dei*) Svayamprabha und den Wesen die festgehalten sind in dem Wandel in den fünf Daseinsreichen den Orden der Hörer des Erhabenen der durch Moralität und andere Vorzüge ausgezeichnet ist²⁾ zu dieser mit Farbe Duft und Geschmack versehenen zu außergewöhnlicher Zeit gereichten Gabe von Süßigkeiten einladet.

Wir lernen hier also einen bisher unbekannten König von Kuci kennen dessen Name recht unindisch klingt³⁾ während seine Gemahlin einen rein sanskritischen Namen führt. In den chinesischen Quellen habe ich ihn

1) *samprajana* kann kaum für etwas anderes stehen als *samprajñā*.

2) Wie die Parallel tell n m Nr 5 R 2 ff 9 R 4 ff Nr XI C 4 ff D R 3 ff zeigen ist *yosau bhagavacchindrakasaglas tarā śīd gunasampannam* zu lesen, die ältere Charakterisierung des Ordens ist hier weggefallen. Die etwas unübersichtliche Satzkonstruktion hat nicht nur hier sondern auch in Nr 5 R 7 ff Nr XI A R 6 ff Nr XII V 2 zur Verwirrung des Textes geführt. Jetzt läßt sich leicht erkennen daß auch in Nr III die im Nominativ stehenden Beiwörter *pravarama tinayarinayan yamasampanno* bis *amatair abhyare to* (V 2—4) in Wahrheit auf den Suragha gehen und im Akkusativ stehen sollten. Ebenso in Nr IV R 2—3 daher hier noch *abhyareitum* steht.

3) Das PW verzeichnet allerdings ein *tautika* Perlmuschel Perle aus dem Rajanrglianta und *Tottiyana Tottiyantya Tauta Tautiayana* als Namen einer vedischen Schule aber der Zusammenhang mit diesen Wörtern ist ganz unwahr.

nicht gefunden. Wenn meine Schätzung des Alters der Handschrift richtig ist, wird man ihn in der Zeit vor dem Anfang des 7. Jahrhunderts suchen müssen.

Die zweite kleine Handschrift (Nr XI) besteht aus 6 Blättern, die ungefähr 22,3 cm lang und 7,5 cm hoch sind. Die Maße sind also fast die gleichen wie die der Handschrift Nr X. Eine ganz genaue Messung ist nicht möglich, da der Rand der Blätter etwas abgestoßen ist. Daß die Handschrift aber ursprünglich nicht mit Nr X vereinigt war, zeigt die verschiedene Form des Schnurloches. Die Blattzahlen sind bis auf eine durch Beschädigung des linken Blattrandes völlig verloren. Auf Bl D ist aber deutlich der Rest einer Ziffer sichtbar, die nur eine 4 oder eine 5 gewesen sein kann. Darüber findet sich der Rest einer anderen Ziffer, der wahrscheinlich die rechte Hälfte einer 10 ist. Bl D wurde danach also Bl 14 oder 15 gewesen sein, 10 oder 11 Blätter müssen im Anfang fehlen. Das stimmt zu der Tatsache, daß Bl A mitten im Text beginnt.

An der Handschrift haben der Reihe nach vier verschiedene Schreiber geschrieben. Die Vorderseite von Bl A, die stark gebräunt und an den Rändern abgerieben ist, stammt von dem ältesten Schreiber. Die Schrift mit ihren aufrecht stehenden Zeichen weist noch ganz den archaischen turkestanischen Typus auf. Das *ma* zeigt noch ältere Formen als in dem Blatt Nr 1, die Querlinie wird noch nach unten gezogen, und die Grundlinie hat bisweilen noch fast die Form eines spitzen Winkels. Ein Zeichen, daß sie noch durch einen Doppelzug der Feder, zuerst von rechts nach links und dann von links nach rechts, zustande kam. Das *ya* zeigt noch die Aufstriche, von denen der mittlere bisweilen nach rechts geneigt ist, die Schleife des linken Aufstriches fehlt noch.

Ein wenig später ist die Schrift der Rückseite von Bl A und des Bl B. Sie zeigt zwar immer noch durchaus den altertümlichen Charakter, aber die Querlinie des *ma* verläuft hier horizontal und berührt die rechte Vertikale, und die Grundlinie ist eine einfache Horizontale. Bisweilen findet sich aber auch noch ein älteres *ma*, z. B. in *cāsmum* B R 4. Das *ya* ist noch das alte dreiteilige Zeichen, aber der linke Aufstrich ist verschleift.

Derselben Zeit gehört der dritte Schreiber an, von dem Bl C—F V 5 stammt. Auch hier begegnet gelegentlich noch einmal die ältere Form des *ma*, z. B. in *lāma* D R 2. Das *ya* zeigt zwar ebenfalls eine Schleife am linken Aufstrich, unterscheidet sich aber von dem *ya* des zweiten Schreibers dadurch, daß die Grundlinie nicht gerade, sondern in der Mitte nach oben gezogen ist.

Aus viel späterer Zeit stammt der Schluß der Handschrift F V 6—R 9. Das *ma* hat im allgemeinen die spätere Form mit dem bis zur Vertikale

scheinlich. Ich möchte übrigens noch darauf hinweisen, daß, wenn auch *Tottikam* vollkommen deutlich dasteht, bei der häufigen Verwechslung von *ta* und *na* in dieser Schrift die wahre Namensform auch *Tontika* usw. sein könnte.

durchgezogenen oberen Querstrich und dem abgesonderten unteren Querstrich, doch ist die mittlere Querlinie öfter nur halb durchgezogen wie in der Schrift von Nr X, und in *malā* FR 3 berührt auch die obere Querlinie die Vertikale nicht ganz. Auch das *ya* ist für gewöhnlich das spätere Zeichen, doch kommen auch ältere Formen mit mehr oder weniger geraden Aufstrichen vor, siehe *āropayen* F V 9, *yo* R 2, besonders *ya* R 5, *yaś* R 5. Dieser Schluß dürfte daher in derselben Zeit geschrieben sein wie die Handschrift Nr X.

Der Text, in dem besonders der Nachtrag von Schreibfehlern wimmelt, lautet

Blatt A Vorderseite

- 1 *ma nara[le]su go[n]dh* *y [l]su[m] pr(e)[t](e)-*
su m *[y]*
 2 *khais=tath[a]gato=rhām¹ samyalsambuddhah sarvānārttham pra-*
tiśiddham sarvadharmārabodhabalanerv[ā]ḥ²
 3 *[l] [p] tasya nirodhanervvānasya³ prāptih sparśah pratilābhāyam⁴*
bhavatu *vandāmi srasā pā*
 4 *sarvasane[he]na yusmām⁵ sambodhay[ā]my aham durllabham hī*
manusyatvam buddhotpādam sudur[llā]
 5 *(bham)⁶ prāpya manusyatram sasanañ⁷ ca mahāmuneh sāsane=bhī-*
ratih⁷ tasnad=vyayadhyam⁸ stahitais=sadā [i]⁹
 6 *[te] pī ca saddharma asaddharma¹⁰ pravarddha¹⁰ e vinasante hi samn*
mitrah¹¹ margāmārganidarsakah¹² 4 lei(ya)
 7 *(ty=ā)yur ahorātram yauvanāñ c opajiryate ārogya[m] vyadhayo¹³ ghnan*
ti sampattiñ¹⁴ ca vipattayah 5 utpa
 8 *pāp[le] va saddharmasya aryūnaya muner=vrākyam adhar-*
me¹⁵ dharmasam[j](ñ)[tah 6] || ⊗ ||

Rückseite

- 1 *(s)iddham 3 da[nam] yena sa[ra]ngo=rap[to]¹⁵ ri[ti]dhasukharibhavanī*
cay(o) naramarapūj(ah)
 2 *prāpti¹⁶ hetu=danam divi bhuti ca suhrd=anupamam drdham hy=*
anugamīkam dāridrya(gn)m
 3 *m(a)[t](s)aryyarttham¹⁷ prasamayati hī jalavām¹⁸ munīndraniseritam tas*
mād=deyam śaktyā dānam pho(la)

¹ Gemeint ist wohl *tathāgatair arhodbhūh* ² Richtig *nirvān*, *neredm* ist die im Toch und Kuc gebräuchliche Form ³ Richtig *nirvānasya* ⁴ Lies *prāptih* und *prahlābho* oder *prāptisparśapratilābhāya* ⁵ Gewöhnliche Schreibung für *yusmān* ⁶ Richtig *buddhotpādam sudurllabham* ⁷ Lies *ratatā* ⁸ Lies *vyadhyam* ⁹ ist unsicher, man erwartet die Ziffer 3 ¹⁰ Lies *saddharmah* ¹¹ Lies *sanmitrah* ¹² Lies *nidarśakah* ¹³ Lies *vyādhayo* ¹⁴ Lies *adharma* ¹⁵ Lies *vāpī* die Schreibung mit kurzem *a* ist bei Formen von *arāp* gewöhnlich ¹⁶ Lies *prāpter* ¹⁷ Lies *mātsaryyartham* ¹⁸ Lies etwa *jalam=ira tan*

- 4 (m=a)nupamam abhilaṣata¹⁹ sadā parayā mudā | tadārttham²⁰ abhi
sambodhayāmi ya
5 [d=a]yam mahādānapati²¹ satpurasasamsarggopabrhitāyātanaprasūdasam
dohah²² su[gr]
6 (h)tanāmadheyah Kuci mahārū[ga]²³ sard[dh]am sarvva²⁴ pañcagati
paryyapannai²⁵ sat[v]aṁh yo=sau [bhaga](ia)

¹⁹ Lies abhilaṣatā ²⁰ Lies tadārttham ²¹ Lies patiḥ ²² Lies
brmhitā, jātana ²³ Richtig maharajah ²⁴ Lies sarvvaḥ ²⁵ Lies pannaiḥ

Blatt B Vorderseite

- 1 [cchra]iakaṣaṅgh[o] yatra t[e] pudgala¹ sutravīṇayabhidharmagrahana-
dhāranaiṣṭhāna[ka]
2 [rma]pratipattikūṣalāḥ² śilādiguṇanādhānabhūtā rāgadosavīṇāśanatatparū³
[a]
3 rarsīśāsanadhurdhara⁴ anantaguna⁵ tathāgataśrīrakaṣaṅgham janga
mam va punya
4 k[ṣ]ettram⁶ anena anaradyena annapanena samtarpayati anena danena
asy avanā
5 (mno⁷ dā)napate⁸ āyurvīṇnabalabhogaśīaryyaparivārapaksayaśovv
dāhi⁹ bhavatu ta
6 (th ānena d)ānena B[r]jah[m]jendr[ā]surend[r]agukhyagendrādīnam¹⁰ de
vadānām¹¹ c āsuragar(u)dagandharva

Rückseite

- 1 (kīna)[rama]h[o]ragayaksarā[k]śasānam [o]jovīṇrddhir bhavatu anena
ca a[m]e]papradā[ne]
2 (na)¹² abhyatitakalagatānam danapatīnam¹³ Surānapuspaprabhītinamm¹⁴
upapattivīśesa
3 [tā]yām¹⁵ bhavatu tath ānena danena Kucīṣayaparipālakanam devatā
nām anu
4 (gra)haya bhavatu ye c āsmīn¹⁶ sangharāme śīmaparipālakā devatā
stupaśālasā
5 (m)[ci]paryyanadevata¹⁷ tāsām apī devadānām¹⁸ ojoyīmanavīṇrddhir
bhavatu pañcagati
6 (pary)yāpannānañ ca satvānām caturāharaparījñaya bhavatu ||

¹ Lies pudgalāḥ ² Lies vicarana ³ Lies ragadosa ⁴ Lies
dhurdharah das aksara vor rārṣi ist kaum als ma zu lesen ⁵ Lies tam
anantagunam ⁶ Lies punyaṣettram ⁷ Lies avamānmo ⁸ Lies
dānapater ⁹ Lies vīṇrddhir ¹⁰ Lies guhyale ¹¹ Lies devatānām ¹² Lies
ameyapradānena ¹³ Lies patīnām ¹⁴ Lies prabhītinām. ¹⁵ Lies vīśe
śatīyā ¹⁶ Richtig yāś c āsmīn ¹⁷ Lies paryyanadevatāś die Schreibung
śala ist konstant ¹⁸ Lies devatanam

Blatt C Vorderseite

- 1 (śa)[kyam] mandayitu[m] yatha na radanachayū¹ jalāntarggat[ā] vaktre
yah kṛiyate tu mandanavidi
- 2 [s=ta]smim² sa upadyate tadrad=yac chrāmanadvijatisu dhanam vinya
syate śraddhaya tat=tasmim² paraloka
- 3 [to]yapatite bimbe samutpadyate 1 || iti mahadānapati³ inthunnāmenah⁴
sarddham sarvva⁵ ye
- 4 [h](e)cana bhikṣusamghasy=ūlpena vā bahuna va⁶ anugrahaṃ kurivanti
tath sarvvebhi⁷ sarddha⁸ yo=yam bha
- 5 garacchravakasaṃghaḥ śūlasamādhikprajñāvimuktijñānadarśanasampān
na⁹ tam tādṛsaṃ=bhagava
- 6 [cchr]āvakaṣaṃgham anena varṇnagandharasopapeten¹⁰ alālīkena pāna-
kappṛadanen=opanīma

Rückseite

- 1 [nī]rayati yad=asmāt=panakappṛadanād yat punya¹¹ punyabhīsyandam¹²
kuśalam kuśalabhīsyandam¹³ tad bhava
- 2 ti=asya mahadānapatis¹⁴ sapariśatkasy¹⁵ āyurvārṇnabalabhogaiśvaryya-
parivarapaisarvīrdhaye¹⁶ catu
- 3 r[nn]jāñ=ca rasānām praptisparśanapratu edhaya¹⁷ nairāmyarasasya¹⁸
pravīkharasasya i[ya]paśamarasa
- 4 [s]ya sambodhīrasasya tath ānena panakappṛadanena buddhaśāsanabhī
pprasannanām devanagaya
- 5 [kṣa]nām puḍḍaya bhavatu [ya]ś=c eha r[a]jyadevatā nagaradevata¹⁹ sam
gharūmadevata²⁰ stupasamīcisi
- 6 (ma)paripālādevatā²¹ tasām=api devatanam puḍḍaya bhavatu ye c=ābhya
tīlakālamgatādāya[kṣa]

¹ Lies -chāyā² Gewöhnliche Schreibung für tasmin³ Lies patir⁴ Für itthannāmena richtig itthannāma⁵ Lies sarvva⁶ Lies bahunā vā⁷ Lies sarvvebhi richtig sarvaih⁸ Lies sarddham⁹ Lies samadhīprajñā¹⁰ Lies rasopeten¹¹ Lies punyam¹² Richtig -gyandah¹³ Richtig -gyan¹⁴ Lies pates¹⁵ Richtig sapariśatkasy¹⁶ Lies varṇa¹⁷ Richtig¹⁸ prativēdhāya¹⁹ Richtig nairāmya²⁰ Lies devatā²¹ Lies devatās

Blatt D Vorderseite

- 1 (dā)napatayah¹ tesam gatisthānantar[o]papatirīrṣeṣatāya² bhavatu sa
masato³=nena pānaka[ppra]
- 2 (dā)nenā⁴ pañcagatiparyyupannanāñ ca satrūnām trnnatṛṇaipyacchedā⁵
bhavatu || dasabaladhā
- 3 raśīḥyebhyaś=śīlaśamayāñanasukṛtakāryyebhya⁶ bhavatrṣṇārahulebhyo⁷ da-
dāti yah pānaka

¹ Lies -ābhyañta² Lies -sthānantaro³ Lies samāsato⁴ Lies⁵ pṛaddāna⁶ Gemeint ist sthānā trṣṇānām vyapacchedāya⁷ Lies kāryye⁸ Die andere Handschrift (S. 614) heist anstatt der Dative die Genetive
-kīryānām kāryānām, rahitānām

- 4 m udāram 1 manikanakaraḥatābhāḥatā⁸ pibanti pānāni te manojñāni
diti bhuvā
5 sukhasaubhāgyam sphītam api rasam labhanti sadā⁹ 2 sambodhi-praśa-
marasam vimuktirasam utta-
6 mam ca yat-pravarā¹⁰ pānakādānād dātā labhati ca trsnāksayam aśesa¹¹
3 ||

Rückseite

- 1 [ta]da(r)ttam abhisa[m]b[oj]dhayāmi [ya]d āya(m)¹² h[et]uphalābh[et]-
jñāh lāyabh[oj]gajv[et]bhyaḥ sārā[m]-(ā)-
2 dātukāma itthannāmo¹³ mahādānāpatih sārddham sarvāni Kaucya-
dāyakaḍānāpatibhir yye c=ē
3 ha bhikṣusamghosy¹⁴ opasthālakarmmany¹⁵ udyuktās tath sarvāni sār-
ddham yo sau bhagavacchrāvākasamgho ya-
4 itra te pudgalāḥ pañcopādānaskandhabhāranikṣiptāḥ pañcendriyatīkṣir-
tāḥ¹⁶ pañcaba-
5 labalīnāḥ pañcabhayanirmuktāḥ pañcagatisamatīkkrāntās-tam tādṛśam
bhagavacchrāva-
6 [sam]gham anena varnagandharasopapeten¹⁷ āhārappradan¹⁸ ābhini-
mantrayati anen āhāra
7 [ppra]dānen=āsy ana tāvan mahādānāpatih¹⁹ saparīsatīkasy²⁰ āhāropa-
rama[n]īrodhanurvā

⁸ Lies bhāḥatāḥ wie in der anderen Handschrift ⁹ Die andere Hand
schrift heẏ avirasam labhati dāt(ā) ¹⁰ Ebenso die andere Handschrift,
richtig yah pravarāḥ ¹¹ Lies aśeṣam ¹² Lies āyam ¹³ Lies nāma
¹⁴ Lies samghasy ¹⁵ Lies opasthānakarmmany ¹⁶ Vgl. palī tikkhindriya
¹⁷ Lies rasopeten ¹⁸ Lies pradānen ¹⁹ Lies pateh ²⁰ Richtig saparī
satīkasy

Blatt E Vorderseite

- 1 [na]prat[et]v[et]dhāya¹ bhavatu tath ān[et]n=ahārappradānena Mantrey-
[ā]dīnām bodhisatvanām kṣippṛā
2 (bhī)jñāy āstu² Brahma Śakkrādīnām devaganānām oḃobalavimānavir-
ddhaye³ bhavatu virddho
3 oḃobalavimanam bhutā⁴ sarve danāpativargge⁵ kṛtsnāḥ=ca satrasamu-
dram rakṣane yatnavanto
4 bhavantu tath āddhvatīlakālamgatadāyakaḍānāpatīnām⁶ gatīsthānantaro
papattivi
5 [śe]satāya⁷ bhavatu yadi tu kathañcid anaśvāsīkāt⁸ karmmano hīnagati-
janmasambandha
6 [syā]t tata⁹ ppranītajanmasambandhur=astu¹⁰ pranītāt pranītataram¹¹ iha
rājyadevatā nagara

¹ Richtig prāṇīdhaya ² Lies bhījñāy āstu ³ er ist unter der Zeile
eingefügt ⁴ Lies virddhauḃobalavimāna bhutā ⁵ Lies dānāpativarggam
⁶ Lies āddhvatīta t, der gewöhnliche Ausdruck ist abhyatīta ⁷ Lies sthānantaro
⁸ Lies anaśvāsīkātāt? ⁹ Lies tataḥ ¹⁰ Richtig sambandho=astu ¹¹ Lies tarah

- 7 (de)[vatā]^{1*} samgh[ū]ramast[ū]pasūmīcīprahūnaśūladavatū¹³ tūām deva
tanām¹⁴ pūjāya bhara[t](u)

Rückseite

- 1 [s] tasm[ū]d¹⁵ āhārappradānāt-sarivasatrūnām caturāh[ū]rapa
jūāya¹⁶ bhavatu yac-ca da[ha]¹⁷[k](iū)[c](i)
2 (d)-[d](i)yate sarvebhyaḥ samam dīyatām=ti || būladivūlaradrīsam¹⁸
purnacandraīadanam mattagajendra
3 i[ḥ]kkramam padmapatranayanam abdhāranīvanam jīnam saṅkhaḥkunda
daśanam stauṃ samakṣato ya
4 thā nīruti¹⁹ gatam-apa 1 lamasukham śubham tathā janmasamkṣayaśu
kham tvammata-kārīnām²⁰ nrmām
5 hasasamstam²¹-akḥilam lamasukham tu tair-iribho labhyate na kunarair-
yye na ramanti te
6 [ma]te kim punahś²²-śamasukham 2 ye tatra śāsanam mune n=ufayanti
kunarās te parivañcitaś²³ ci
7 [ram] sambhramanti gatiśu ye tu raram śrayanti te śāsanam supuruṣāś te
bhāvasamkṣayam dhruvam yanti nī
8 (rvr)isukham 3 sarvām idam jagat sada svūtmāsaulkhyānīratas²⁴ tran-
naradamyasūrathe lokasaulkhyā

¹⁵ Lies devatāh

¹⁶ Lies samghārama richtig pradhānaśālā aber

hier stets śāla lies devatāś ¹⁷ Lies devatanām ¹⁸ Vielleicht ist samāśato-
smad zu lesen

¹⁹ Lies pari dya

²⁰ Lies iha?

²¹ Lies karatvīgam

²² Lies n ruti

²³ Lies tannata

²⁴ Lies samstham

²⁵ Lies punah

²⁶ Lies ta citāś

²⁷ Lies saulkyanīratam

Blatt F Vorderseite

- 1 [ni]ratah tac ca kudārśanair-śalo¹ n āvogaççati jagat-tena na gacçate
drutam tiā² jinendra śaranam 4
2 tva(m) parasatvapīdaya pīdase³ jina yathu staur⁴ vyasanair jagat tathā
pīdyate na sabhīśam⁵ svām⁶ vyasan[ai](h)
3 saduḥkḥitām tasyate na tu tathā tram paraduḥkḥanāśanān⁷ tasyase na⁸
yathū 5 nāśayitu
4 n-na t-tama¹⁰ śakkyate dīnakara¹¹ saptabhīr-udgataś=tatha candra
mandalaśata¹² yat-tata vagabhaśi
5 bhīr¹³ nāsyate jina mahā-mohamayam manastamo dehīnam hrīd gatam 6||
6 śatam sahasrañ¹⁴ suvarṇanāśka jambunadā n-āsyā sāma¹⁵ bhavanti ye
buddhacantiyeṃ prasaṇnacitā¹⁶ pa[da](m)
7 [ti]hāre samatīkramamiti¹⁷ 1 śatam sahasrañ¹⁸ suvarṇapīndū¹⁹ jāmbu-
nada n-asya sama²⁰ bhavanti yo buddha

¹ Lies hatam

² Lies tvām

³ Lies pīdyase

⁴ Lies staur

⁵ Lies

subl fām

⁶ Lies staur

⁷ Lies saduḥkḥitām

⁸ Lies nāśanāt

⁹ Lies

oder 1 unter na fehlt eine Silbe 1 es etwa tasyase-nagla

¹⁰ Lies na tat-tamaḥ

¹¹ Lies karat

¹² Lies śata h

¹³ Lies vāgyabhaśtibhīr

¹⁴ Lies sahasrañ

¹⁵ Lies n-āsyā samā

¹⁶ Lies citāś

¹⁷ Lies samatīkramante?

¹⁸ Lies sahasrañ

¹⁹ Über ndā stelen zwei n benemander-gesetzte Punkte

²⁰ Lies n-āsyā samā

- 8 [ca]r[tye]su prasannacittā āropayes mrtikapiṇḍam alam²¹ 2 śa sāhasraṇi²²
suiarnamūtām²³ jāmbūna(dā)
9 (n ā)s[y]a sama²⁴ bhavanti yo [buddha]cātyesu prasa[n]nacitta [ā]ro-
payen muktapuspakarāśim²⁵ 3 satam saha[s](rā)-

Rückseite

- 1 (n s)u(var)[na]h(ot)y(o)j(ā)[m]bunad[ā] n āsya sa[mā] bhara[n]t[ī](s) yo
buddhac[ā]r[tye]su (p)r(a)sannac[ā]r[tya]h[ā] pradīpa[dā]na(m) [pra]kṛa-
(roti)
2 (v)dvān 4 satam sahasraṇi²⁶ suiarna[v] hā²⁷ [jā]mbūnadā n asya sama
bhavati²⁸ yo buddhacātyesu prasanna[ci]
3 [tlo] malāviharam prakaroṇi vidīam²⁹ 5 satam sahasraṇi³⁰ suiarnapar
vatā sumero sama n āsya sāmā³¹ bhara(nti)
4 yo buddhacātyesu prasannacitta āropayec chattradhvajō patākam³ 6 es
āho dāksina prokta apprameya
5 (ta)thāgata ya mudrakalpe³² sambuddhe sārthavahe³⁴ hy-acintitare 7 ti-
sthatta pūjāyēd³⁵ yaś ca yas c āpi parinirvrtam
6 [sa]me cittaprasade hī³⁶ n āsti puṇyaviśeṣata³⁷ 8 na hī citta prasanne
smimn alpā bharaṇi dāksinā ta-
7 thagate v[ā]³⁸ sambuddhe buddhāna śrāvakāś³⁹ ca ye 9 etam hy acintitā
buddhā buddhadharmasya citta acī
8 [ti](s)te prasādy eha vipakāh syād acintitā⁴⁰ 10 tesām-acintitānām⁴¹ epra-
tihatadharmacakkrairartitāna(m)⁴²
9 [sa]myak sambud[dh]jānā⁴³ n alam gunaparam⁴⁴ adhigattum⁴⁵ 11 || ||

²¹ Lies citta āropayen-mrtikapiṇḍam ekam ²² Lies satam sahasraṇi ²³ Lies
mūta ²⁴ Lies sama ²⁵ Lies muktakapuspārāśim vgl sk muktapūṣpa ²⁶ Lies
sahasraṇi ²⁷ Lies suiarnavahā ²⁸ Lies n-āsya samā bhavanti ²⁹ Lies mālā-
lāram (f) prakaroṇi vidīam ³⁰ Lies sahasraṇi ³¹ Lies meroḥ samā n-āsya
samā ³² Lies chattradhvajau patākām ³³ Lies prokta apprameyā tathāgate
samudrakalpā (oder yā bhadrakalpe?) ³⁴ Lies sārthavahē ³⁵ Lies tiṣṭ[ā]ntaṇi
pūjāyēd ³⁶ Lies samam cittaṁ prasādyecha ³⁷ Lies viśeṣatā ³⁸ Lies ca
³⁹ Lies buddhānām śrāvakāś ⁴⁰ Lies etwa etam hy-acintitā buddhā buddhadharmā
py-acintitāh acintitān prasādy-cha vipākāh syād-acintitāh ⁴¹ Lies acintitānām
⁴² Lies apratīhata Lies vartitānām Über dharmā stehen zwei nebeneinander
gesetzte Punkte ⁴³ Lies buddhānām ⁴⁴ Lies pāram ⁴⁵ Lies gantum

Die Ghederung des Textes in vier gesonderte Teile, auf die die Ver-
schiedenheit der Schrift fuhr, wird durch den Inhalt bestätigt. Die ersten
drei Teile enthalten wiederum Formulare für die Ankündigung von Gaben.
Von dem ersten Formular sind aber auf der Vorderseite von Bl. A nur der
Schluß der in Prosa abgefaßten Segenswünsche und sechs Śloka erhalten,
in denen zum Eifer ermahnt und auf den Verfall der Religion hingewiesen
wird. Das zweite Formular, das die Rückseite von Bl. A und Bl. B füllt,
dient der Ankündigung einer Spende von Speise und Trank in der gewöhn-
lichen Art. Die Einleitung bildet eine Strophe im Bhujangavyambhita-
Metrum. Die sonst üblichen Schlußstrophen fehlen hier. Der dritte Text,

von Bl C V 1 bis F V 5 reichend umfaßt zwei Formulare. In dem ersten wird eine Gabe von Getränk in dem zweiten eine Gabe von Speise angekündigt. Der Prosa des ersten Formulars geht eine Strophe im Śārdūlavikṛita Metrum voraus, den Schluß bilden drei Āryās, in denen, wie zum Teil auch in den Segenswünschen der Prosa, auf den besonderen Charakter der Gabe Bezug genommen wird. Diese drei Āryās kehren in einem anderen Formular¹⁾ noch um drei weitere Āryās vermehrt, wieder. Das zweite Formular entbehrt der einleitenden Strophen, hat dafür aber am Schluß ein Buddhastotra in sechs Strophen in einem mir unbekannten Metrum von 15 Silben im Pada. Der Nachtrag endlich, der von F V 6 bis R 9 geht, besteht aus 11 Strophen, 6 in Upajati, 4 Ślokas und einer Āryā, die wieder den unermesslichen Wert einer Gabe an den Orden betont.*

Angaben von historischem Interesse bietet nur das zweite Formular 'Darum tue ich kund und zu wissen daß dieser große Gabenherr, der die Fülle der Klarheit seiner Sinne durch den Verkehr mit guten Leuten ver- starkt hat der Großkönig von Kuci (*Kucimāhārāja*) dessen Name zum Heil genannt wird²⁾ zusammen mit allen in den fünf Daseinsreichen um- herwandernden Wesen den Orden der Hörer des Erhabenen in dem die Einzelnen in den Mitteln zum Erlernen Behalten und Durchforschen von Sutra Vinaya und Abhidharma erfahren sind Schatzkammern der Mo- ralität und anderer Tugenden nur darauf bedacht Liebe und Haß zu ver- nichten Träger der Lehre des Sehers — diesen durch unendliche Vor- züge ausgezeichneten Orden der Hörer des Tathagata der einem wandelnden Felde des Verdienstes gleicht mit diesem tadellosen Essen und Trank- erfreut Wegen dieser Gabe soll diesem Gabenherrn N N Mehrung sein an Leben Aussehen und Kraft an Besitz und Herrschaft an Gefolge und Anhängerschaft und Ruhm Und gleicherweise soll wegen dieser Gabe den Göttern Brahman Indra dem Herrn der Asuras dem Herrn der Guhyakas und den übrigen und den Asuras Garudas Gandharvas Kinnaras Maho- ragas Yaksas und Raksasas Mehrung der Kraft sein Und (das Verdienst) wegen dieser unermesslichen Gabe soll den dahingegangenen verstorbenen Gabenherren mit Suvarnapuspa an der Spitze zur Vorzüglichkeit der Wiedergeburt gereichen Gleicherweise soll (das Verdienst) wegen dieser Gabe den Göttern die das Reich von Kuci beschürmen zur Förderung ge- reichen und auch den Göttern die in dieser Ordensniederlassung die den Bezirk schürmenden Götter und die Götter der Stupas der Hallen der *sāmīcis* und der Zellen sind²⁾ auch diesen soll Mehrung ihrer Kraft und

¹⁾ Vorläufige Katalognummer 304

²⁾ Für die Bedeutung von *sugrhitāmadheya* siehe Lévi JA 33 185ff.

*) ye cāsamim saṅghārāme śmaparipālaka devatā stupasāśāsamīcīparyyana devatā(h) khñhich Nr V 61 5f iha rājye rājyadevatā yā nagarasāṅghārāmasāśālacatū śāśāsamīcīparyyanadevatā(h) CR 5f iha rājyadevatā nagaradevat(āh) saṅghārāmadevat(ā) stupasāśāsamīcīparypālakadevatā(h) EV 6f iha rājyadevatā nagaradevatā(h) saṅ ghārāmastupasāśāsamīcīprahānāśāśadevatā(h) Auch in Nr VIII B1 58 V 3 ist wie ich

ihrer Götterpaläste sein Und den Wesen, die in den fünf Daseinsreichen umherwandern, soll es zur richtigen Erkenntnis der vier Nahrungsarten¹⁾ gereichen²⁾

Der Text zeigt, daß das Formular für den Gebrauch der Mönche in den Klöstern von Kuci bestimmt war Der Name des Kucimahārāja ist hier nicht erwähnt, und die Titel, die er hier erhält, sind nicht die gewöhnlichen der späteren Zeit Der Titel *Kuciśvara* fehlt, dafür erhält er das Beiwort *suḡrhitānāmadheya*, das bis in die Zeit der Ksatrapas zurückgeht Diese Abweichung in der Titulatur mag zufällig sein, doch ist es beachtenswert, daß auch Vasuśāsa in Nr I nur *Kucimahārāja* genannt wird, während Artep (Nr VIII), Tottika (Nr X), Suvarnapuśpa (Nr IV) und vielleicht auch Suvarnadeva (Nr VI) den Titel *Kuciśvara Kucimahārāja* erhalten Der Titel *Kuciśvara* kommt jedenfalls bis jetzt nur in Dokumenten in der späteren Schrift vor

An der Spitze der verstorbenen Gabenherren, denen die Schenkung zu einer vorzüglichen Wiedergeburt verhelfen soll, wird Suvarnapuśpa genannt Man könnte zunächst versucht sein, in diesem Suvarnapuśpa den Suvarnapuśpa zu sehen, dessen Name sich mit Sicherheit in dem Formular Nr IV wiederherstellen läßt, sowie den Swarnabūśpa der in der Sprache von Kuci abgefaßten Holztafel, dessen Identität mit dem Su fa po kue der Chinesen Levi, JA XI, 2, 319ff überzeugend nachgewiesen hat Dem aber stellen sich unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen Su fa po kue-Suvarnapuśpa war der Vater des Suvarnadeva, der zwischen 618 und 630, nach dem Tode seines Vaters, den Thron bestieg Nach unserem Formular war Suvarnapuśpa verstorben der Ausdruck *abhyatitakālagatānām dānapat(ī)nām Suvarnapuśpabhrītinam* macht es sogar wahrscheinlich, daß man ihn als vor langer Zeit verstorben ansah Das Formular könnte also auf keinen Fall früher als 618 geschrieben sein das aber ist nach dem

jetzt sehe, *laśālasāmiśu(pā)* zu lesen Aus diesen Stellen geht hervor, daß *āmiśu* und *pariyāna* irgendwelche mit dem Kloster in Verbindung stehende Gebäude bezeichnen müssen Da *āmiśu* nicht nur vor *pariyāna*, sondern auch vor *ānāna*, *prakāśa*, *naśāla* (d. i. *pradhānaśāla* Meditationshalle) und *stūpa* und hinter *kāla*, *catuśkāla* und *stūpa* erscheint, muß es ein selbständiger Ausdruck sein Im Pali findet sich *āmiśu* *cikamma* öfter in der Verbindung *abhiśādanam paccuḡḡhānam anāpālikamma* *āmiśu* *kamma* (z. B. Cullav I, 27, 1, 6 6, 4 10, 1, 4), und Hāravah 134 wird *āmiśu* in der Bedeutung von *vandana* gelehrt, *āmiśu* ist daher hier vielleicht eine Halle, die für die Verehrung des Buddha bestimmt war *Pariyāna* oder *pariyāna* ist im Tocharischen und in der Sprache von Kuci *pariyāna* das meist in Verbindung mit *lem* = *layana* erscheint und offenbar 'Zelle' bedeutet, siehe z. B. Tocharische Sprachreste 153aI (*leṇa*)³⁾ *leṇa* *pariyāna* *pariyāna* 'von Höhle zu Höhle, von Zelle zu Zelle', 148 b6 *wyā(fra)* *saṃkrāma* *le* *pariyāna* = *vihāre saṃghārāme layane pariyāna*, 260 b5 *lem* *pariyāna* *wyā* *saṃkrāma* *pariyāna* 'wo machen einen Vihāra einen Saṃghāra, eine Höhle eine Zelle' 105b3 285b4, 452b5 Im Pali entspricht der Bedeutung nach *pariyāna*

¹⁾ Im Pali *labojāṅkāra dhāra*, *phassaḍhāra*, *manosañcetanaḍhāra*, *viññāṇāḍhāra*

heutigen Stande unserer Kenntnis der turkestanischen Palaographie unmöglich. Wie oben bemerkt ist unser Formular in einer Schrift geschrieben die wenn sich auch vorläufig noch kein absolutes Datum für sie angeben läßt jedenfalls viel älter ist als die Schrift der Formulare Nr IV und VI die augenscheinlich Suvarnapuspa und Suvarnadeva als die zur Zeit der Niederschrift regierenden Könige nennen.

Wir werden so zu dem Schluß gedrängt daß es zwei Könige von Kuci mit dem Namen Suvarnapuspa gegeben hat der eine der Vorgänger des Suvarnadeva der andere jedenfalls geraume Zeit vielleicht Jahrhunderte vor ihm lebend. Bei dieser Auffassung löst sich wie mir scheint auch eine Schwierigkeit die die Angaben Huen tsangs über Suvarnapuspa bereiten. In seiner Beschreibung von Kuci sagt er nach der Übersetzung von Julien (I 4f.)

Au nord d'une ville qui est située sur les frontières orientales du royaume il y avait jadis devant un temple des dieux un grand lac de dragons. Les dragons se métamorphosèrent et s'accouplèrent avec des juments. Elles mirent bas des poulains qui tenaient de la nature du dragon. Ils étaient méchants emportés et difficiles à dompter mais les rejetons de ces poulains dragons devinrent doux et dociles. C'est pourquoi ce royaume produit un grand nombre d'excellents chevaux. Si l'on consulte les anciennes descriptions de ce pays on y lit ce qui suit. Dans ces derniers temps il y avait un roi surnommé *Fleur d'or* qui montrait dans ses lois une rare pénétration. Il sut toucher les dragons et les atteler à son char. Quand il voulait se rendre invisible il frappait leurs oreilles avec son fouet et disparaissait subitement. Depuis cette époque jusqu'à ce jour la ville ne possède point de puits de sorte que les habitants vont prendre dans le lac l'eau dont ils ont besoin. Les dragons s'étant métamorphosés en hommes s'unirent avec des femmes du pays et ils en eurent des enfants forts et courageux qui pouvaient attendre à la course les chevaux les plus agiles. Ces relations s'étant étendues peu à peu tous les hommes apparurent bientôt à la race des dragons mais fiers de leur force ils se livraient à la violence et méprisaient les ordres du roi. Alors le roi ayant appelé à son aide les *Tou Lioue* (Tures) massacra tous les habitants de cette ville depuis les enfants jusqu'aux vieillards et n'y laissa pas un homme vivant. Maintenant la ville est complètement déserte et l'on n'y aperçoit nulle habitation.

Was hier von König Goldblume berichtet wird trägt deutlich die Züge der Sage und es ist mir immer seltsam erschienen daß Huen tsang eine solche Sage von einem Mann erzählt haben sollte der bei seiner Ankunft in Kuci allerhöchstens zwölf Jahre tot war. Und selbst wenn man annehmen will daß sich im Osten die Sage schneller um eine Person bildet bleibt es doch unerklärlich daß sich Huen tsang für diese Geschichte auf 先志 beruft auf die früheren Berichte die alten Annalen les an

ciennes descriptions du pays', oder wie man die Worte übersetzen will, und selbst die Variante, die Levi anführt 'les hommes d'age' macht die Sache nicht begreiflicher, die Geschichte des letzten Königs mußte um 630 schließlich doch auch noch ganz jugendlichen Bewohnern des Landes bekannt sein. Alles wird mit einem Schlage verstandbeli, wenn wir Huen tsangs Angaben über König 'Goldblume' nicht auf den Vorgänger des Suvarnadeva, sondern auf den älteren Suvarnapuspa beziehen, der jetzt durch das Formular bezeugt ist. Nun scheint aber Huen tsang diesen König 'Goldblume' doch in 'diese letzten Zeiten' zu versetzen, und so könnte man auf den Gedanken kommen, daß er die beiden Herrscher wegen der Gleichheit der Namen zusammengeworfen hatte. Allein ich glaube nicht, daß ihm dieser Vorwurf gemacht werden kann. Watters, On Yuan Chwang's Travels I, p 61, und Levi, a a O p 354 f, haben die Juhensche Übersetzung der den König 'Goldblume' betreffenden Stelle bereits verbessert, wahrscheinlich ist aber auch der einleitende Satz 聞諸先志曰近代有王號曰金花 etwas anders zu verstehen. Herr Dr. Waldschmidt schlägt die folgende Übersetzung vor 'Hört man die früheren Berichte, (dann) heißt (es darin) die letzte Dynastie hatte (einen) König namens Goldblume'*. Faßt man den einleitenden Satz in diesem Sinne auf¹⁾, so schwindet sowohl der innere Widerspruch, der bei Juhens Übersetzung in der Darstellung Huen tsangs zutage tritt, als auch der Widerspruch zu den Angaben unseres Formulars. Der Suvarnapuspa unseres Formulars, der König 'Goldblume' Huen tsangs war ein König der Vergangenheit, nach dem am Ende des 6. Jahrhunderts wieder ein Sproß der Königsfamilie von Kuci benannt wurde.

In dem dritten Formular wird für den Gabenherrn kein Name angegeben. Es heißt hier nur (Bl. DR 2), daß er seine Einladung ergehen läßt 'samt allen gebenden Gabenherrn von Kuci (Kaucya), die hier bei der Pflege des Mönchsordens tätig sind'.

Unsere Sanskrit Handschriften haben uns demnach bisher sechs Namen von Königen von Kuci geliefert:

1. Suvarnapuspa (Nr. XI), der König 'Goldblume' des Huen tsang
2. Vasuśāśa, Kucimahārāja (Nr. I)
3. Artep, Kuciśvara Kucimahārāja (Nr. VIII). Da die einheimische Sprache von Kuci kein *h* kannte, möchte ich die Vermutung äußern, daß Artep ein Sk. Haradeva wiedergibt.
4. Tottika, Kuciśvara Kucimahārāja (Nr. X) mit seiner Gemahlin Siayamprabhiā
5. Suvarnapuspa, Kuciśvara Kucimahārāja (Nr. IV) der Swarnabūṣpa der Holztafel, der Su fa po küe der Chinesen

¹⁾ Daß das *Si kia tang* ist, wie Levi a a O p 319 angibt, einfach von dem letzten König spricht, beweist kaum etwas, da es doch wohl auf Huen tsangs Text zurückgeht.

6. *Suvarnadeva Kucimaharaja*¹⁾ (Nr VI) der *Swarnatep* der Holztafeln der *Su fa te* der Chinesen

Mit dem letztgenannten König ist wie ich schon oben S 538 bemerkt habe wahrscheinlich auch der in Nr VII erwähnte (Su)varnadeva gemeint. Dazu würde stimmen daß der mit ihm zusammen genannte *Sanmira danapati* einen Namen trägt der auch aus der Sprache von Kuci erklärt. Hier ist *śramanera* zu *sanmire* geworden während es im Tocharischen als *samner* erscheint. In dem Formular muß allerdings *Sanmira* Eigenname sein da ein Novize unmöglich zugleich als *danapati* bezeichnet werden kann. Die Verwendung von *Sanmira* als Eigenname hat aber ihre Parallelen schon in viel älterer Zeit in Indien selbst. Dort finden sich in den Inschriften von Mathura Sanchi Bharaut und Bhattiprolu nicht nur Namen wie Samana (336*) 530 133⁹ 1337) Samana (720) Śramanaka (53) Śamanika (43) in den Weihinschriften von Sanchi wird auch ein *śreṣṭhin* Samanera genannt (*Samanerasa Abeyakasa seshino danam* 184 283). Gegen die Beziehung des (Su)varnadeva auf den Kucikönig dieses Namens könnte nur angeführt werden daß das Blatt in Šorčuq gefunden ist das nur eine halbe Tagereise von Qarašal r entfernt ist also sicherlich in dem Gebiet des alten Reiches von Yen k i liegt. Aber auch wenn der in dem Formular erwähnte Ort Imaraka wie ich vermutet habe in der Nahe des heutigen Šorčuq also in Yen k i gelegen haben sollte wurde das meines Erachtens noch nicht gegen die Beziehung des (Su)varnadeva auf den Kucikönig sprechen da es nicht an Beispielen fehlt daß Könige auch außerhalb der Grenzen ihres Reiches Stiftungen für den Orden machten. Und schließlich läßt sich auch die Möglichkeit daß das Blatt durch einen Zufall anderswoher in die Klosteranlage von Šorčuq gelangt ist nicht von der Hand weisen.

Daß wir im allgemeinen von den Šorčuqer Funden Aufschlüsse für das Reich von Yen k i erwarten können bestätigt ein Blatt (Nr XII) das in der sogenannten Stadthöhle gefunden ist. Es ist ungefähr 7 cm hoch 41 f cm lang und nahezu vollständig erhalten. Am linken Rande der Rückseite trägt es eine Blattzahl die stark verwischt ist aber doch mit Sicherheit als 40 gelesen werden kann. Die Schrift zeigt den gewöhnlichen späteren Typus. Auf jeder Seite stehen 5 Zeilen. Der Text der Vorderseite und der ersten drei Zeilen der Rückseite ist in Sanskrit die beiden letzten Zeilen der Rückseite die von demselben Schreiber herrühren wie der vorangehende Text sind in tocharischer Sprache abgefaßt und bereits von Sieg und Siegling in den Tocharischen Sprachresten unter Nr 370 veröffentlicht. Inhaltlich gehört das Blatt in dieselbe Kategorie wie die Nummern III—VI X und XI es enthält die Formeln für die Ankündigung einer an den Orden gerichteten Einladung zur Mahlzeit. Der Sanskrit Text wimmelt von Fehlern die teilweise auf der Nachlässigkeit des Schrei-

) Kucivara kann weggelassen sein

²⁾ Die Zahlen beziehen sich auf meine List of Brahmī Inscriptions

bers beruhen mögen, in vielen Fällen liegt aber die Verderbnis auch weiter zurück. Ich habe in diesem Fall davon abgesehen, die Fehler zu berichtigen, da sich die meisten unschwer durch einen Vergleich mit den Parallel-Texten erkennen lassen. Der Text lautet

Vorderseite

- 1 || *tadartham arasambodhayam yad ayam mahātmā aparimataṣubharuci rapunya[p]ra (ma)[hā](dā)napati Agniśvara Agnimahārājā Indrārjunena sār[dha](m) A[g]nima[hā](rājñi)*
- 2 *yā Suryaprabhāyā sār[dham sarva pañcagatiparyāpamneh satvair=yo sau bha[ga]racchrāvakaśamgham an(e)na varnagandharaso[p]et[e]na āhār[e]n=opanīmamtrāmpayati ta(smād ā)-*
- 3 *hārapradānād yah punyam (pu)nyābhīsyanda[h] yaś ca kuśalam kuśalābhīsyanda tad bhava[stv] eteśām dāyaka[dānapatī(nām) drste ca dharme āyurīarnabalaśukha(bho)[g]j(aśia)*
- 4 *[rya]pakaśaparivārābhīvrddhaye¹ stu idaś ca teyadharmaparitṛyāgāt Ma-treyānām sarveśām bodhimārgapratipamnanām ksipr(ā)[bh](i)jñāy=āstu tathā Brahma Śakrādīn[ā]m catu*
- 5 *rnām ca lokādhipatinām astūviśatīś ca gandharvakubhāndanāgayakṣase-nādhipatinām prabhārabhīvrddhaye stu tathā Agnirīśayapari-pālakā-nām devatānām Vyūgra Śla*

Rückseite

- 1 *ndhāśa Kapila Mānibhadraprabhāvā[bhī]vrddhaye² stu tathā kumbhā-dhipatinām Śrisambhava Lohitābha Kṛhiśa Śaśtika Indraprabhīrtinām prabhāvābhīvrddhaye stu tathā n(ā)gādhi*
- 2 *patinām Manuvarma Sudarsana Susukha³ prabhāvābhīvrddhaye=stu tathā purna Agnindrānām udaya Candrārjunas[y] ū[bh]yatīlakūlaga tasya upapattivīśatāyā*
- 3 *r=bhāratu samāsatah pañcagatiparyāpamnanām satvūnām caturnāhāra-parijñāyair [bha]ratu yac=ca kīnci dyate (tat) [sa]riebhya samasamo dātavyam=iti — ||*
- 4 *paḥlyossū pis sank=śi ūemi naktas[ś]=nairūsikūśśi dharmatām āyā — kus=ne naktān⁴ nairūsikūn⁴ tri ūemintu pās[ś]i utapoḥ—bramhāt ulānñāt śtva(r)=ś*
- 5 *[k]cīñi lāś Viśnu Mahiścar Skandhak[mārenāśś=aci—iki oḷat=pi tāśśi nūn' yak[s]jān⁴ kumpāntān⁴ kintareñ=kaṇḍhariñ⁴ tkam śñi eppre śñi kus=pat[nu] naktān⁴*

¹ pakṣa ist von anderer Hand später unter der Zeile eingefügt ² bhī ist von anderer Hand später unter der Zeile eingefügt ³ Die Lesung Susukha ist nicht ganz sicher. Durch den u Strich des zweiten su ist ein Querstrich gezogen, so daß das akṣara vielleicht sū zu lesen ist

Was der Sanskrit Text besagen will, ist etwa das Folgende. 'Daher tue ich kund und zu wissen, daß dieser Edle, der Spender unermesslicher,

schöner, glanzender, verdienstvoller Gaben, der große Gabenherr, der Herr von Agni, der Großkönig von Agni (*Agnīstara*, *Agnimahārāja*) Indrārjuna¹⁾ samt der Großkönigin von Agni²⁾, Sūryaprabhā, samt allen in den fünf Daseinsreichen umherwandernden Wesen den Orden der Hörer des Erhabenen³⁾ zu dieser mit Farbe, Duft und Geschmack versehenen Speise spende einladen laßt. Das Verdienst, der Überfluß an Verdienst, die Vergeltung guten Werkes⁴⁾, der Überfluß an Vergeltung guten Werkes, (die aus dieser⁵⁾ Speisespende (herrühren), möge diesen spendenden Gabenherren noch in diesem Leben zur Mehrung gereichen an Leben, Aussehen und Kraft, an Glück, Besitz und Herrschaft, an Anhängerschaft und Gefolge. Und (das Verdienst) wegen dieser Schenkung einer frommen Gabe soll Maitreya und allen übrigen⁶⁾ die den Weg zur Erleuchtung beschritten haben zu baldiger Erkenntnis verhelfen. Gleichweise soll es Brahman, Śakra und den übrigen (Göttern) und den vier Weltenhüttern und den 28 Heerführern der Gandharvas Kumbhandas Nāgas und Yakṣas⁷⁾ zur Mehrung der Macht gereichen. Gleichweise soll es den Gottheiten, die das Reich von Agni beschirmen Vyāghra Skandhaka, Kapila und Māmabhadrā⁸⁾ zur Mehrung der Macht gereichen. Gleichweise soll es den

¹⁾ Zwischen *punayatra* und *hā napati* sind drei oder vier *akṣaras* völlig unleserlich geworden. Die Ergänzung des zweiten Wortes zu *mahādānapati* ist natürlich sicher. Der Schluß des vorausgehenden Kompositums ist wahrscheinlich in Analogie zu dem in Nr. III und IV gebrauchten Ausdrucke zu *punayapradanādātā* zu ergänzen, wenn das auch nach dem Umfang der Lücke ein wenig zu lang erscheint. Der Instrumental *Indrārjunena* fügt sich nicht in die Satzkonstruktion, wenn man ihn mit dem folgenden *śārdham* verbinden wollte, wurde hinter *antrāḥ* ein *śārdham* fehlen. Außerdem sollte man dann *mahādānapatinā Agnīstareṇa Agnimahārdjūnā* erwarten. Mir scheint es daher, daß *Indrārjunena* einfach ein Fehler für *Indrārjunah* ist. Jedenfalls bezieht sich in Nr. V 5 R 3 ff. *ayam mahātma*, in Nr. XI A R 5 ff. *ayam mahādānapati(h)* auf den König, und eine falsche Konstruktion wie hier findet sich auch in Nr. V 6 R 2 ff. wo doch gar nichts weiter übrig bleibt als *ayam mahātma* mit dem Akkusativ *Kuśīraram Kuśimahārdjūnam Tottikam* zu verbinden.

²⁾ Da in Nr. V 5 R 2 6 R 4 die Königin von Kuśi *dei* genannt wird, könnte man daran denken, auch hier den Titel *Agnimahā yā* zu *Agnimahāderyā* zu ergänzen. Allein der Instrumental von *dei* wurde hier kaum *deryā* lauten — an den angeführten Stellen steht *deryā* und *deryā* — und ich halte daher die Ergänzung zu *Agnimahārdjūnā* für wahrscheinlicher.

³⁾ Es ist zu lesen *yoṣṇu bhagavacchrāvakaṣaṅghas tam*, s. S. 606, Anm. 2.

⁴⁾ *Kuśā* das hier völlig ges. Synonym von *punya* ist.

⁵⁾ Statt des zu erwartenden *śārdham āhīrapradānā* (vgl. Nr. IV R 4 Nr. V 5 R 6 R 6 R 9 R 7, Nr. XI C R 1) scheint nach dem Umfang der Lücke zu urteilen, eher *śārdham āhīrapradānā* dazustellen zu haben.

⁶⁾ *Maitreya* ist Schreibfehler für *Maitreyāśīnam*, vgl. Nr. VIII 55 V 5 f., Nr. V 6 V 2 f., Nr. XI F V 1. ⁷⁾ Vgl. Nr. VIII 55 R 3 ff., 57 V 2 ff.

⁸⁾ In Nr. VIII 50 V 4 ff. erscheint Vyāghra als *śayapariṣāḍaka* von Kuśi. Dort wird ferner Kapila und Māmabhadrā genannt. Skandhaka begegnet im Gefolge Skandhas im Mahābhārata (9 45 60) in der Liste der Yakṣas in der Mahāmāyūrī (JA XI, 5 30 ff.) erscheint er als Schutzgott *Kauśīke* (81) also wohl von Kuśi

Oberherren der Kumbhāndas, Śrisambhava, Lohitābha, Kṛhisa, Svastika, Indra¹⁾ und den übrigen, zur Mehrung der Macht gereichen Gleicherweise soll es den Oberherren der Nāgas, Maṇivarman, Sudarsana, Susukha²⁾ zur Mehrung der Macht gereichen Gleicherweise soll es dem an der Spitze der früheren Fürsten von Agni dahingegangenen verstorbenen Candrārjuna zur Vorzüglichkeit der Wiedergeburt gereichen³⁾ Kurz, den in den fünf Daseinsreichen umherwandernden Wesen soll es zur richtigen Erkenntnis der vier Nahrungsarten gereichen Und was immer gegeben wird, das soll allen gleichmäßig gegeben werden⁴⁾

Der in Tocharisch abgefaßte Schluß wiederholt noch einmal die Segenswünsche Herr Dr Siegling übersetzt ihn 'Es möge gehört werden Das Juwel des Bhiksusamgha möge den Göttern und Naivāsikas die Dharma-gabe geben Welche Götter und Naivāsikas, die die drei Juwelen zu hüten geruht haben, Brahman, Indra, die vier großen Götterkönige, Viṣṇu, Maheśvara, Skandhakumāra usw., die 28 Anführer, die Nāgas, Yakṣas, Kumbhāndas, Kinnaras, Gandharvas, welche irdische und dem Luftraum angehörige Götter es auch immer gibt ' Hier bricht der Text ab

Die Formulare I, IV—VI, VIII—XI haben uns die indischen Namen dreier von West nach Ost sich aneinanderreihenden Reiche am Nordrande des Tarimbeckens geliefert Hecyuka, Bharuka und Kuci, unser Blatt fugt der Liste den Namen des ostlichen Nachbarstaates von Kuci hinzu, denn das hier genannte Agni ist natürlich mit dem 阿耆尼 A-k'i ni identisch, das Huen tsang auf seiner Reise von Kao ō'ang nach Kuci durchquerte und das bei den anderen buddhistischen Schriftstellern gewöhnlich als 烏耆 U k'i⁴⁾ und in der historischen Literatur als 焉耆 Yen k'i erscheint Es ist das Gebiet des heutigen Qarašahr Der als Gabenherr genannte König Indrārjuna empfängt die Titel *śvara mahārāja* genau wie die späteren Könige von Kuci, und er wird vermutlich auch derselben Zeit angehören wie jene In den mir zugänglichen chinesischen Nachrichten über Yen-k'i vermag ich weder ihn noch seine Gemahlin Sūryaprabhā nachzuweisen und ebenso wenig den gegen den Schluß des Sanskrit Abschnittes als verstorben bezeichneten Candrārjuna Der Zusatz *purna-Agnindrānām ādau* läßt darauf schließen, daß Candrārjuna als der Ahnherr der Dynastie betrachtet wurde Der Ausdruck *purna* (für *pūrṇa*) befremdet Ebenda werden Kapila (15, 30, 53), Maṇibhadra (31) und Saṃhavyaghrabalaḥ (61) genannt

¹⁾ In der Liste der Yakṣas finden sich Svastika (46) und Indra (29)

²⁾ In der Liste der Nāgas in der Mahamayūri (Zapiski Vost Otd Imp Russk Arch Obšč XI, 246) kehrt Sudarsana wieder Statt Maṇivarman finden sich hier Maṇi, Maṇikana, Maṇisuta Dem nicht sicheren Susukha entspricht hier vielleicht Sumukha

³⁾ Auf diesen Satz werde ich später zurückkommen

⁴⁾ Ob Fa hien 烏夷 U i mit U k'i identisch ist, ist nicht ganz sicher Lvi, JA XI, 2, 341, möchte es lieber mit Kuci identifizieren

allerdings Allenfalls könnte man ihn im Sinne von 'samthet' nehmen, bei der Fehlerhaftigkeit des Textes ist es mir wahrscheinlicher, daß er für *pūta* steht. Da sowohl der Ahnherr der Dynastie als auch der regierende König einen Namen trägt, der auf *arjuna* endigt, darf man wohl annehmen, daß Arjuna der Familienname des Geschlechtes war¹⁾

Von den vier Ländernamen Ostturkestans, die uns in den Formularen in Sanskrit überliefert sind, sind zwei, Kuci und Heeyuka, aus der einheimischen Sprache übernommen, zwei, Agni und Bharuka, sind indische Namen²⁾. Agni erklärt Watters, On Yuan Chwang's Travels I, 46f, für die Übersetzung eines lokalen oder Hu Namens, indem er das chinesische Yen k'i auf türkisch *yanghi* 'Feuer'³⁾ zurückführt. Ich hege starke Zweifel gegen diese Erklärung und möchte eher glauben, daß Yen-k'i ebenso wie U k'i⁴⁾ und vielleicht auch U₁ nichts weiter als ein Versuch ist, Agni wiederzugeben. Der Name des Landes liegt uns, was bisher nicht erkannt ist, noch in einer fünften Transkription im Chinesischen vor. In der ersten der von Lévi, B É F E O V, 262f, aus der chinesischen Übersetzung des Candragarbhasūtra veröffentlichten Listen von Ländern finden sich gegen den Schluß (Nr 47—53) die Namen Śa lo, Ū t'ien, Kiu tsī, P'o lou-kia, Hī ōu-kia, I-ni 伊尼⁵⁾, Śan śan, es folgen noch (Nr 54) Kin na-lo (= Kinnara) und (Nr 55) Ōn tan (= Cīnasthāna). In der letzten Liste a a O, S 282ff, erscheinen die Namen von Ū t'ien bis Ōn tan in derselben Reihenfolge (Nr 48—55). Die Liste von Śa lo bis Śan śan ist, wenn wir von I-ni zunächst absehen, eine Aufzählung von Ländern Ostturkestans. Śa-lo = Kashgar, Ū t'ien = Khotan, Kiu tsī = Kuci, P'o lou kia = Bharuka, Hī ōu kia = Heeyuka, Śan śan = Kroran am Lop nor. Es muß also auch I ni ein Land in Ostturkestan sein. Dazu stimmt, daß in der Liste, in der die Länder mit Rücksicht auf die schützenden Naksatras geordnet sind, a a O S 277, I ni hinter Śa lo erscheint, und da Karlgren für das erste Zeichen des Wortes die Aussprache kanton *yik*, jap *ok* angibt, während Shanghai *yal* entspricht, so kann es wohl als sicher gelten, daß I-ni wiederum Agni wiedergeben soll. Das Reich von Agni scheint also zu allen Zeiten einen indischen Namen geführt zu haben.

¹⁾ Es ist seltsam, daß die Angabe der Chinesen, daß die Könige von Kuci den Namen Po 'Weiß' führten, durch die Sanskrit Dokumente bisher keine Bestätigung gefunden hat und daß andererseits die Könige von Agni einen Familiennamen zu haben scheinen, der wohl durch Po wiedergegeben sein könnte.

²⁾ Siehe die Besprechung der alten Namen von Kuci, Heeyuka und Bharuka von Pelliot, T'oung Pao 22, S 126ff.

³⁾ Gemeint ist wohl das im osmanischen Türkisch vorkommende *yan-yin* 'Schadenfeuer, Brand', eine Ableitung von der Wurzel *yanmaq* 'brennen'.

⁴⁾ Daß U k'i, wie Watters meint, auf die Pal Form Aggi zurückgehen sollte, ist mir ganz unwahrscheinlich.

⁵⁾ Der Name steht nur in der Liste, die dem Prosatext entnommen ist, in der metrischen Wiederholung ist er ausgelassen.

Anders liegt die Sache bei Bharuka. Wie Pelliot gezeigt hat, fuhr Kumo, der Name, der dem Lande in den chinesischen Quellen der Han Zeit gegeben wird, auf ein ursprüngliches *Qumaq oder *Qumog als einheimischen Namen. Damit läßt sich Bharuka lauthch nicht vereinigen. Aber auch eine Übersetzung kann Bharuka kaum sein. Die Grammatiker und Lexikographen kennen allerdings ein Wort *bharu*. Unādis 1, 7 wird die Bildung des Wortes von *bhr* gelehrt, und Ujvaladatta bemerkt dazu, daß es 'Herr' bedeute *bharati bibharti zeti bharuh svāmī*. In der Siddhāntakaumudī wird dem noch *Haras ca* hinzugefügt¹⁾. Trikāṇḍas 309 wird *bharu* in der Bedeutung 'Gatte' gelehrt, nach Hemacandra, Anek 2, 434 bedeutet es 'Gatte' und 'Gold', nach Med r 69 'Gold' und 'Siva', und Trikāṇḍas 46 wird er nochmals unter den Namen Śivas aufgeführt²⁾. Aber das Wort ist in der Sprache niemals lebendig gewesen. Im PW³⁾ wird ein einziger Beleg aus der Literatur gegeben, die vierte der Einleitungstrophen zu Bānas Kādambarī *namāmi bharvoś caranāmbujadvayam*, wo nach Mahādeva *bharvoś* Dual ist und Hari und Hara bezeichnet. Aber gerade hier zeigt die Fülle der Lesarten *bharvoś*, *bharvoś*, *marccoś*, *pitroś*, *baddhaś* usw., daß Abschreiber und Erklärer mit dem Wort nichts anfangen wußten. Es ist daher ganz unwahrscheinlich, daß dieses Wort den Mönchen von Ostturkestan geläufig gewesen und zur Übersetzung irgend eines einheimischen Namens verwendet sein sollte. Bharuka kann vielmehr durchaus heanspruchen als Originalname betrachtet zu werden. Dann aber kann es kaum etwas anderes sein als die Kurzform von Bharukaccha, dem *Baqvyaža* der Griechen, dem heutigen Broach. Tatsächlich werden wir eine Variante des Namens, Bharuka, als eine Nebenform von Bharukaccha kennenlernen. Wenn aber der Name der Hafenstadt des westlichen Indiens nach Ostturkestan verpflanzt wurde, so kann das doch wohl nur durch Kolonisten aus Bharukaccha erfolgt sein, die den Namen ihres alten Heimatortes auf ihren neuen Wohnsitz übertrugen. Offenbar war Bharuka zunächst der Name einer Stadt, der erst später auf das Land ausgedehnt wurde, und wir werden annehmen dürfen, daß es Kaufleute aus Bharukaccha waren, die die Niederlassung begründeten. Wann das geschehen, läßt sich vorläufig nicht sagen. Der Name Bharuka findet sich in dem Candragarbhasūtra, dessen chinesische Übersetzung durch Narendrayaśas aus dem Jahr 566 n. Chr. stammt⁴⁾, bei Huen tsang usw. Er ist uns also seit der Mitte des 6. Jahrhunderts fest bezeugt, aber sicherlich viel älter.

¹⁾ Die alte Calcuttaer Ausgabe der Siddhāntakaumudī, die Bohtlingk in seinen Unādi Affixen abgedruckt hat, hat *Harir Haras ca* anstatt *svāmī Haras ca*.

²⁾ Das PW, verzeichnet auch noch die Bedeutung 'Meer' nach der Unādivy im Samkṣiptas.

³⁾ Siehe Lévi, B. É. T. E. O. V., 261. Der Name ebenda S. 263, 268, 284.

Ich würde es vielleicht nicht gewagt haben, diese Ansicht über die Entstehung des Namens Bharuka vorzutragen, wenn sich nicht noch der Name einer zweiten Stadt des westlichen Indiens, die sogar zu Bharukaccha in naher Beziehung zu stehen scheint, in Ostturkestan nachweisen ließe. In der Beschreibung seiner Rückreise nach China durch den Süden Ostturkestans bemerkt Huen tsang¹⁾ daß auf dem Wege von Khotan nach Ni jang eine Stadt namens P i mo war. Sie lag ungefähr 330 li östlich von Khotan, ungefähr 200 li westlich von Ni jang dem heutigen Niya. Yule, *The Book of Ser Marco Polo* I, 191 f., hat mit diesem P i mo das von Marco Polo erwähnte Pein oder Peym identifiziert und Sir Aurel Stein, *Ancient Khotan* I, 452 ff., hat starke Gründe dafür vorgebracht, daß P i mo oder Pein auf der Stätte von Uzun Tatı und Ulugh Ziārat zu suchen ist. In P i mo war nach Huen tsang eine Statue des stehenden Buddha aus Sandelholz, ungefähr 20 Fuß hoch, die bestandig ein helles Licht ausstrahlte, Wunder wirkte und Gebete erhörte. Kranke wurden geheilt, wenn sie den der Stelle ihres Leidens entsprechenden Körperteil der Statue mit Blattgold bedeckten. Nach der Lokal Sage hatte noch zu Lebzeiten des Buddha König U t'o yen na (Udayana) von Kiao šang mi (Kauśambi) diese Statue herstellen lassen. Bei dem Tode des Buddha hatte sie sich von selbst in die Luft erhoben und war nach der Stadt Ho lao lo kia im Norden des Khotan Reiches gelangt. Das war eine reiche blühende Stadt, aber die Bewohner waren Ungläubige und niemand kümmerte sich um die wundertätige Statue. Einige Zeit später kam ein Arhat dahin, der dem Bilde seine Verehrung erwies. Die Leute von seiner seltsamen Erscheinung betroffen, meldeten die Sache dem König und dieser befahl, den Fremden mit Sand zu bedecken. Das geschah und der eingegrabene Arhat ward verhungert, wenn nicht ein Mann, der das Bild ebenfalls schon verehrt hatte, ihn heimlich mit Nahrung versehen hatte. Als der Arhat im Begriff war sich davon zu machen, prophezeite er seinem Wohltäter, daß zum Entgelt für die Behandlung, die er erfahren in sieben Tagen ein Sandregen die Stadt bedecken und niemand am Leben bleiben werde. Er rath ihm, sich schleunigst zu retten. Darauf verschwand er in einem Augenblick. Der Mann kehrte in die Stadt zurück und erzählte seinen Verwandten und Freunden, was der Arhat ihm mitgeteilt hatte, allein sie lachten ihn aus. Am zweiten Tag erhob sich ein Sturm, der allen Schmutz wegblies, darauf fiel ein Schauer von Juwelen hernieder. Das letztere veranlaßte die Leute noch mehr, den Mann wegen seiner Leichtgläubigkeit zu verspotten. Dieser ließ sich aber nicht beirren, er grub einen unterirdischen Gang, der außerhalb der Stadt mündete, und verbarg dort Kostbarkeiten. In der Nacht des siebenten Tages, nach Mitternacht, setzte dann wirklich ein Sandregen ein, der die Stadt begrub. Der Mann entkam durch seinen unterirdischen

¹⁾ Die Stelle ist in der Übersetzung Juhens, aber mit Verbesserungen abgedruckt von Huber, B F F F O VI 335 ff.

Gang und wandte sich nach Osten, bis er nach der Stadt P'i mo kam. Kaum war er angelangt, als auch die Buddha Statue dort erschien. Er bezeugte ihr seine Verehrung und wagte nicht, sie anderswohin zu schaffen. Nach einer Prophezeiung wird die Statue, wenn die Lehre Säkjas erloschen ist, in den Palast der Nāgas eingehen. Huen tsang fugt hinzu, daß die Stelle des alten Ho lao lo kin jetzt ein großer Sandhügel sei. Die Könige der benachbarten Länder und mächtige Personen aus fernen Gegenden hatten oft versucht, die verschütteten Schätze auszugraben, allem, sobald sie an die Grenzen der Stadt gekommen waren, hatte sich ein furchtbarer Sturm erhoben, dunkle Wolken hatten den Himmel verhüllt und die Schatzgräber hatten ihren Weg verloren.

Es ist von Interesse, daß die Legende von dem Untergang Ho lao lo kins in leichter Veränderung noch heute im Munde der Bewohner der Gegend lebt. Sie erzählen, wie Sir Aurel Stein angibt, von der Vernichtung der alten Stadt, die einst auf der Stätte von Uzun Tatı lag. Ein Heiliger wurde einmal von den Einwohnern der Stadt verächtlich behandelt. Sie weigerten sich, ihm Wasser zu geben — nach einer Version weil er sie wegen unnatürlicher Laster getadelt hatte. Der Heilige verfluchte die Stadt und prophezeite ihre baldige Zerstörung. Während die Leute noch darüber spotteten, stellte sich ein Sandregen ein, der sieben Tage und Nächte dauerte, bis alle Gebäude verschüttet waren. Nur sieben fromme Leute, die den Heiligen mit Achtung behandelt hatten, retteten ihr Leben, indem sie sich an Seilen festhielten, die von einem hohen Pfahle herabhingen, nach Art eines Rundlaufs, wie er noch heute in Ostturkestan beliebt ist. Der Sturm trieb sie herum und so erhoben sie sich immer höher über dem sich anhaufenden Sande.

Von dem wundertätigen Buddha Bilde, das Huen tsang beschreibt, berichtet schon ein Jahrhundert früher Sung yün, der von 518—522 eine Reise nach Udyāna und Gandhāra machte¹⁾. Das Bild befand sich nach ihm in einem großen Tempel, 15 li südlich von der Stadt Han mo, die angeblich 878 li östlich von Khotan lag. Es war eine vergoldete 16 Fuß hohe Statue des Buddha mit sämtlichen Körpermerkmalen. Ihr Gesicht war immer nach Osten gewandt und es war unmöglich, sie nach Westen zu drehen. Nach den Erzählungen alter Leute sollte sie ursprünglich durch die Luft aus dem Süden gekommen sein. Der König von Khotan kam um sie zu verehren und versuchte, sie in seine Stadt zu bringen. Als aber der Zug bei Einbruch der Nacht unterwegs Halt machte, verschwand die Statue plötzlich und Nachforschungen ergaben, daß sie an ihren alten Ort zurückgekehrt war. So errichtete der König einen Schrein über dem Bilde und überwies ihm 400 Heimstätten zur Bestreitung seines Unterhalts. Wenn die Leute aus diesen Familien irgendeine Krankheit hatten, legten sie der Statue ein Goldblatt auf den Körperteil, an dem sie litten und

¹⁾ Chavann's Voyage de Song Yun B E F E O III 392f.

wurden so geheilt. Später errichteten Tausende Statuen und allerlei Gebäude und Tempel an dem Ort. Die gesteckten seidenen Banner und Baldachine zählten nach Zehntausenden mehr als die Hälfte davon waren Standarten der Wei. Die Daten der Inschriften auf diesen Standarten gingen von 495—513 n. Chr., eine der Standarten ging nach der Inschrift in die Zeit der Yao Ts'ün (384—417 n. Chr.) zurück. Dieser Bericht Sung-yün stimmt mit dem Hsüen tsang's in allem Wesentlichen so genau überein, daß bereits Beal, *Travels of Fah Hian and Sung Yun* (1869), S. 177, annahm, beide bezögen sich auf eine und dieselbe Statue. Auch Stein hält ihre Identität für zweifellos, wenn sich auch die Verschiedenheit der Ortsnamen Hian mo auf der einen, Pi mo auf der anderen Seite, vorläufig nicht genügend erklären läßt und die Angabe über die Entfernung Hian mo's von Khotan unmöglich richtig sein kann. Auffallend ist, daß Sung-yün nur von der Ankunft des Bildes durch die Luft erzählt, die Vorgeschichte der Statue in Ho lao lo kia aber verschweigt. Das läßt immerhin die Möglichkeit offen, daß diese Legende im Anfang des 6. Jahrhunderts wenigstens noch nicht mit jener Statue verknüpft war. Huber, B. E. F. E. O. VI 339 glaubt allerdings aus einer Stelle des von Narendrayāśas im Jahre 592 übersetzten Sūryagarbhasūtra¹⁾ folgern zu dürfen, daß die Legende schon früher in Khotan bekannt war. In dem Sūtra wird erzählt, daß zur Zeit des Buddha Kāśyapa das Reich von Khotan Kia lo śa mo hieß. Es war ein überaus fruchtbares Land, in dem sich Hunderttausende von Heiligen aufhielten. Unter den Bewohnern des Landes riß aber infolge des Wohlstandes, in dem sie lebten, Zugellosigkeit ein. Sie verleumdeten die Heiligen und besudelten sie mit Staub. Infolge dieser schlechten Behandlung zogen die Heiligen fort. Die Leute freuten sich darüber, aber die Götter des Wassers und die Götter des Feuers ergrimten. Alles Wasser im Lande verschwand und da es weder Wasser noch Feuer mehr gab, gingen alle Geschöpfe zugrunde und der Boden wurde unfruchtbar. Die Bewerfung der Heiligen mit Staub und die Unfruchtbarkeit, die als Strafe dafür das Land befallt, sind allerdings zwei Punkte, die diese Sage mit der von Huen tsang erzählten Legende gemein hat, aber sie genügen nicht, um ihre Abhängigkeit von jener Legende zu erweisen. Wir haben in der indischen Literatur eine andere alte, auch den Buddhisten wohlbekannte Sage, die die gleichen Züge aufweist und die daher sehr wohl das Vorbild für die Geschichte von der Verödung Khotan's gewesen sein kann, das ist die Sage von der Entstehung des Dandakawaldes²⁾.

Im Sarabhangajataka (V, 133 27ff.) wird erzählt, wie ein Asket Kisa Vaccha in das Reich des Königs Dandakī in die Stadt Kumbhavatī, zieht

¹⁾ Übersetzt von Lévi, B. E. F. E. O. V, 257.

²⁾ Das Material für die Geschichte der Sage ist von Charpentier, WZKM XXVIII, 224ff. gesammelt, siehe auch Uttaradhyāyanaśūtra S. 238, seiner Beurteilung kann ich nicht immer zustimmen.

und sich bei einem General in einem Park niederläßt. Eine Hetare, die bei dem König in Ungnade gefallen ist, sieht ihn und beschließt, ihr Unglück auf ihn abzuladen. Sie zerkaugt Holz, das zum Reinigen der Zähne dient, speit den Speichel dem Asketen auf seine Haarflechten und wirft ihm schließlich auch noch das Holz auf den Kopf; dann badet sie und geht heim. Als sie in der Tat nach einiger Zeit wieder zu Ehren kommt, ist sie überzeugt, daß ihr Mittel geholfen hat, und als einmal der Hauspriester seine Stellung verloren hat, rat sie ihm, das gleiche Mittel anzuwenden. Auch der Hauspriester hat guten Erfolg mit der Sache, und als der König einen Aufruhr in einem Grenzland dämpfen muß, überredet der Hauspriester den König, um sich den Sieg zu sichern, sein Unglück in der bewährten Weise auf den Asketen zu übertragen. Der König und sein ganzes Heer bespeien den Asketen; der General aber läßt ihn saubern, und zum Dank dafür verkundet ihm der Asket, daß am siebenten Tag das Reich, weil die Gottheiten erzürnt seien, zugrunde gehen wurde, und rat ihm, sich schleunigst davonzumachen. Der General meldet die Sache dem König, aber der glaubt seinen Worten nicht, und so flieht er allein mit Weib und Kind aus der Stadt in ein anderes Land. Den Kisa Vaccha läßt sein Lehrer durch zwei junge Asketen in einer Sanfte durch die Luft fort-schaffen. Als der König siegreich in die Stadt zurückgekehrt ist, lassen die Gottheiten zunächst einen Regen strömen, durch den alle Kadaver aus der Stadt weggeschwemmt werden. Dann geht auf den reinen Sand ein Regen von himmlischen Blumen nieder, auf die Blumen ein Regen von Māsakas, auf diese ein Regen von Kahāpanas und auf diese ein Regen von himmlischen Schmuckstücken. Als die Leute das Geld und den Schmuck sammeln, fällt ein Regen von feurigen Waffen auf sie nieder, die sie in Stücke schneiden. Dann regnet es gluhende Kohlen und feurige Felsstücke, und endlich fällt ein feiner Sandregen, der im Umkreis von sechzig Meilen das ganze Land zudeckt. Die Geschichte von dieser Zerstörung wird in ganz Jambudvīpa bekannt.

Zwei Gāthās, in denen auf diese Sage angespielt wird, zeigen, daß die Freveltat des Königs in der Form, in der sie hier erzählt wird, die Erfindung des Verfassers des Jātaka-Kommentars ist, also aus späterer Zeit stammt. Im Sarabhaṅgajātaka wird Sakka auf die Frage nach dem Schicksal des Daṇḍaki die Antwort (522, 21)

*Kisam pi Vaccham aṇakiriya Daṇḍakī
ucchinnamūlo saṇano sarattho
Kukkulanāme nirayamhī paccati
tassa phuliṅgā nipatanti kāye¹⁾*

¹⁾ Text *tassa pulliṅgāni patanti kāye*, aber C^k, im Kommentar auch C^k, lesen *puli-*, B^d *phullī*. Der Kommentar verbindet -ni mit *phuliṅgā phuliṅgāni vitaccī-kāyārā*.

'Weil Dandakī den Kisa Vaccha beworfen hatte, ward er an der Wurzel abgeschnitten samt seinen Leuten und seinem Reiche, er brennt in der Kukkula genannten Hölle Funken fallen auf seinen Körper nieder'

Der Kommentator erklärt allerdings *arakriya* in Übereinstimmung mit der Prosaerzählung durch *nūtibhānadantakatthapālanena tassa sarire kalim pavāhetvā*, aber das kann kaum die Bedeutung des Wortes sein. Der richtige Sinn ergibt sich aus G 27 des Samkicajātaka (530)

*arajam rajasā Vaccham Kīsam arakriya Dandakī
tālo va mūlato chinno sa rūjā vibhavam gato*

'Weil Dandakī den leidenschaftslosen Kisa Vaccha mit Staub beworfen hatte ging dieser König wie ein Palmbaum der an der Wurzel abgeschnitten ist, zugrunde'

Daß nach der älteren Sage Dandakī den Asketen mit Staub überschüttete wird durch die Fassung der Geschichte im Mahavastu bestätigt. Sie wird dort zweimal erzählt zuerst in Prosa (3 363, 3ff) und dann in Versen (3 364, 12ff). Der Rsi Vatsa wohnt am Himavat. Er leidet an der Windkrankheit magert ab (*ṛśo abhūsi*) kann die Kälte nicht vertragen und zieht deshalb nach dem Dakṣināpātha in die Stadt Govardhana, wo der ungerechte König Dandakī herrscht. Der laßt den harmlosen Rsi mit Staub überschütten. Ein Minister namens Vighusta, der die Gewalttat des Königs mißbilligt laßt ihn aus dem Staubhaufen ausgraben und zum Dank dafür gibt ihm der Rsi den Rat schleunigst zu fliehen, er selber wurde am siebenten Tage sterben und dann wurde dem Reich eine große Gefahr drohen. Der Minister macht sich mit seinen Verwandten davon. Am siebenten Tage stirbt der Rsi und die Stadt wird in der Nacht durch die aufgeregten Bhūtas in Asche verwandelt.

Die Jāt 622 21 entsprechende Strophe lautet hier (369, 2ff)

*ṛṣim ca Vatsam ākramayāna Dandakī¹⁾
ucchinnamulo sadhano sarastro
Kukkulam nāma narakam prapanno
sphulingajalavatato samucchrayaḥ²⁾*

Daß die Buddhisten sehr wohl wußten, daß die Dandakī Sage die Sage von der Entstehung des Dandakawaldes ist, obwohl das in den angeführten Stellen nicht ausgesprochen ist zeigt die Bemerkung des Kommentators Jāt V, 29 18f. In der Gāthā (Jāt 513, 17) ist von Rama, der in den Dandakarañña gegangen war, die Rede, der Kommentator erklärt *Dandakirañño vyūḥe Kumbhavatīnagaram gantvā*

¹⁾ Senart liest *ṛṣi pāṃhauḍram yena Dandakī* aber die Lesung der Handschriften BM *ṛṣipam* (M *ṛṣipam*) *ca vatsa ākrami soṇa* (B *soṇe*) *dandakī* (B *dandakī*) führt eher auf den oben gegebenen Text.

²⁾ Der Text ist nicht ganz sicher, der Sinn ist wohl '(Sein) Körper ist mit einem Netz von Feuerfunken überdeckt'. Senart liest *sphulṅgajālā ca tato samucchrayaḥ*

hier Bhargava und die Frist von den sieben Tagen bis zur Katastrophe wird nicht erwähnt dafür wird hinzugefügt daß die Stätte noch heute als der Dandakawald besungen wurde

Ausführlicher wird die Geschichte im Ramayana 7 79 5ff erzählt König Danda der jüngste der hundert Söhne des Ikshvaku hat von seinem Vater die Gegend zwischen Vindhya und Śaśvala als Reich erhalten und gründet dort eine Stadt Madhumanta Sein Purohita ist Uśanas Bhargava Eines Tages kommt Danda in die Einsiedelei des Bhargava erblickt dort dessen Tochter Arāja vergewaltigt sie trotz der Warnungen des Mädchens und kehrt in seine Stadt zurück Als der heimgekehrte Rājā die Sache erfährt verflucht er den König nach sieben Tagen soll ein Staubregen im Umkreis von 100 Meilen das Reich verbrennen und den König samt den Seinen vernichten Bhargava und die anderen Bewohner der Einsiedelei ziehen darauf aus dem Lande fort nur Arāja bleibt auf des Vaters Geheiß an einem großen Teich in der Einsiedelei die Wesen die in der Nacht des Verderbens bei ihr sein werden sollen verschont bleiben Der Staubregen stellt sich punkthch ein und verwandelt das Land in Asche seitdem wird es der Dandakawald genannt

Daß Danda als Name des Königs eine Verschlechterung gegenüber dem Dandakya der Śāstras und dem Dandakī der Gāthas ist hat schon Charpentier bemerkt Was Arāja betrifft so sucht Charpentier nach einem Zusammenhang mit dem arajam von Jat 530 27 wie er selbst gesteht resultatlos Ich glaube gar nicht daß bei dem Namen an Staub zu denken ist Rām 7 81 2 heißt es von Bhargava so paśyad Arajam dinam rajasa samabhiplūtam wo das letzte Beiwort doch nicht anders verstanden werden kann als rajasabhiplutam rajasa samabhiplutim bei Manu 4 41 4^o Arāja wird also dasselbe bedeuten wie arajas Hemu Abh 510 und man könnte höchstens vermuten daß ursprünglich Arāja gar nicht der Name war sondern das Mädchen als noch nicht mannbar bezeichnet war wodurch die Schuld des Königs noch größer erscheinen wurde

Ob die brahmanische oder die buddhistische Fassung der Sage die ältere ist wage ich nicht zu entscheiden Warum die buddhistischen Geschichten albern und sinnlos sein sollen wie Charpentier sich ausdrückt verstehe ich nicht das *ius talemus* scheint mir *ex. v. enim* Märchen durchaus berechtigt zu sein Jedenfalls kannten die Buddhisten eine Sage wonach der öde Dandakawald dadurch entstanden war daß dort einmal ein Asket mit Staub oder Sand zugedeckt wurde¹⁾ und das Bestehen dieser Sage

¹⁾ Eine Parallele zu der Sage von der Entstehung des Dandakaraṇa ist die von der Entstehung des Meyhāraṇa Im Mātāṅgajātaka (497) wird erzählt daß der weisse Mātāṅga im Meyhā-Reiche umgebracht wurde und daß die Gottheiten erzürnt dann das Land durch einen heißen Aschenregen vernichteten Die Gatika (497 24 530 28) die darauf Bezug nimmt lautet

upahacca manam Meyho Mātangam m yasass ne
apāḍḍiṇaṇṇo uccā uno Meyhāra an tadd ahā

konnte leicht dazu führen, die Verödung Khotans in ähnlicher Weise zu erklären¹⁾

Wenn ich somit auch den Zusammenhang der im Sūryagarbhasūtra überlieferten Sage mit der Legende von dem Untergang Ho lao lo kias nicht für wahrscheinlich halte und jedenfalls nicht als bewiesen ansehen kann, ist Huber (a a O S 337) unzweifelhaft der Nachweis gelungen, daß sich eine Version jener Legende bereits in dem sogenannten Rudrājanāvadāna (77) des Divyāvadāna findet²⁾ Der Text steht wie die meisten der im Divyāvadāna gesammelten Erzählungen auch in dem Vinaya der Māhāvastivādhina, der uns in der chinesischen Übersetzung I-tsings vorliegt, fraglich ist nur, ob wir mit Huber und Lévi³⁾ den Vinaya als die Quelle des Divyāvadāna ansehen müssen, oder ob umgekehrt, wie neuerdings Przyluski annimmt⁴⁾, die Kompilatoren des Vinaya Erzählungen aus dem Divyāvadāna oder einer älteren Rezension des Werkes aufnahmen

Ehe wir uns aber dem Inhalt des Avadāna zuwenden, muß ein Fehler berichtigt werden Der Name des Helden der Erzählung ist gar nicht, wie man bisher angenommen hat, Rudrāyana An den meisten Stellen erscheint allerdings der Name in dieser Form, aber 565, 20 steht *gacchodrāyana*, 565, 30, 566 1 19f 27 *āyusmān Udrāyana* in sämtlichen Handschriften, 559, 3 *upāsamkramyodrāyanam* in ABC mit der kontaminierten Lesart *upāsamkramyo Rudrāyanam* in D Daß Udrāyana die allein richtige Namensform ist, beweisen die metrischen Stellen in denen der Name erscheint 567 20 steht richtig in allen Handschriften *adyāpy Udrāyano bhikṣu rājadharmair na mucyate* in 570, 4 gegen das Metrum *adyāpi Rudrāyano bhikṣur jivitād vyaparopitah* Die Entstellung von Udrāyana zu Rudrāyana

* Weil er böse Absichten gegen den ruhmvollen Mātanga gehegt, wurde Mejjha samt seiner Gefolgschaft vernichtet Da entstand der Mejjhawalī

¹⁾ Lévi JA XI, 5, 70f., hat den Namen Kia lo ša mo den Khotan zur Zeit des Buddha Kāśyapa geführt haben soll sehr geistreich als Khara Śyamāka erklärt, d h als eine Zusammensetzung von zwei Namen von Örtlichkeiten, die in dem gleich zu besprechenden Udrājanāvadāna vorkommen Mir scheint diese Erklärung nur dadurch etwas unsicher zu werden, daß wie Lévi bemerkt in dem Glossar fan fan yu der Name Kia lo ša mo, der aus dem Bericht des Ci mōng übernommen ist, als *plein anglo or'* interpretiert wird Man sieht nicht ein, wie Kharaśāmāka in dieser Weise gedeutet werden konnte zumal auch Khara in der Bedeutung 'Meeradler, Reiher, Krähe' nur unzureichend im Rajanurghaṇṭa bezeugt ist Allein wie dem auch sein mag auf keinen Fall kann die Legende des Sūryagarbhasūtra beweisen daß die in dem Avadāna erzählte Legende des Unterganges von Ho lao lo kias oder Rauruka in Serindien seit dem Anfang des 5 Jahrhunderts lokalisiert war Weder in dem Avadāna noch sonst wo ist von einer Katastrophe, die über Khara und Śyamaka hereingebrochen ist, die Rede

²⁾ Eine Inhaltsangabe nach dem Sanskrit Text hat Huber, B É F E O VI, S 12ff gegeben Ein Stück übersetzte schon Burnouf, Introduction à l'histoire du Bouddhisme Indien S 341—344

³⁾ Huber, B É F O VI, 3, Lévi, T oung Pao II, 8, 105ff

⁴⁾ Indian Historical Quarterly V, p 5

erklärt sich aus der Schrift, in der nördlichen Brāhmī sind vom 4 bis etwa zum 7 Jahrhundert *u* und *ru* meist überhaupt nicht zu unterscheiden¹⁾ Daher kommt auch das Schwanken der Handschriften zwischen Udraka und Rudraka (z B Buddhac 12, 82 83 86), Urumunda und Rurumunda (z B Divy 349, 8 9 12 19, 350, 25, 364, 15 385 10 18 27) usw Ich brauche daher im folgenden die richtige Namensform Udrāyana

Das Avadana beginnt mit den Worten 'Es gibt zwei große Städte, Pātāliputra und Rauruka²⁾ Als Pātāliputra sich erhebt, geht Rauruka zugrunde' In Rauruka herrscht König Udrayana seine Gemahlin ist Candraprabhā sein Sohn Śikhandin seine Hauptminister Hiruka und Bhuruka³⁾ In Rajagrha regiert Bimbisara Eines Tages kommen Kaufleute mit Waren von Rājagrha nach Rauruka Udrāyana fragt ob es noch ein anderes so blühendes Reich gäbe wie das seine Die Kaufleute bejahen es im Ostlande (*purvadesa*) liege die ebenso blühende Stadt Rajagrha, wo König Bimbisāra regiere Udrayana beschließt mit Bimbisāra in freundlichen Verkehr zu treten Er sendet ihm einen Kasten voll Edelsteinen Bimbisāra schickt ihm als Gegengabe feine Stoffe Udrāyana setzt diesen Austausch von Geschenken durch Übersendung eines Panzers aus Edelsteinen fort Bimbisāra ist in Verlegenheit wie er diese kostbare Gabe erwidern soll Auf Rat des Buddha beschließt er ein Bild des Tathāgata zu senden Aber kein Maler ist imstande den Buddha zu malen da niemand, der ihn anblickt die Augen von ihm wenden kann So läßt der Buddha ein Tuch bringen und seinen Schatten darauf fallen den die Maler dann mit Farben ausfüllen Unter das Bild werden vier kurze Texte geschrieben das *saranagamanam* oder die *abhyupapatti* die Formel mit der man den Anschluß an den Orden erklärte die *śikṣa* oder das *śikṣāpadam*, die zehn Gebote die der Mönch zu halten verpflichtet ist der *anulomapratiṣṭhā* *daśāṅgaḥ pratyāsamutpādaḥ* auch *lokaśamvṛtti* oder *lokasya pravṛttinīṣṭi* genannt, die Formel vom Kausalnexus des Entstehens, vorwärts und rückwärts, zwei Gāthās die zum Eifer ermahnen und als *atyutsāhanā*⁴⁾ bezeichnet werden Udānavarga 4, 37 38 Dem Bild wird ein Schreiben vorausgeschickt in dem der König gebeten wird dem Bild die höchsten Ehren zu erweisen Udrāyana, anfanglich durch diese Zumutung beleidigt, folgt doch auf Rat seiner Minister der Aufforderung aber die Bedeutung des Bildes bleibt ihm unklar Erst Kaufleute aus Madhyadeśa, die nach

¹⁾ Schon Speyer, WZKM XVI 35a erklärt die Verwechslung von *u* und *ru* aus der Ähnlichkeit der Zeichen in der nepalesischen Schrift beurteilt aber das Verhältnis von Udrayana und Rudrāyana falsch

²⁾ In I tsings Übersetzung wird hinzugefügt in Jarabudvipa Die Handschriften schwanken zwischen Rauruka und Roruka

³⁾ So 573 25 26 28, 576 22 24 Im Kompositum wird immer *Hirubhirukau* gesagt, 556 8 562 15 563, 25 usw Nur 545 5 findet sich *Hirur Bhuruk* (MS *Hirubhirus Bhurubhirus*)

⁴⁾ *atyutsāhanā* 547, 26 ist zu verbessern

Rauruka gekommen sind, unterrichten ihn über die Persönlichkeit des Buddha und den Sinn der untergeschriebenen Texte. Er überdenkt die Formel vom Kausalnexus, die Wahrheit geht ihm auf, und er wird ein *srotaāpanna*. Er richtet an Bimbisāra ein Schreiben mit der Bitte, ihm einen Mönch zu senden. Auf Vorschlag des Buddha wird Mahākātyayana in Begleitung von 500 Mönchen als Apostel nach Rauruka gesandt. Er wird mit den größten Ehren empfangen und hat auch mit der Bekehrung der Leute gewaltigen Erfolg. Unter anderen treten zwei Hausvater, Tisya und Pusya, in den Orden ein, und erlangen die Arhatschaft. Bei ihrem Tode errichtet man für jeden einen Stūpa. Um das Bekehrungswerk im Harem des Königs und unter den Frauen des Landes fortzusetzen, wird später dann die Nonne Śailā mit 500 Gefährtinnen von Rājagṛha nach Rauruka berufen und mit den gleichen Ehren wie Mahākātyāyana aufgenommen.

Eines Tages spielt König Udrāyana die *vinā* und seine Gemahlin Candraprabhā tanzt dazu. Plötzlich bemerkt der König an ihr die Zeichen des Todes, er erkennt, daß sie in sieben Tagen sterben wird. Die *vinā* gleitet ihm aus der Hand zu Boden. Die Königin fragt erschrocken, ob sie schlecht getanzt habe. Der König klärt sie über ihr Schicksal auf. Candraprabhā benutzt die kurze Spanne, die ihr zum Leben geblieben, um sich durch Śailā in den Orden aufnehmen zu lassen und verspricht dem König, wenn sie in der Götterwelt wiedergeboren werden sollte, ihm zu erscheinen. Nach ihrem Tode als Göttin unter den Caturmahārājika Göttern wiedererstanden, begibt sie sich zu dem Buddha und erlangt durch seine Belehrung den Stand einer *srotaāpannā*. Dann begibt sie sich nach Rauruka zu Udrāyana und ermahnt ihn, in den Orden zu treten, um nach dem Tode in der Götterwelt wiedergeboren und wieder mit ihr vereint zu werden. Am nächsten Morgen übergibt Udrāyana seinem Sohne Śikhandin die Herrschaft, empfiehlt ihm seine alten Minister Hiruka und Bhuruka und zieht nach Rājagṛha, wo ihn der Buddha in den Orden aufnimmt. Auf einem Almosengange begegnet er dem Bimbisāra, der sich vergebens bemüht, ihn in den weltlichen Stand zurückzulocken.

Śikhandin regiert eine Weile in Gerechtigkeit, gerät dann aber auf Abwege. Die treuen Minister Hiruka und Bhuruka, die ihm Vorhaltungen machen, werden entlassen und durch zwei schlechte Menschen ersetzt, die das Volk bedrücken. Durch einen Kaufmann erfährt Udrāyana in Rājagṛha von der Mißwirtschaft seines Sohnes. Er tut seine Absicht kund, nach Rauruka zu kommen und den Sohn wieder auf den rechten Weg zurückzuführen. Als das in Rauruka bekannt wird, stellen die beiden schlechten Minister, für ihre Stellung furchtend, dem Śikhandin vor, sein Vater würde kommen, um ihn des Thrones zu berauben, und überreden ihn schließlich, den Vater töten zu lassen. Auf dem Wege nach Rauruka trifft Udrāyana seine Henker. Sie gewähren ihm noch die Zeit, sich der Meditation hinzu-

geben und die Arhatschaft zu erlangen. Er prophezeit, daß Śikhandin als Vaternörder und Arhatmörder zur Hölle fahren werde, dann wird ihm der Kopf abgeschlagen.

Als Śikhandin den Tod des Vaters und seine Prophezeiung erfährt, wird er von Reue ergriffen. Er verbannt die beiden schlechten Minister von seinem Angesicht, setzt Hiruka und Bhuruka wieder in ihre Ämter ein und bringt seine Tage in Trubsinn hin. Um ihn von seinen Gewissensbissen wegen der beiden Todsünden, die er auf sich geladen hat, zu heilen, veranlassen die beiden schlechten Minister seine Mutter, ihm zu erklären, daß er gar nicht der Sohn des Udrāyana sei, sie habe ihn im Ehebruch empfangen. Seine Bedenken wegen des Arhatmordes wissen sie durch eine List zu zerstreuen. Sie machen in den Stūpas des Tisya und des Pusya je ein Loch und setzen zwei junge Katzen hinein, die sie abrichten, auf eine an Tisya und Pusya gerichtete Beschwörung hin hervorzukommen ein Stück Fleisch zu nehmen, ihren Stūpa zu umwandeln und wieder in ihrem Loche zu verschwinden. Dann gehen sie zum König und stellen ihm vor, es gebe gar keine Arhats, auch Tisya und Pusya seien Betrüger gewesen und darum als Katzen wiedergeboren worden. Dann führen sie vor dem König und vielem Volk die Katzenbeschwörung auf. Das Mittel wirkt. Die meisten Leute fallen vom Glauben ab. Der König gewährt den Mönchen und Nonnen keine Almosen mehr, so daß alle bis auf Mahākatyāyana und Śailā das Land verlassen.

Eines Tages begegnet Mahākatyāyana als er auf seinem Almosen-gange nach Rauruka hineingeht dem König, der gerade die Stadt verläßt. Er tritt beiseite, um nicht von dem König ein unfreundliches Wort zu hören. Hiruka und Bhuruka, die sich im Gefolge des Königs befinden, klären den König auf Befragen über den Grund der Zurückhaltung des Mönches auf. Als aber die Szene sich bei der Rückkehr des Königs und Mahākatyāyanas wiederholt, da wissen die beiden bösen Ratgeber dem König einzureden, Mahākatyāyana halte sich von ihm fern, um nicht von dem Staube des Vaternörders besudelt zu werden. Da ruft der König zornig: „Ihr Herren, wer noch heb hat, der werfe je eine Hand voll Staub auf diesen geschorenen Bettelmönch.“ Die ganze Umgebung des Königs gehorcht der Aufforderung und Mahākatyāyana wird unter einer Staub-masse begraben, durch seine übernatürliche Macht schafft er sich aber eine Laubhütte unter der Staubdecke. Hirten haben den Vorgang mit angesehen. Sie berichten Hiruka und Bhuruka, die hinterher kommen, was geschehen, und mit ihrer Hilfe graben die beiden den Mönch aus. Der prophezeit, daß in sieben Tagen zur Strafe für die Untat des Königs ein Staubregen Rauruka verschutten werde. Am ersten Tage werde ein Sturm die Steine, Kies und Scherben aus der Stadt blasen, am zweiten Tage werde ein Blumenregen fallen, am dritten ein Regen von Kleidern, am vierten ein Regen von gemünztem Gelde, am fünften ein Regen von Gold, am

sechsten ein Regen von Edelsteinen, und endlich am siebenten werde der Staubregen kommen. Auf die *angstliche Frage* der beiden, ob auch sie das Schicksal der Bewohner der Stadt teilen würden, beruhigt Mahākātyāyana sie und gibt ihnen den Rat, sie sollten einen unterirdischen Gang (*surungā*) von ihrem Hause bis zum Flusse graben und in der Nähe ihres Hauses ein Boot bereithalten. Wenn der Edelsteinregen falle sollten sie das Boot mit Edelsteinen füllen und sich davonmachen. Die beiden Minister begeben sich zum König und berichten ihm alles, finden aber keinen Glauben. Da kehren sie nach Hause zurück.

Hiruka übergibt seinen kleinen Sohn Śyāmāka dem Mahākātyāyana und bittet ihn, wenn er die nötigen Anlagen dafür zeige, ihn in den Orden aufzunehmen, im anderen Falle ihn als seinen Diener zu behalten. Ebenso übergibt Bhuruka seine Tochter Śyāmavati der Nonne Śailā, ebenfalls mit der Bitte, sie, wenn sie im Besitz der nötigen Anlagen sei, zur Nonne zu machen, sonst aber sie seinem Freunde, dem Hausvater Ghosila in Kauśāmbī, zu übergeben. Śailā verläßt darauf Rauruka und bringt die Śyāmavati zu Ghosila. Im übrigen treffen Hiruka und Bhuruka ihre Vorkehrungen zur Flucht, wie Mahākātyāyana es ihnen geraten hat, und am sechsten Tage nachdem alles genau der Prophezeiung gemäß eingetreten ist, entkommen sie glücklich. Hiruka gründet in einem anderen Lande eine Stadt namens Hiruka. Bhuruka in einem anderen Lande eine Stadt Bhuruka, die auch den Namen Bhurukaccha empfängt. Am siebenten Tage beginnt der Staubregen zu fallen, übernatürliche Wesen halten die Tore der Stadt verschlossen, so daß niemand entfliehen kann.

Mahākātyāyana fliegt durch seine Zauberkraft auf seinem Mantel, an dessen Zipfel sich Śyāmāka festhält, aus der Stadt. Die Stadtgöttin schließt sich ihnen an. Die drei kommen nach einem Marktflecken (*larvaṭaḥ*) namens Khara und machen bei der Scheuer¹⁾ des Ortes halt. Mahākātyāyana macht sich zum Bettelgang in dem Flecken auf und läßt den Śyāmāka und die Göttin bei der Scheuer zurück. Durch die Macht der Göttin fangt das Korn an, sich zu vermehren. Der Aufseher der Scheuer bemerkt das. Er erfährt von Śyāmāka die Ursache und beschließt die Göttin durch eine List dauernd an den Ort zu fesseln. Er übergibt ihr Schloß und Schlüssel mit der Bitte, sie bis zu seiner Rückkehr aufzu bewahren und keinem anderen als ihm selbst zurückzugeben. Der Mann beruft darauf eine Versammlung der Bewohner des Fleckens, berichtet ihnen von dem Wunder in der Scheuer und fordert sie auf, seinen Sohn zum Oberhaupt (*śresthin*) zu machen, dann werde er sich selbst töten, und da die Göttin ihm Schloß und Schlüssel nicht zurückgeben könne, werde sie dauernd zum Wohle des Fleckens dort bleiben. Die Leute sind damit einverstanden. Der Sohn wird zum Oberhaupt gewählt, der Mann begeht Selbstmord, und die Göttin erklärt sich bereit, ihren dauernden

¹⁾ Statt *khalābhādhāna* ist wie Huber gezeigt hat *khaladhana* zu lesen.

Sitz in dem Flecken zu nehmen. Sie gerät später in den Verdacht, die Geliebte des Mahākātyāyana zu sein. Das erregt ihren Zorn; eine Seuche ist die Folge, aber es gelingt, sie wieder zu besänftigen. Am Ende der Regenzeit beschließt Mahākātyāyana, weiterzuziehen. Er überläßt der Göttin als Andenken seinen Becher¹⁾. Sie erbaut darüber einen Stūpa, den noch heute die Mönche, die Caitya Verehrer sind, verehren, und richtet ein Fest, den *kāśīmāha*, das Becherfest, ein.

Mahākātyāyana setzt mit Śyāmāka seine Luftreise fort. Die Rinder- und Schafhirten (*gopālakapaśupālakaḥ*) sehen, wie der Knabe an dem Mantelzipfel hängt. Sie rufen 'Er hängt! Er hängt!' (*lambate, lambate*). Danach werden die Leute in jenem Lande Lambākāpāla²⁾ genannt. Dann kommen die beiden zu einem anderen Marktflecken (*larratāla*). Mahākātyāyana läßt den Śyāmāka unter einem Baum zurück und tritt seinen Bettelgang an. In dem Flecken ist gerade der König, ohne einen Sohn zu hinterlassen, gestorben. Die Leute suchen nach einem Nachfolger. Sie bemerken, daß der Schatten des Baumes, unter dem Śyāmāka schläft, den Körper des Knaben nicht verläßt, und schließen aus diesem Wunder, daß er die geeignete Person sei. Mit Erlaubnis des Mahākātyāyana nimmt Śyāmāka die Königswurde an. Das Reich wird danach das Śyāmāka-Reich (*Śyāmākārājya*) genannt.

Mahākātyāyana, nun allein, gelangt nach Vokkāna, wo seine Mutter wiedergeboren ist. Nach zärtlicher Begrüßung hält er ihr eine Predigt mit dem Erfolg, daß sie bekehrt wird und den Grad einer *śrotadāṇṇā* erlangt. Beim Abschied übergibt er ihr auf ihre Bitte seinen Stab (*yaśti*). Sie erbaut einen Stūpa, der als Yaśtistūpa bekannt ist und den noch heute die Mönche, die Caitya Verehrer sind, verehren.

Mahākātyāyana will dann nach dem Madhyadeśa zurückkehren³⁾. Er kommt an die Sindhu. Die Gottheit des Nordens (*Uttarāpathanirāsini devatā*) bittet ihn um ein Andenken. Mahākātyāyana erinnert sich daran, daß im Madhyadeśa das Tragen von *pula*, einer Art Schuhe, nicht erlaubt ist. Er läßt der Gottheit daher seine *pula*. Das ist der Ursprung des Pula-

¹⁾ Die richtige Deutung von *kāśikā* und *kāśīmāha* des Textes wird Huber verdankt, es ist *kāśi* zu lesen.

²⁾ Die Handschriften haben *tasmim janapade manuyāṇām Lambakapāla* (so E, A *Lambayālepāla*, BC *Layokēpāla*, D *Lambakēpāla*) *iti samyāḥ samyāḥ*. Vor *iti samyāḥ* wird sonst der Name meist wiederholt (* 576, 23 25, 580, 3f.), aber nicht 581, 1. Auch hier scheint das nicht der Fall zu sein. Auch wird hier nicht der Name des Landes gegeben, sondern der Name der Leute in dem Lande, es wird also *Lambākāpāla* zu lesen sein, und der zweite Bestandteil des Namens soll offenbar dadurch erklärt werden, daß die *gopālaka* und *paśupālaka* 'lambate lambate' rufen. Die chunesische Übersetzung *I tsung* hat nach Lévi, JA XI, 5, 90 'pour cette raison l'emplacement du territoire qu'ils traversèrent ainsi s'appelle Lan po'.

³⁾ *Madhyadeśam āgantulāmah*, *āgam* hat hier sicherlich wie so oft den Sinn 'zurückkehren'.

carya, den andere Puleśvara nennen¹⁾ Mahākātyāyana gelangt dann allmählich nach Śrāvastī und berichtet den Mönchen von seinen Erlebnissen

Die Mönche wünschen schließlich noch zu erfahren, weshalb Udrāyana den Tod durch Henkershand erlitten habe, weshalb Śikhandin und die Bewohner von Rauruka unter Staub begraben seien und Mahākātyāyana mit Staub überschüttet sei und weshalb Hiruka und Bhiruka glücklich davon gekommen seien. Der Buddha erklärt ihnen, daß es die Folgen ihrer Taten in einer früheren Geburt seien. Auf diese Geschichten braucht hier nicht eingegangen zu werden²⁾

Das Udrāyanāvadāna ist von Ksemendra in seiner Bodhisattvāvadānakalpalatā (Nr 40) bearbeitet worden. Ksemendras Darstellung stimmt in allem Wesentlichen genau mit dem Avadāna überein, wenn er an einigen Stellen kurz, an anderen ausführlicher ist, so erklärt sich das aus den allgemeinen Tendenzen seines Werkes. Selbstverständlich heißt auch bei ihm der Held Udrāyana (tib 'U dra ya na). Der Name seines Reiches schwankt auch hier zwischen Rauruka (4) und Roruka (100), tib Sgra sgrog(s). Anstatt Hiruka (6, 69, 112) findet sich öfter Heruka (153, 104, 170, 199) wie die tibetische Übersetzung stets liest. Auch der Name der von ihm gegründeten Stadt lautet hier Heruka (170) die von Bhiruka gegründete Stadt heißt Bhuruka (170). Der Sohn des Heruka heißt hier Śyāmaka (104, 178), tib Sno bsans. Die Einwohner von Lampāka werden hier nicht Lambakapāla, sondern einfach Lambaka (177) genannt, tib Hphyan ba po. Für Vokkāna wird hier Bhokkāna (179) geschrieben, tib Bog ka na la. Der *karataka* Khara wird Kharavanikarvata genannt (173), das Tibetische hat hier *lar pa tshā śa ri kī nags su* 'in dem Śari Walde eines *larpa*'. Einigen der Personen die im Avadāna namenlos sind, werden hier Namen beigelegt. Die beiden schlechten Minister heißen Danda und Mudgara, tib Dbyug pa und Tho ba (70, 83, 172³⁾. Die Mutter des Śikhandin wird Tarahkā, tib Ta ra li ka genannt (120)⁴. Den Rat, das Buddha-Bild nach Rauruka zu senden, gibt hier nicht der Buddha selber,

¹⁾ Das ist nach Levi, JA XI, 5, 113 der Sinn der im Sanskrit verderbten Stelle.

²⁾ Der Stoff dieses Avadāna hat auch die buddhistischen Künstler zur Darstellung gereizt. Foucher, B É F E O IX, 23. Beginnings of Buddhist Art and Other Essays 231ff., hat nachgewiesen, daß eine fortlaufende Reihe von 25 Reliefs an dem Stupa von Bīrābudur die Geschichte des Udrāyana im genauen Anschluß an das Divyavādāna illustriert, vgl. Krom und van Erp. Bīrābudur, Textband 256ff., Taf. Ser. IB 64—88. In der Schatzhöhle C zu Qyzyl ist, wie Waldschmidt, Gandhara, Kutscha, Turfan S. 63, Taf. 34 erkannt hat, auf einem Fresko die Szene dargestellt, wie Candraprabhā vor Udrāyana tanzt, links davon werden die beiden als Mönch und Nonne eingekleidet. Vgl. Grunwedel, Kultstatuen S. 100, Alt Kutscha II, 97, Fig. 72 und Tafel XL, XLI, v. Le Coq. Buddh. Spätantike IV, Taf. 3, VI, S. 37.

³⁾ Hier im Texte Dandim was durch das Tibetische als falsch erwiesen wird.

⁴⁾ Auch in den Vorgeburts geschichten am Schluß des Avadāna zeigt sich diese Tendenz zur Spezialisierung. Der Jäger wird hier Kalapaśa genannt (183) der Haushalter Nanda und seine Tochter Madalekha (191).

sondern der Minister Varṣakara (15) Das Lautenspiel des Udrāyana und der Tanz der Candraprabha werden hier nicht erwähnt (41) Udrayanas Begegnung mit Bimbisara erfolgt hier vor seiner Ordinerung durch den Buddha (50ff) Die Flucht des Hiruka und Bhuruka findet auch hier zu Schiff statt aber der unterirdische Gang fehlt (169) dagegen wird hinzu gefügt daß sie sich nach Süden wenden (170) Anstatt der Errichtung des Stupa über dem Becher des Mahakatyayana in Khara und der Einrichtung des Becherfestes wird hier (175) erzählt daß die Göttin ein Caitya des Katyayana in Suravati tib Lha idan erbaute und daß die Caitya Verehrer dies noch heute verehren Von der Erbauung des Pulacaitya wird hier nichts gesagt von Bhokkanaka geht Mahakatyayana sogleich nach Śravastī (181) Dagegen wird bei der Erwähnung der Stupas des Tisya und Pusya hinzugefügt daß die Caitya Verehrer sie noch heute verehren (39) Es ist angesichts dieser Verschiedenheiten wohl möglich daß sich schon Ksemendras Vorlage ein wenig von dem Text des Avadana entfernte aber diese Abweichungen können auch auf Neuerungen Ksemendras beruhen Für die folgende Untersuchung kann seine Fassung als sekundär beiseite gelassen werden

Eine kürzere Version der Udrayana Sage findet sich in dem von Ki kia ye zusammen mit T'an yao im Jahre 472 n Chr übersetzten Tsa pao tsang king Chavannes hat sie in seinem Cinq cent contes et apologues unter Nr 420 (III 127ff) übersetzt Der Held der Erzählung ist auch hier König von Lu lu (Rauruka) aber er wird nicht Udrayana sondern Yu t o sien Udasena genannt Seine Gemahlin heißt hier Yu siang (Lakṣanavati) sein Sohn Wang kun (Rajasena) Der ganze erste Teil der Geschichte über die Beziehungen des Königs zu Bimbisara die Sendung des Buddha Bildes und des Mahakatyayana und der Śāla nach Rauruka fehlt hier Die Erzählung beginnt mit dem Lautenspiel des Königs und dem Tanz der Königin In dem Abschnitte bis zu der Katzenbeschwörung ist manches breiter ausgeführt als in dem Avadāna manches aber auch weggelassen oder leise verändert Der Buddha tritt hier überhaupt nicht auf Die als Göttin wiedergeborene Königin sucht und empfängt hier keine Belehrung von ihm und ebensowenig ist er es der den König in den Orden aufnimmt Die Wanderung des Mönch gewordenen Königs nach Rajagṛha und seine Begegnung mit Bimbisara fehlen hier Es wird nur kurz gesagt daß der König die Welt verließ die Lehre studierte und Arhat wurde er erlangt die Arhatschaft also nicht erst wie im Avadana unmittelbar vor seinem Tode Die treuen Minister Hiruka und Bhuruka erscheinen hier nicht Von der doppelten Sünde des Vätermordes und des Arhatmordes die König Wang kun auf sich lädt wird auch hier gesprochen wie er von der Schuld des Vätermordes befreit wird wird hier aber nicht erzählt Von den Gewissensbissen wegen des Arhatmordes wird er durch die Gaukeln an den Stupas der beiden Arhats geheilt die hier aber Tie ſi (Tisya) und

Yu po tie ši (Upatisya) heißen und im bürgerlichen Leben nicht einfache Haushalter, wie im Avadāna, sondern große Minister gewesen sind. Nur gelegentlich erfährt man hier auch, daß Śailā in Rauruka weilte, die Königin begründet ihren Wunsch, Nonne zu werden, damit, daß sie von Śī ǣ (Śailā) gehört habe, daß ein Mensch, der gläubigen Herzens auch nur für einen Tag in den Orden getreten sei, unter den Göttern wiedergeboren werde. Die Erzählung von der Mißhandlung Kātyāyana und dem Untergang der Stadt ist gedrängter als im Avadāna. Hiruka und Bhiruka erscheinen auch hier nicht als Retter, ihre Stelle nimmt ein 'großer Minister' ein. Die Anweisung zur Flucht gibt hier nicht Kātyāyana, sondern der Minister faßt selbst den Plan, einen unterirdischen Gang zu graben, der außerhalb der Stadt mündet. Von einer Flucht zu Schiff ist nicht die Rede. Der Sandregen tritt auch hier am siebenten Tage ein, auch hier läßt der Himmel vorher duftende Blumen, Edelsteine und Kleider regnen, aber dieser Regen von Kostbarkeiten ist nicht auf die vorhergehenden Tage verteilt, sondern findet unmittelbar vor dem Sandregen statt. Als der Minister sich mit den Seinen durch den unterirdischen Gang gerettet hat, begibt er sich zu Kātyāyana und legt ihm die Frage vor, warum die Bewohner Raurukas durch den Sandregen begraben seien. Das ist dieselbe Frage, die in dem Avadāna die Mönche in Śrāvastī, als sie von den Ereignissen in Rauruka gehört haben, an den Buddha stellen, und die Geschichte aus der Vergangenheit, die Kātyāyana zur Erklärung erzählt, ist genau die gleiche wie die von dem Buddha vorgetragene. Im Avadāna ist sie nur noch etwas ausführlicher, weil hier auch noch die Frage gestellt und beantwortet wird, warum Mahākātyāyana mit Staub zugedeckt und Hiruka und Bhiruka gerettet wurden. Die Reise des Kātyāyana wird hier ganz kurz abgetan. Es wird nur gesagt, daß er sich, nachdem er den Minister über die Ursache des Schicksals der Bewohner von Rauruka aufgeklärt hatte, in Begleitung der Stadtgöttin nach Hua ši (Pāṭaliputra) begab. Dem wird die Begründung hinzugefügt: 'Depuis l'antiquité, cette dernière ville (Pāṭaliputra) et la ville de Lou heou (Roruka) étaient alternativement l'une en prospérité et l'autre en décadence, celle-ci ayant été détruite, l'autre devait redevenir florissante, telle était la raison pour laquelle Kia tchan yen et ses compagnons¹⁾ se rendirent dans la ville de Houa che'.

Im Anschluß daran wird dann noch erzählt, daß der angesehene Bürger Hao yin šöng ('Mit der schönen Stimme' = Ghosila) sich an die Grenze des Reiches begab und dem Ehrwürdigen Gaben darbrachte. Dieser Ghosila, seit langem wohlhabend, wurde, als der Ehrwürdige sein Haus betreten hatte, ungemein reich. Als Kātyāyana in diese Stadt²⁾ gekommen war, fragte er den Buddha, warum Ghosila sich einer schönen Stimme und immer wachsenden Reichtums erfreue. Der Buddha erklärte ihm, daß in

¹⁾ Vorher ist aber nur die Stadtgöttin als seine Begleiterin erwähnt.

²⁾ Es scheint Pāṭaliputra gemeint zu sein.

der Vergangenheit ein Bürger täglich 500 Pratyekabuddhas zur Mahlzert einzuladen pflegte. Der Mann, den er als Boten sandte, war immer von einem Hunde begleitet. Eines Tages vergaß der Mann die Einladung zu überbringen. Da lief der Hund allem zu den Pratyekabuddhas und bellte sie an. Die Buddhas erkannten, daß der Hund sie einladen wollte, sie begaben sich zu dem Bürger, der sie hocheifrig bewirtete. Jener Bürger war der Buddha selbst in einer früheren Geburt. Der Bote war Anuruddha. Der Hund war Ghosila, dem zum Lohn für seine Tat eine schöne Stimme und Reichtum zuteil ward.

Diese Erzählung des Tsa pao tsang king ist offenbar nichts weiter als ein vielfach ungenauer Auszug aus dem Avadāna. Daß sie unursprünglich ist, zeigt sich vor allem in der Veränderung des Namens des Helden zu Udasena, zweifellos was wie wir später sehen werden sein alter Name Udrāyana. Aus zwei Stellen können wir sogar schließen, daß die Quelle der Erzählung nicht das Divyavadana war, sondern der Text wie er im Vinaya zu Prayaścittika 82 lautete. Dahin weist zunächst die Angabe über das abwechselnde Blühen und Verfallen von Pātaliputra und Rauruka. Sie beruht auf der Bemerkung im Anfang des Avadāna, die in der chinesischen Übersetzung des Vinaya ebenso lautet: 'Wenn Pātaliputra aufblüht, verfällt Rauruka; wenn Rauruka aufblüht, verfällt Pātaliputra', während es im Divyavadana heißt: *yada Pātaliputram samvartate tada Rorukam vartate*, was man in dieser Form doch nur als historische Zeitangabe auffassen kann. Immerhin wäre es möglich, daß die Umkehrung des Satzes die den Sinn so gänzlich verändert, im Divyavadāna erst im Laufe der schriftlichen Überlieferung geschwunden wäre, völlig beweisend aber ist der von Ghosila handelnde Schluß der Erzählung. Er ist mit der Geschichte von Rauruka so lose verknüpft, daß man sein Erscheinen an dieser Stelle überhaupt nur begreift, wenn man weiß, daß im Vinaya die Geschichte des Ghosila unmittelbar auf die des Udrāyana folgt¹⁾. So erzählt denn auch dort der Buddha den Mönchen die Geschichte aus dem früheren Dasein des Ghosila, um ihnen zu erklären, wie er zu seiner schönen Stimme gekommen ist. Kleine Verschiedenheiten in der Darstellung sind vorhanden, aber sie sind nicht von Bedeutung. Es kann also auch die Erzählung des Tsa pao tsang king in Anbetracht ihrer Abhängigkeit von dem Avadana wenigstens zunächst hier unberücksichtigt bleiben.

Daß das Udrāyanāvadana im letzten Grunde mit der Legende des Huen tsang vom Untergange Ho lao lo kias identisch ist, wird niemand bestreiten wollen. Die Ähnlichkeiten der beiden Erzählungen hat schon Huber a. a. O. S. 337f. hervorgehoben. In beiden Fällen wird eine Stadt von einem Sandregen verschüttet und zwar zur Strafe dafür, daß die Bewohner auf Befehl des Königs einen Heiligen im Sande vergraben haben.

¹⁾ Siehe Hubers Inhaltsangabe B E F E O VI 17ff.

In beiden Fällen ersteht dem Heiligen ein Retter. Bei Huen tsang ist es eine ungenannte Person, im Avadāna sind es die beiden guten Minister Hiruka und Bhiruka. Diese Retter werden in beiden Fällen zum Lohn für ihre Guttat von dem Heiligen vor dem Untergang dadurch bewahrt, daß er ihnen die Vernichtung der Stadt am siebenten Tage vorhersagt, und sie retten sich auf dieselbe eigentümliche Weise durch einen unterirdischen Gang. Auch die Einzelheiten der Geschichte der Vernichtung der Stadt stimmen zum Teil genau zusammen. Der Sandregen setzt am siebenten Tage ein. Voraus geht ein Sturm, der allen Schmutz aus der Stadt wegfegt, und ein Schauer von Juwelen. In beiden Fällen spielt ferner ein Buddhahild, das aus der Ferne gekommen ist, eine Rolle in der Geschichte, und zwar als Ausgangspunkt der Katastrophe. Im Avadāna wird es der Anlaß, daß Mahākātyāyana ins Land kommt, bei Huen tsang daß der Arhat durch die Verehrung, die er ihm zollt, die Strafe des Königs auf sich zieht. Daß es im Avadāna ein Gemälde, bei Huen tsang eine Statue ist, ist allerdings ein beachtenswerter Unterschied, für den Gang der Erzählung macht es aber nichts aus. Über die Schicksale des Portrats beim Untergange der Stadt erfahren wir nichts. Die Statue rettet sich selbst auf wunderbare Weise nach Pīmo. Ob man damit die Flucht der Stadtgöttin in dem Avadāna zusammenstellen darf wie Huber es tut, ist mir zweifelhaft. Man darf auch nicht verkennen, daß die Übereinstimmungen in der Geschichte der Vernichtung der Stadt fast alle dadurch an Beweiskraft verlieren, daß sie sich schon in der Sage von der Entstehung des Dandakawaldes finden, die aus viel älterer Zeit bezeugt und wahrscheinlich das Urbild aller dieser Sagen von der Vernichtung einer Stadt oder eines Landes durch einen Sandregen ist. Ein besonderer und daher beweisender Zug ist in dieser Partie nur die Herstellung des unterirdischen Ganges. Dazu kommt weiter noch das Buddhahild und schließlich wird jeder Zweifel an dem Zusammenhang der beiden Geschichten dadurch beseitigt, daß Ho lao lo kia wie Huber gezeigt hat, die regelrechte chinesische Wiedergabe von Rauruka ist. Die Stadt also in beiden Erzählungen den selben Namen trägt.

Es erhebt sich also die Frage, ob wir es hier mit einer Geschichte indischen Ursprungs, die nach Turkestan gebracht und dort lokalisiert wurde, zu tun haben oder ob eine *turkestanische Lokalsage* in den Vinaya der Mulasarvāstivādin aufgenommen wurde. Huber hat sich für das letztere entschieden. Er beruft sich darauf, daß das Avadāna selbst Rauruka in eine Gegend, die außerhalb des eigentlichen Indiens liegt, also nach Turkestan versetze. Man brauche, um sich davon zu überzeugen, nur die Rückreise Mahākātyāyanas nach der Zerstörung Raurukas zu verfolgen. Mahākātyāyana kommt über Kbara nach Lambāka¹, dann nach Śyāmaka und weiter nach Vokkāna und endlich 'descendant vers le

¹) Huber schreibt Lamba

Sud¹⁾ an den Indus, wo er den Bereich der Gottheit des Nordens verläßt. Von den genannten Örtlichkeiten sind zwei bis jetzt lokalisiert²⁾ Lambāka oder Lampāka entspricht dem heutigen Lamghān, Vokhāna ist das heutige Wakhān. Die beiden Örtlichkeiten liegen im Süden des Pamir, d. h. zwischen Turkestan und Indien.

Ich brauche kaum darauf hinzuweisen, daß, falls Huber mit seiner Ansicht, der sich auch Lévi JA XI, 5, 76 angeschlossen hat, recht haben sollte, sein Nachweis von einschneidender Bedeutung für die Geschichte des Kanons der Mūlasarvastivādins sein würde, ganz gleich, ob man annehmen will, daß die turkestanischen Elemente dem Kanon von Anfang an angehört oder erst später, jedenfalls aber vor der chinesischen Übersetzung, in Turkestan aufgenommen wurden. Die Sache hat sogar noch ein weitergehendes Interesse. Gegen den Schluß seines Aufsatzes bemerkt Huber: "Dans la formule même par laquelle le Duryādāna commence le récit de la destruction de Roruka, Quand Patahputra monte, Roruka tombe en decadence, ne faut-il pas trouver l'expression de cette rivalité historique qui fit passer tour à tour la prépondérance des royaumes fondés sur les bords du Gange aux royaumes de l'Asie centrale". Auch wenn man sich diesen etwas kühnen Folgerungen nicht ganz anschließen will, wird man zugestehen müssen, daß jener einleitende Satz und alles, was uns in dem Avadana von dem Verkehr zwischen Rauruka und dem Madhyadeśa berichtet wird, auf die engsten Beziehungen zwischen Indien und Ostturkestan schon in einer sehr frühen Zeit hinweisen würde.

Ich glaube nun allerdings, daß eine genauere Prüfung der Texte zu einem ganz andern Resultate führt. Ich will gar kein Gewicht darauf legen, daß es von vornherein nicht gerade sehr wahrscheinlich ist, daß das Avadana eines der interessantesten der ganzen Sammlung aus der etwas mageren Lokallegende herausgesponnen sein sollte. Man darf natürlich die Natur der Berichte dabei nicht außer acht lassen. Das Avadana ist das Werk eines gewandten Erzählers; die Angaben Huen tsangs beruhen offenbar auf den mündlichen Mitteilungen der Ortseingesessenen, und wir können nicht wissen, wie weit diese selbst unterrichtet waren, wieviel sie dem Pilger erzählten und wieviel er selbst vielleicht weggelassen hat.

Wichtiger ist schon etwas anderes. Die turkestanische Lokalsage haftet an der Buddhastatue, die in P³ mo verehrt wurde. Warum sollte der Verfasser des Avadāna diese Statue gänzlich ausgeschaltet und durch ein Porträt des Buddha ersetzt haben, über dessen Verbleib er nichts berichtet? Umgekehrt mußte natürlich, wenn man die Lokalsage nach dem Vorbilde des Avadāna gestaltete, das Gemälde aus der Geschichte verschwinden, und nichts war im Grunde natürlicher, als daß man dann die

¹⁾ Diese Bemerkung findet sich nur in der chinesischen Übersetzung; nicht im Sanskrit-Text des Divyāvadāna.

²⁾ Auch Śyāmika ist jetzt lokalisiert.

bei der Verschiedenheit des Verhältnisses, in dem Udayana und Udrāyana zu dem Buddhabilde stehen, der angenommene Zusammenhang zwischen beiden nur als eine Möglichkeit bezeichnet werden. Man braucht darauf auch kein Gewicht zu legen, die Hineinbeziehung des Udayana in die Lokallegende wurde sich meines Erachtens, wie oben bemerkt, schon durch die Popularität der von ihm erzählten Geschichte zur Genüge erklären.

Es gibt nun aber auch, abgesehen von solchen allgemeinen Erwägungen, ein paar Angaben in dem Avadāna, die gegen die Lokalisierung von Rauruka in Ostturkestan sprechen. Hiruka und Bhuruka entfliehen zu Schiff durch einen unterirdischen Kanal, der von ihrem Hause bis zum Flusse reicht, aus der Stadt. So hat es ihnen Mahākātyāyana geraten *yuvām yāvac ca grham yāvac ca nadi atrāntare surungām khānayitvā grhasamīpe nāvam sthāpayitvā tisthatah | yadā ratnavaream patet tadā ratnānām nānam pūrayitvā nispālayitavyam* 11 (574 28ff, 575, 17ff). Genau so fuhren sie es aus *Hiru Bhurukābhyām agrāmātyābhyām yāvac ca grham yāvac ca nadi atrāntare surungām khānayitvā grhasamīpe ca nauh sthāpitā* (576, 5f), *Hiru Bhurukāv agrāmātyau ratnānām nānam pūrayitvā nispālayitau* (576 21f). Wenn der Erzähler die Minister das Schiff bei dem Hause verankern läßt, so stellt er sich die *surungā* offenbar als mit Wasser gefüllt dar. Die Herstellung eines solchen unterirdischen Kanals dürfte etwas schwierig gewesen sein, aber solche Bedenken sind bei einer Legende, die so viel Wunderbares berichtet, kaum berechtigt. Wichtig ist nur, daß der Erzähler die Minister die Fahrt offenbar auf dem Flusse fortsetzen läßt. Es ist doch ganz unwahrscheinlich, daß ein Erzähler, der nur einigermaßen mit den Verhältnissen Ostturkestans bekannt war, auf den Gedanken gekommen sein sollte, seine Helden eine Reise zu Schiff machen zu lassen¹⁾. Seine Angaben lassen eher darauf schließen, daß das Rauruka, das er im Sinne hatte, in der Nähe eines großen schiffbaren Flusses lag.

Seltsam ist es ferner auch, daß die Kaufleute aus Rājagṛha dem Udrāyana erklären, Rājagṛha liege im östlichen Lande *asti deva pūrvadeśe Rājagṛham nagaram* (545 17). Nun liegt allerdings Rājagṛha etwa 4 Grad östlicher als die Stätte, wo man das turkestanische Rauruka anzunehmen hat, aber das spielt für die Lage der beiden Orte zueinander doch keine Rolle im Verhältnis zu den mehr als 1200 Kilometern, die Rājagṛha südlicher liegt. Man sollte statt *pūrvadeśe* also eher *dakṣinadeśe* erwarten. Allenfalls könnte man annehmen, daß *pūrvadeśe* vom rein indischen Standpunkte aus gedacht sei und das östliche Indien bezeichnen solle, aber diese Annahme ist ein Notbehelf, und besser würde sich der Ausdruck jedenfalls erklären, wenn Rauruka wirklich westlich von Rājagṛha liegen würde.

¹⁾ Auch Foucher, B. E. F. O. IX, 31, *Beginnings of Buddhist Art*, p. 238 hat schon bemerkt, daß die Reise zu Schiff nicht zu der Lokalisierung von Rauruka in Zentralasien passe, obwohl sie, wie er meint, dem Verfasser des Avadāna sicherlich bekannt war.

Mir scheint endlich auch die Reiseroute Mahākātyāyana mit der Lokalisierung Raurukas in Ostturkestan unvereinbar zu sein, obwohl Huber sie gerade als Beweis dafür verwendet hat. Die vier Stationen, die im Texte genannt sind, sind Khara, Lambāka, Śyāmāka, Vokkāna. Khara läßt sich vorläufig nicht lokalisieren. Lambāka ist, wie schon bemerkt, das heutige Lamghān, Vokkāna das heutige Wakhān. Das dazwischenliegende Śyāmāka, das auch bei Varāhamihira, Brhats 14, 28 und in der Form Śyāmaka Märk. Pur. 58, 47 erscheint, kann nur in der Gegend des heutigen Chitrāl gesucht werden. Lévi, JA XI, 5, 76f. hat Śyāmāka in dem Šo-mi des Sung-yun (Chavannes, B. E. F. E. O. III, 406), des Pei-ki (ebd.) und des T'ang šu (Chavannes, Documents p. 159) und dem Šang-mi des Huen tsang (Mem. II, 206) wiedererkannt, die schon früher mit Chitrāl identifiziert waren¹⁾.

Betrachtet man nun die Lage der genannten drei Örtlichkeiten auf einer Karte, so zeigt sich, daß Mahākātyāyana, wenn er, von Khotan kommend, zuerst nach Lambāka, dann nach Śyāmāka und schließlich nach Vokkāna gezogen sein sollte, eine höchst unpraktische Reise gemacht haben mußte, denn Lambāka ist der südlichste, Vokkāna der nördlichste Punkt. Das Naturlichere wäre gewesen, die Reise in genau umgekehrter Richtung zu machen. Die Reise von Lambāka nach Vokkāna, die im wesentlichen in nördlicher Richtung verläuft, macht es daher wahrscheinlich, daß der Ausgangspunkt Rauruka südlich von Lambāka lag²⁾.

Aus den bisherigen Untersuchungen hat sich ergeben, daß das Rauruka des Avadāna eine Stadt gewesen sein muß, die westlich von Rājagṛha, südlich von Lambāka am Ufer eines Flusses lag. Was wir sonst von ihr erfahren, läßt darauf schließen, daß es eine bedeutende Stadt war, die in Handelsbeziehungen zu Magadha stand, die aber früh — nach der Erzählung schon zur Zeit des Buddha — zugrunde ging. Es fragt sich, ob wir eine solche Stadt nachweisen können.

Im Mahā Govindasutta des Dīghanikāya (II, 235) wird erzählt, wie nach dem Tode des mythischen Königs Disampati der Brahmane Govinda das Reich zwischen Renu, dem Sohne des Königs, und den anderen Kṣa-

¹⁾ Vgl. Marquart, Eransherur, S. 63, 243ff.

²⁾ In der von I tsung herrührenden chinesischen Übersetzung des Vinaya ist die Reise des Mahākātyāyana, wie Lévi, JA XI, 5, 113f., angibt, noch etwas weiter ausgeführt. Er will von Vokkāna weiter in den Madhyadeśa gehen und überschreitet den Sue ling (Hindukusch). Dann folgt die Erzählung von der Errichtung des Pulacaitya. Darauf überschreitet er den Fluß Fu ē'a (Oxus) und kommt nach der Stadt Pu ša. Dort schert er sich Bart und Haupthaar und schneidet sich die Nägel. Über dem Haar und den Nägeln errichten die Leute ein nach diesen benanntes Caitya. Von da wendet sich Mahākātyāyana nach dem Süden und gelangt nach Śrāvastī. Da es sich um die Verlängerung der Rückreise handelt, hat sie für die Frage, die uns hier beschäftigt, keine Bedeutung.

triyas verteilte *Tatra sudam mayhe Renussa rañño janapado hoti*, heißt es, und dann folgen die sicherlich alten Verse

Dantapuram Kalingānam Assakānam ca Polanam
Māhissatī Arantīnam Sovirūnā ca Rorukam
Mithilā ca Videhānam Campā Angesu māpītā
Bāranasī ca Kāsīnam ete Govindamāpītā 1
Sattabhū Brahmadatto ca Vessabhū Bharato saha
Renu dre ca Dhatarattihū tadāsum satta Bhārātā 1

Diese Verse kommen auch im Mahāvastu III 208 im Govindiyasūtra vor, wo anstatt des Senartschen Textes zu lesen ist

Dantapuram¹⁾ Kalingānam Aśmakānam ca Polanam²⁾
Māhismatim³⁾ c Arantīnam⁴⁾ Saurirūnām ca Rorukam⁵⁾
Mithilām ca Videhānam⁶⁾ Campām⁷⁾ Angesu māpaye⁸⁾
Vārānasim⁹⁾ ca Kāsīnam etam Govindamāpītam¹⁰⁾

Hier wird also Roruka sk. Rauruka, unter den sieben alten Städten Indiens aufgezählt die im Mahāvastu in M erhaltene Lesart *Lolakam* geht natürlich auf *Loluram* die alte östliche Namensform, zurück Rauruka ist die Hauptstadt der Sovīras sk. Sanvīras und ihr Herrscher führt den Namen Bharata In genauer Übereinstimmung damit wird auch in der Prosa des Ādittajātaka (424 III, 470 G) berichtet, daß im Sovīrarenke in der Stadt Rorura der Großkönig namens Bharata lebte (*Sovīraratthe Roruranagare Bharatamahārājā nāma*)¹¹⁾ In der Einleitung zum Sivijātaka (IV, 401, 12) wird das Ādittajātaka daher auch als Sovīrajātaka bezeichnet¹²⁾

Die Saurīras sind Panini wohl bekannt Er gibt Regeln über die Bildung von Städtenamen die im Lande der Saurīras liegen (4, 2, 76), und über die Bildung von Geschlechtsnamen bei den Saurīras (4, 1, 148—150), die eine sehr genaue Kenntnis der Eigentümlichkeiten ihrer Sprache verraten In der Literatur erscheinen die Saurīras fast immer in Verbindung mit den Sindhus Es scheint daß nicht so sehr freiwillige Vereinbarung als vielmehr die Unterwerfung der Saurīras durch die Saundhavas zu diesem engen Zusammenschluß geführt hat In einem 'alten Itihāsa', dem Vidulā-putrānūsāsina im Mbh 5 133—136 wird erzählt, daß Sañjaya der Sohn

¹⁾ B *antahpuram* M *antahpuram* Senart *atak puram*

²⁾ BM *nām ca aśmakānām yotanam* (M *yottanam*)

³⁾ B *māhissatī* M *mohassatī* ⁴⁾ BM *cavartī* (M *rtī*) *nām*

⁵⁾ M *lolakam* ⁶⁾ BM *videhām* ⁷⁾ BM *cayā*

⁸⁾ M *māpaye* ⁹⁾ B *vārānasī*, M *vārānasī*

¹⁰⁾ M *govindamāpītam*

¹¹⁾ Die burmanische Handschrift B^d hat *Sovīraratthe* durch *Siviratthe* und hier und 474 18 den Namen des Königs *Bharata* durch *Rorura* ersetzt *Rorura* erklärt sich wiederum aus der alten östlichen Namensform *Lolura*

¹²⁾ B^d liest hier *Sivirajātaka* Sicherlich ist auch wie schon Andersen, Index, erkannt hat, in der Einleitung zum *Dasabrahmanaj* (IV, 360 24) *Sovirajātaka* anstatt des von Fausboll in den Text aufgenommenen *Sivirajātaka* von C³, *Vidurajātaka* von B^d zu lesen Auch hier ist Jāt 424 gemeint

der Vidulā, ein Sauvīra, von dem Sindhurāja besiegt worden war (133, 4; 134, 4) Der Gegensatz zwischen Saindhavas und Sauvīras zeigt sich deutlich in der Aufforderung der Mutter an den Sohn, sich mit den Sauvīra-Mädchen zu vergnügen, nicht den Saindhava-Mädchen zu folgen (134, 32), die Saindhavas zu erschlagen (135, 21)¹⁾ Die dominierende Stellung der Saindhavas tritt auch in der Bezeichnung zutage, die Jayadratha, der König der Sindhu-Sauvīras, im Epos erhält Er wird für gewöhnlich Saindhava genannt (1, 186, 21, 2, 34, 8, 4, 18, 4, 6, 45, 55, 14, 77, 9), Saindhavako rājā (6, 45, 56), Sindhurāja (1, 67, 109, 5, 55, 43, 14, 77, 11) In der Schilderung des Kampfes seines Volkes gegen Arjuna wegen des Opferrosses in 14, 77f wird stets von Saindhavas gesprochen Auch im Abhimanyuvadha-, Pratijñā- und Jayadrathavadhaparvan des 7. Buches (7, 33 bis 152) wird er meistens Saindhava genannt, daneben findet sich Sindhurāja, Sindhurājan, Sindhurāj, Sindhupati, Saindhavako rājā oder nrpaḥ Ebenso ist sein Vater Vrddhaksatra der Sindhurāja (146, 110) Nur 75, 11 wird Jayadratha als Sauvīra Sindhūnām īśvaraḥ bezeichnet Im Draupadīharana- und Jayadrathavimokṣanaparvan des 3. Buches (3, 262—272) ist allerdings der Unterschied zwischen Saindhava und Sauvīra ziemlich verwischt Jayadratha ist hier patiḥ Sauvīra Sindhūnām (267, 8), er bietet Draupadī an, die Herrschaft über alle Sindhu-Sauvīras mit ihm zu teilen (267, 20), sein Heer sind die Sindhu-Sauvīras (271, 50), zwölf Sauvīraka-Prinzen folgen ihm (265, 9, 271, 27) Am häufigsten wird er auch hier einfach Saindhava genannt, daneben Sindhurāja rājā Sindhūnām, Sindhupati, Saindhavo rājā, Saindhavako nrpaḥ Aber dieser Titel wechselt hier mit Suvirārāstraḥ (268, 1), Sauvīrarāja (265, 12, 268, 12, 13) Sauvīra (267, 7, 271, 8) Sauvīraka (267, 2), Svīra (268, 3) Auch seine Brüder werden Sauvīrarīrah genannt (265, 13) Sein gesamtes Heer ist Saindhava dhvajini (271, 7), Saindhavasainikāḥ (271, 36), aber auch Svīrāḥ (271, 9)

Jayadrathas Herrschaft reicht über die Grenzen der Sindhu Sauvīras hinaus Nach Mbh 8, 5, 11 gebietet er über zehn Reiche, von denen das Sindhu Reich das erste ist

Sindhurāstramukhūniha daśa vāstrāṁ yāni ha |
vaśe tisthanti virasya yāḥ sthitas tatra śāsane ||
akṣauhīnīr daśaikām ca vinurjitya sītari śaraiḥ |
Arjunena hato rājan mahāvīro Jayadrathah ||

Die Namen der zehn Reiche werden, soviel ich weiß, nirgends angegeben, In der Erzählung vom Raube der Draupadī erscheinen im Gefolge der

¹⁾ Daß Saindhavas und Sauvīras zwei verschiedene Völker waren, zeigt sich auch Märkanḍeyap 132, 45ff, wo von Marutta erzählt wird, daß er Sauvīri, die Tochter des Svīra und Vapumati, die Tochter des Herrn der Sindhu (Sindhubhartṛ), zu Gemahlinnen hatte Damit kann die von Pargiter, Märkanḍeyap Übersetzung, S 315, geäußerte Vermutung, daß Sauvīra der Volksname, Sindhu der Name des von ihnen bewohnten Gebietes sei, wohl als erledigt gelten

Sindhu Sauvīras die Kulindas, Trigartas, Ilsvākus und als die bedeutendsten die Śibis Kotikāśya, der Śaibya, ist der Vertraute des Jayadratha Śibis, Sauvīras und Sindhus bilden das Reich des Jayadratha *Kaccid ekah Śibin ādhyān Saurīran saha Sindhubhiḥ | anulīsthasi dharmena ye cānye viditās taya*, fragt Draupadi den Jayadratha (267, 11), und 271, 3 werden zur Bezeichnung des gesamten Heeres des Königs die drei Völker namen verwendet *Śibi-Saurira Sindhunām iśādāt cāpy ajāyata* Diese nahe Beziehung der Śibis zu den Sindhu Sauvīras spiegelt sich auch in der Völkergenealogie, Hariv 1, 31, 29f wieder, wo die Sauvīras auf Śibi als Stammvater zurückgeführt werden

*Śibes ca putrās catvāro vīrās trailokyavīrutāḥ |
Iśadarbhah Suvīras ca Madrakah Kaikayas tathā |
tesām janapadāḥ sphitāḥ Kaikayā Madrakās tathā |
Iśadarbhah Suvīrās ca¹⁾*

Nach der Darstellung des Harivamsa unterstand auch die Kuste von Kathāwār dem Sindhu Könige Als die Yadavas Mathurā verlassen, ziehen sie nach dem Anupa des Sindhu Königs und lassen sich in Dvaravati nieder (*Anupam Sindhurajasya prapetur Iadupumgarah* 2 56 22, *visayam Sindhurajasya śobhitam puralalsanaiḥ* 2 56 26) Natürlich darf man aus dieser Äußerung nicht mit Pargiter Märlandevap Übers S 315, schließen, daß das eigentliche Sindhuland sich bis nach Kathāwār erstreckte

Durch den Zusammenhang mit den Sindhus ist das Gehiet, in dem wir die Sauvīras zu suchen haben bereits einigermaßen bestimmt, es muß in der Nahe des Indus gelegen haben Weiter führen uns zwei Reiserouten, die sich im Bhagavatapurana finden

*Ānarta Saurira Marums tīrtvā Vinasanam Harik |
giriṇ nadir atiyāya puragramarajakarān ||
tato Drsadvratim tīrtvā Mukundo tha Sarasvatim |
Pañcālan atha Matsyāms ca Śakraprastham athāgamat || (10, 71, 21f)
atha dūragataṇ Chaurik Kauravān vīrahaturan |
sannivartya drdham smgdhān prāyāt scanagarim priyath ||
Kurujangala Pāñcālān Chūrasenān sa Yamunan |
Brahmāvatam Kurulsetram Matsyān Sarasvatān atha ||
Marudhantam atikramya Saurir Abhīrayoh parān |
Ānartān Bhargavo 'pāgūc chrāntavāho manāg vībhuh || (1, 10, 33ff)*

Auf dem Wege von Ānarta in Kathāwār nach der Wüste von Marwar oder Jodhpur muß also das Land der Sauvīras gelegen haben, doch läßt sich von diesem Gebiet mit Sicherheit Cutch ausscheiden, da in der Inschrift

¹⁾ Warum Pargiter a. a O S 315 gerade diese Genealogie fanciful nennt, weiß ich nicht Aus Mbh I 67, 60, wo unter anderen Königen ein Suvira als dem Krodhavaśa gana entsprossen erwähnt wird (*Madrakah Karmaveśtā ca Siddhārthah Atakas tathā | Suvirā ca Subhūl ca mahāvīro tha Bāhlikah*) ist gar nichts zu entnehmen da es gänzlich unklar bleibt ob hier der Stammvater der Sauvīras gemeint ist

ander, so wird man die Sauvīras, die sich mit Sicherheit östlich vom Indus nachweisen lassen, in dem heutigen Multān-District, vielleicht auch noch westlich davon im Muzaffargarh-District, ansetzen dürfen, also da, wohin auch Al Bērūnī sie verlegt. Das Land der Saindhavas wird weiter westlich zu suchen sein, es wird sich aber den Indus hinauf noch weit nach Norden erstreckt haben und vielleicht sogar den Salt Range eingeschlossen haben¹⁾. Nur so wird es begreiflich, daß in der Völkerliste des Mahābhārata 6, 9, 53²⁾ die Sindhu-Sauvīras zwischen den Kāsmīras und den Gāndhāras genannt sind. *Kāsmīrāh Sindhu Sauvīrā Gāndhārā Darśakās tathā*, und daß Mbh 3, 51, 25 die Saindhavas unter lauter nördlichen Völkern erscheinen, hier stehen sie in einem Verse mit den Hārahūnas, Cīnas und Tusāras³⁾. Nur so lassen sich auch die Angaben Kādhāsas im Raghuvar 15, 87ff verstehen. Er erzählt, daß Rāma auf Yudhājits Vorschlag dem Bharata das Land, das den Namen Sindhu fuhr, schenkte (*Yudhājitāś ca samdeśāt sa deśam Sindhunāmākam | dadau dattaprabhāvāya Bharatāya dhrtaprajāh*). Bharata besiegte dort die Gandharvas und zwang sie, den Waffen zu entsagen und sich ganz der Musik zu widmen. Darauf weihte er seine beiden Söhne Taksa und Pushkala in den beiden Hauptstädten, die ihre Namen trugen, zu Königen und begab sich wieder zu Rāma (*sa Taksa Pushkalau putrau rājadhānyos tadākhyayoh | abhisicyābhisekārhaū Rāmāntikam agāt punah*). Aus den Worten geht meines Erachtens nicht hervor, daß man das Land von Takasīlā und Pushkalāvati als Sindhudeśa bezeichnete, wohl aber, daß nach der Vorstellung Kādhāsas der Sindhudeśa bis an die Grenzen von Gandhāra reichte⁴⁾. Die Frage, was die Inder unter dem Sindhu Lande verstanden, bedarf aber noch der weiteren Auf-

¹⁾ Haig a a O S 35 folgert das aus der Bemerkung Huen tsangs, daß Sin tu Steinsalz erzeugte, südlich des Salt Range wird am Indus nirgends Steinsalz gefunden. Mit den übrigen Angaben Huen tsangs über Sin tu läßt sich aber der Einschuß des Salt Range nur schwer in Einklang bringen.

²⁾ Die Liste des Mahābhārata findet sich auch im Padmapurāna 3, 6, 10ff.

³⁾ Im übrigen ist aus der Reihenfolge der Namen in den Völkerlisten der Purānas und bei Varahamihira für die Lage der Länder zueinander nicht viel zu entnehmen. In der Liste der Bhātas 14, 17ff die Markandeyap 58, 30ff reproduziert wird, werden die Sindhu Sauvīras unter den Völkern des Südwestens aufgezählt, in der Liste, die sich gleichlautend im Brahma, Kurma und Viṣṇupurāna findet (Kurfel, Kosmographie der Inder, S 70f) erscheinen die Sauvīras und Saindhavas unter westlichen Völkern. In der zweiten Liste, die im Brahmapada, Brahma, Markandey a, Matsya, Vāmana und Vāyupurāna enthalten ist (Kurfel a a O S 71ff), werden die Sindhu Sauvīras unter den Völkern des Nordens genannt.

⁴⁾ Man darf sich für das Bestehen dieses Sindhudeśa nicht etwa auf Al Bērūnī berufen, der I, 261 der Sachaushen Übersetzung eine Stelle des Matsyapurāna zitiert 'the river Sindhu flows through the countries Sindhu, Darada, Zindutunda (?) Gandhāra, Rūrasa (?) Kura (?)' usw. Die Stelle muß fehlerhaft sein. Weder im Matsyapur 121, 46, noch in der entsprechenden Strophe des Vāyup 47, 45 steht etwas von einem Lande Sindhu, in beiden Fällen beginnen die Listen, die im übrigen vielfach entstellt sind, mit den Daradas.

klärung Ich möchte hier nur darauf hinweisen, daß man den Namen zum Teil auf das westliche Uferland des Indus beschränkt hat, wobei allerdings zu beachten ist, daß sich der Lauf des Indus gegen früher stark nach Westen verschoben hat Vātsyāyana, Kāmas 5, 6 (S 301) gibt an, daß bei den Saundhavas Pförtner, Diener und andere derartige Leute freien Zutritt in den Harem haben¹⁾ Der Kommentator Yaśodhara bemerkt dazu *Sin dhunāmā nadas tasya pascimena Sindhudeśas tatrabhavanām* Yaśodhara gehört dem 13. Jahrhundert an, aber schon Huen tsang sagt (Mém II, 169), daß man, von Osten kommend nach Überschreitung des großen Flusses Sin tu in das Reich von Sin tu gelange Und in Übereinstimmung damit gibt er später (Mém II, 172) an, daß man wenn man von Sin tu mehr als 900 li nach Osten gehe, nach Überschreitung des Indus am östlichen Ufer nach dem Reich von Mou lo san p'u lu komme, an dessen sachlicher Identität mit Multān nicht gezweifelt werden kann Wenn im Laufe der Zeit der Name Sindhu gerade auch für das Gebiet üblich wurde, in dem wir mit Sicherheit die Sauvāras nachweisen können²⁾ so wird sich das daraus erklären, daß die Sindhus und Sauvāras seit alters ein Reich bildeten, dessen Schwerpunkt im Sindhu Lande lag Der Name der Sauvāras wurde dadurch allmählich völlig durch Sindhu verdrängt

Irgendwo in dem Gebiet, das sich vom Multān District südlich an den Ufern des Chenāb (Asiknī) und des Indus erstreckt, muß also das alte Rauruka gelegen haben und es ist verlockend, den Namen mit Aror heute auch Alor zu identifizieren³⁾ Aror war nach den mohammedanischen Historikern die alte Hauptstadt der Hindū Rajās von Sind die 712 n. Chr. von Muhammad b. Qāsim erobert wurde Die Stadt lag am Ufer der alten Induslaufes und wurde um 962 durch ein Erdbeben zerstört, durch das auch der Fluß in ein anderes Bett abgeleitet wurde Die Ruinenstätte befindet sich fünf englische Meilen östlich von der Stadt Rohri im Sukkur District Raverty, JASB 61 I S 209 Anm 121, bestreitet, daß in dem anlautenden *a* von Aror der arabisches Artikel stecke da Alor oder Aror schon Jahrhunderte, ehe die Muhammedaner es kennenlernten der Hindi

¹⁾ Eine ähnliche Freiheit des Verkehrs findet sich noch heute speziell bei den Frauen von Shikarpur das westlich vom Indus liegt Ross *The Land of the Five Rivers and Sind* S 56 bemerkt, daß die Hindu Frauen von Shikarpur wegen ihrer Schönheit berühmt seien und größere Freiheit genießen als die Frauen irgendeiner anderen Stadt in Sind Sie besuchen den Bazar mit unverhulitem Haupte und unterhalten sich frei mit Männern

²⁾ Im Śātrunjaya Mahātmya heißt es z. B., daß Sura der Sohn des Yadu, seinem Sohne Suvira das Reich in Mathura übergab und eine Sauvira Stadt im Sindhu Lande (*puram Sindhuṣu Sauvīram*) gründete siehe Weber, Über das Śātrunjaya Mahātmyam S 35

³⁾ Einen Zusammenhang zwischen Aror und Rauruka hat schon S. Mazumdar Sastri *Notes on Cunningham's Ancient Geography of India* p 700 vermutet allerdings ohne eine Begründung zu geben

Name der Stadt gewesen sei, aber den Beweis dafür gibt er nicht, und ich weiß auch nicht, wie er sich erbringen ließe. Nun schreiben aber die älteren arabischen Geographen den Namen stets Alror *الرد*, wofür Aldor *الدور* und Alroz *الروز* natürlich nur Schreibfehler sind, so Al-Mas'ūdī (943 n. Chr.), Al Istakhrī (zwischen 951 und 961), Ibn Hauqal (976)¹⁾, erst Al Bērūnī (1028) schreibt Aror *ارور*²⁾, während sich bei Al-Idrīsī (1150) Ror *رور* findet³⁾, wofür die Handschriften auch *رور* bieten. Ich halte es danach doch für sehr wahrscheinlich, daß der alte indische Name Ror lautete, was sich ohne Schwierigkeiten auf Rauruka, Roruva zurückführen läßt. Natürlich könnte es sich, wenn Rauruka wirklich schon in vorchristlicher Zeit zugrunde ging, nur um ein Fortleben des alten Namens der Landeshauptstadt handeln, aber eine solche Übertragung des Namens auf die neue Gründung wurde nichts Auffallendes haben. Übrigens erklärt die Sage, wie Ross *The Land of the Five Rivers and Sindh*, S 70f. angibt, den Untergang von Aror in ähnlicher Weise wie den von Rauruka durch eine Missetat seines Königs. Er soll das *jus primae noctis* bei den Brauten seiner Stadt für sich beansprucht haben, und da er von seiner Forderung nicht abzubringen war, genau wie ein Fakir es prophezeit hatte, das Verderben über die Stadt gebracht haben. Indessen besteht kaum ein Zusammenhang zwischen den Sagen von Aror und Rauruka, da solche Geschichten, wie Ross bemerkt, fast von allen Ruinenstätten in Sindh erzählt werden. So wird z. B. die Zerstörung von Brāhmanābād im Thar- und Pārkar-District von der Sage in genau derselben Weise begründet wie die von Aror⁴⁾.

Mag nun aber der Name Raurukas in Aror erhalten sein oder nicht, wir haben jedenfalls in dem Rauruka im Lande der Sauvīras eine Stadt, für die soweit unsere Kenntnis reicht, alle Angaben, die in dem Avadāna über Rauruka gemacht werden zutreffen. Das Rauruka der Sauvīras liegt westlich von Rājagṛha, südlich von dem Lande der Lambākas. Es ist höchst wahrscheinlich, daß es in der Nähe des Indus lag. Es war eine der alten sieben Städte Indiens, muß aber früh zugrunde gegangen sein, da es in historischer Zeit keine Rolle mehr spielt. Solange Rauruka bestand, war es sicherlich als Hauptstadt auch der Mittelpunkt des Handels der Sauvīras, der nicht nur, wie die aus dem *Mahadāyāna* angeführte Stelle zeigt, überseeisch war, sondern auch zu Lande nach Magadha ging, genau wie es in dem Avadāna geschildert wird. Das beweist die Geschichte, die im *Vimānavatthu* VII, 10 erzählt wird. Karawanenhandler haben in Magadha und Anga Waren geladen und ziehen in das Land der Sindhu-Sauvīras, wie sie es selbst sagen.

*Magadhesu Angesu ca satthavāhā
ūropayissam paṇiyam pulhuttam*

¹⁾ Raverty a. a. O. S 209, 211f., 218.

²⁾ Fbd. S 229.

³⁾ Fbd. S 221.

⁴⁾ Bellasi, J. Bo. Br. R. A. S. V., 414f.

*te yāmase Sindhu Sovirabhūmim
dhanatthikā uddayam patthayānā*

Sie verirren sich in der Wüste Ein Ynksa rettet sie, indem er sie auf seinem *imāna* in das Land der Sindhu Sauvīras befördert, und nachdem sie dort ihre Geschäfte erledigt haben, kehren sie nach Pātaliputra zurück

*gantvāna te Sindhu Sovirabhūmim
dhanatthikā uddaya patthayānā
yathūpayogā paripunnalābhā
paccāgamum Pātaliputtam akkhatam*

Damit aber verliert nicht nur die Fahrt des Bhuruka zu Schiff von Rauruka bis an die Mündung der Narmadā und seine Gründung von Bharukaccha alles Unwahrscheinliche, es wird im Gegenteil jetzt höchst wahrscheinlich, daß Bharukaccha tatsächlich von Leuten aus Rauruka gegründet wurde, als diese Handelsstadt durch eine der im Indus Gebiet so häufigen Naturkatastrophen versandete

Den endgültigen Beweis, daß unter dem Rauruka das Avadāna die Hauptstadt der Sauvīras zu verstehen ist liefert die Jaina Version des Udrāyana Avadāna, die sich in Devendras Tīkā zum Uttarajjayanasutta findet¹⁾ Im Lande der Sindhu Sovīras (Sindhu Sauvīras) in der Stadt Viyabhaya (Vitabhaya) lebt der König Udāyana der über 10 Lander und 363 Städte einschließlich seines Stammlandes und seiner Hauptstadt und über 10 Könige, Mahāsena usw., gebietet Seine Gemahlin ist Pabhāvai (Prabhavatī) Der älteste Sohn des Paares ist Abhi (Abhipt) Der Schwester Sohn des Königs heißt Kesi (Kesiṇ) Ein Goldschmied aus Campā namens Kumaranandi ist nach Erlebnissen auf die es hier nicht weiter ankommt als eine Gottheit wiedergeboren als der Herr der Insel Pañcasala (Pañcāsāla) In seinem früheren Dasein hat er einen Freund namens Nāila (Nagila) gehabt, einen frommen Laienbruder Dieser Naila ist nach seinem Tode im Acyuta Himmel wiedergeboren Er sucht seinen alten Freund auf und ermahnt ihn ein Bild des Herrn Vardhamāna zu machen um sich ein religiöses Verdienst zu erwerben Der Herr von Pañcasala erklärt sich dazu bereit Er verfertigt eine Statue aus *goḍirsa* Sandelholz und tut sie in eine Kiste Auf dem Meer sieht er ein Schiff, das sechs Monate lang vom Sturm umhergetrieben ist Er beruhigt das Unwetter, gibt den Kaufleuten in dem Schiff die Kiste und sagt ihnen, es sei das Bild des Obergottes der Götter darin in seinem Namen sollten sie die Kiste öffnen Die Kaufleute kommen nach Viyabhaya, zeigen dem König Udāyana die Kiste und berichten ihm was der Gott über sie gesagt hat Der König ist ein Anhänger der brahmanischen Asketen Er versammelt Brahmanen und andere Gegner der Jainas, und diese versuchen im Namen Brahman, Viṣṇu oder Śiva die Kiste zu öffnen aber vergebens die Axt springt zu-

¹⁾ Jacobi, Ausgewählte Erzählungen in Mahāraṣṭrī S 23ff

ruck Da kommt die Hauptgemahlin des Königs, eine Tochter des Königs Cedaga (Cetaka), eine Jaina Laienschwester Sie wendet sich in einem Gebet an den Arhat, der die Gestalt des Obergottes der Götter trägt, und bittet ihn er möge ihr seinen Anblick gewahren Dann schwingt sie die Axt, und die Kiste ist geöffnet Pabhavaī ist erfreut, die Lehre des Jina nimmt einen Aufschwung Im Harem wird ein Schrein erbaut, in dem Pabhavaī dreimal am Tage den Jina verehrt

Eines Tages tanzt die Königin vor dem König, der die *vīṇā* spielt Plötzlich sieht der König ihren Kopf nicht mehr, was ein ubles Vorzeichen ist Er erschrickt, das Plektrum entfällt seiner Hand Die Königin fragt erzurnt, ob sie schlecht getanzt habe Der König erzählt ihr den Grund seines Schreckens Sie antwortet, sie habe keine Furcht vor dem Tode, da sie lange treulich die Pflichten einer Laienschwester erfüllt habe Eines Tages aber läßt sie sich im Zorn hinreißen eine Dienerin für ein Versehen mit dem Spiegel zu schlagen, so daß sie tot hinfällt Da sie ihr Gelübde gebrochen will sie sich selbst den Tod geben Der König willigt in ihren Wunsch ein, wenn sie ihn nach ihrem Tode bekehren wolle Sie fastet sich darauf zu Tode, wird als Gott wiedergeboren und es gelingt ihr, den zunächst widerstrebenden König zu bekehren indem sie ihm den Gegensatz zwischen den gewalttatigen brahmanischen Asketen und den milden Jaina Mönchen handgreiflich vor Augen führt Er wird ein Anhänger des Jina

Es folgt die Geschichte seines Kampfes gegen Pajjoja (Pradyota) von Ujjeni (Ujjayini) Devadattā eine bucklige Sklavin, verehrt das Bild des Jina Von einem Laienbruder aus Gandhara, der ebenfalls das Bild verehrt hat, erhält sie Pillen durch die sie ein wunderschönes Mädchen wird Sie erhält den Namen Suvannagulya (Goldpille) Sie hat den Wunsch, Pajjoja, den König von Ujjeni zum Gatten zu erhalten Eine Gottheit unterrichtet diesen von dem Wunsche des Mädchens, und auf ihre Aufforderung kommt er während der Nacht auf seinem Elefanten Nalagiri Sie ist bereit, mit ihm zu fliehen verlangt aber daß er das Jinabild mitnehme Pajjoja kommt daher noch einmal mit einem nachgemachten Jina bild wieder, bringt dieses an der Stelle des echten an und kehrt mit Suvannagulyā und dem Urbilde nach Ujjeni zurück An den Spuren, die Nalagiri zurückgelassen hat, merkt Udayana daß Pajjoja dagewesen ist Als die Dienerin vermißt wird und das Welken der Blumen die Unechtheit des Bildes verrät, ist Udayana überzeugt daß Pajjoja beide geraubt hat Er fordert ihn auf, wenigstens das Bild zurückzugeben aber dieser weigert sich, worauf Udayana ihm den Krieg erklärt Das Heer des Udāyana droht in der Wüste zu verdursten wird aber durch Pabhavaī dadurch gerettet, daß sie Lotusteiche schafft Udayana fordert Pajjoja zum Zweikampf heraus Der erklärt sich zu einem Kampfe zu Wagen bereit, erscheint aber verräterischerweise auf seinem Elefanten Nalagiri auf dem Kampfplatz Udāyana besiegt ihn trotzdem und nimmt ihn gefangen, läßt ihm die

aber die Rollen sind zum Teil vertauscht. In der buddhistischen Sage nimmt Canda-Pajjota von Ujjeni den Udena von Kosambī gefangen, hier fällt umgekehrt Pajjota in die Hände seines Gegners Udāyana¹⁾. In der buddhistischen Sage entführt Udena die schöne Vāsuladattā, die Tochter des Pajjota, die ihm zunächst als eine Bucklige vorgestellt worden ist, auf dem berühmten weiblichen Elefanten Bladdavattī, hier entführt Pajjota die schöne Suvannaguliyā, die ursprünglich eine Bucklige war, auf seinem Elefanten Nalagiri, der als Nālāgiri auch in der buddhistischen Sage erscheint.

Im übrigen ist die jainistische Udāyana Sage unverkennbar der buddhistischen Udrāyana Sage nachgebildet²⁾. Wie die erste Kunde von Buddha und seiner Lehre durch ein Portrat des Meisters, das aus dem fernen Magadha kommt, in das Reich des Udrāyana dringt, so gewinnt in Udāyanas Reich die Jaina Religion, wenn sie auch hier schon bekannt ist, doch an Ansehen durch die Einführung einer Statue des Mahāvīra aus dem fernen Götterreiche. Die Geschichte von dem Tanz der dem Tode verfallenen Königin vor dem lautespielenden König stimmt in beiden Geschichten genau überein, in beiden schließt sich daran die Bekehrung des Königs durch die als Gottheit wiedergeborene Königin und seine Aufnahme in den Orden durch den Stifter der Lehre selbst. Beide Könige werden von ihren Nachfolgern auf dem Throne ums Leben gebracht. In beiden Erzählungen wird die Stadt durch einen Staubregen verschüttet zur Strafe für das Verbrechen des Königs, wenn dieses auch in der jainistischen Fassung nur in der Ermordung des alten Königs besteht, während in der buddhistischen Erzählung die Mißhandlung des Heiligen hinzukommt. Und endlich haben auch Hiruka und Bhiruka, die aus dem Untergang gerettet werden, ihr Gegenstück in dem Töpfer, der wegen seiner Guttat verschont wird.

Was die Namen betrifft, so zeigen die Namen der Königin, Pabhāvai und Candraprabhā, wenigstens eine gewisse Ähnlichkeit. Die Namen der Helden der beiden Erzählungen Udrāyana und Udayana sind identisch, ich zweifle nicht, daß Udāyana aus Uddāyana entstellt ist, wie die älteste Handschrift und eine von Jacobi benutzte Handschrift der Tihā tatsächlich lesen³⁾. In der Jaina Erzählung ist Udāyana der König der Sindhu-Sovīras und seine Stadt ist Viyabhaya. Viyabhaya wird auch in der Liste der arischen Völker in der Panpavanā⁴⁾ und in Nemicandras Pravacana-sāroddhāraprakaraṇa⁵⁾ als Hauptstadt der Sindhu Sovīras genannt.

¹⁾ Allerdings kennen auch die Buddhisten die Gefangennahme Pradyotas durch Udayana, aber die Begleitumstände sind ganz verschieden, s. Schiefner, Mahākātyāyana und König Tihapāda Pradyota, S. 40f.

²⁾ Die Beziehungen der jainistischen Erzählung zum Avadāna und zur Udayana Sage hat richtig bereits Charpentier, The Uttarādhyāyana-sūtra, S. 346, erkannt.

³⁾ Jacobi, Ausgewählte Erzählungen 28, ZDMG LXVII, 671.

⁴⁾ Ind. Stud. 16, 398, Weber, Verzeichnis Bd. 2, S. 562.

⁵⁾ Weber, Verzeichnis Bd. 2, S. 854.

Sottiyarai ya Cedī Vīyabhayaṃ Sindhu Sovīrū ||

Mahurū ya Surasenā Pāvū Bhaṅgā ya Māsapurī Vallā¹⁾ |

Ob Vītabhaya, falls das die richtige Sanskritform des Namens ist, im Lande der Sindhus oder im Lande der Sauvīras gelegen war, laßt sich vorläufig nicht sagen. Wie aber die jainistische Liste der Völker und Städte offenbar junger ist als die aus dem Dīghanikāya angeführte, so ist sicherlich auch Udayana erst in späterer Zeit zum König der Sindhu Sovīras gemacht worden. In dem alten Uttarajjhayana ist er der König der Sovīras, wie 18, 48 zeigt

Sovīrarāyayasabho caillāna munī care |

Uddāyano²⁾ pavvaio patto gaim anuttaram ||

‘Uddāyana, der stiergleiche König der Sovīras, verließ die Welt und wanderte als Mönch, in den Orden getreten, erlangte er die höchste Vollendung’

War aber Udrāyana der König der Sauvīras, so war auch das alte Rauruka seine Stadt

Nach alledem kann es, glaube ich, als bewiesen angesehen werden, daß der Schauplatz des Udrāyanāvadāna nicht Ostturkestan, sondern das Indusland ist. Dieses Avadāna darf also nicht als Zeuge dafür angerufen werden, daß der Vinaya der Mūlasarvāstivādins Bekanntschaft mit zentralasiatischen Verhältnissen verrate. Die rein indische Sage ist vielmehr erst später zur turkestanischen Lokalsage gemacht worden, und es kann sich höchstens um die Frage handeln, ob sie in der Fassung des Avadāna oder in der oben angeführten Version des Tsa pao tsang king nach Turkestan gelangt ist. Es ist richtig, daß die letztere in einem Punkte genauer zu der Geschichte Huen tsangs stimmt: in beiden ist es ein einzelner Mann, der den Heiligen und damit sich selbst rettet, und er verlaßt die Unglücksstätte nicht zu Schiff, wie Hiruka und Bhuruka in dem Avadāna. Allein daß die Schiffsreise in Turkestan aufgegehen werden mußte, ist eigentlich selbstverständlich und daß sich die beiden Guten von Rauruka dort selbständig in einen einzigen verwandelt haben sollten, erscheint mir eben falls keine schwierige Annahme. Andererseits weist die Buddhastatue, die in Huen tsangs Geschichte eine ganz ähnliche Rolle spielt wie das Bild des Buddha in dem Avadāna und die überdies in dem Namen ihres Urhebers, Udayana, noch die Erinnerung an den Namen des Udrāyana, des Stifters des Bildes, bewahrt zu haben scheint, doch mit Entschiedenheit darauf hin, daß die turkestanische Sage auf das ursprüngliche Udrāyanāvadāna zurückgeht. Eine andere Frage ist es, ob auch der Name der alten

¹⁾ In Malayagiris Kommentar wird Vītabhaya den Sindhus zugeteilt, Mathura den Sauvīras, Papa den Surasenā und Māsapurīvatṭa (?) den Bhaṅgas. Das ist handgreiflicher Unsinn. Die richtige Erklärung steht bei Nemicandra, wo aber auch die falsche angeführt wird, die seltsamerweise Kīrīl, Kosmologie S 226, in seine Tabelle aufgenommen hat.

²⁾ Ich glaube, daß wir diese Namensform einsetzen dürfen, wenn auch keine Handschrift des Uttarajjha selbst sie bietet.

Sauvira Stadt erst bei der Lokalisierung in Turkestan auf die Trummerstätte eines versandeten Ortes übertragen wurde oder ob es tatsächlich ein Rauruka in Ostturkestan gegeben hat

Bezeugt ist uns das turkestanische Rauruka nur durch Huen tsang. In dem von Lévi so glanzend kommentierten Yaksa-Katalog der *Mahāmāyūri* erscheint Rauruka in V 34 (JA XI, 5, 39) *Trigupto Hanumātire Rauruke sa Prabhamkarak*. Die umgebenden Verse nennen, soweit sich die Namen überhaupt identifizieren lassen, Örtlichkeiten des nordwestlichen Indiens. Voraus gehen Gāndhara, Takṣaśilā, Bhadrāsaila (Var Daśāsaila, Chardāsaila nicht identifiziert)*, es folgen Nandivardhana (zwischen Jalalābād und Peshāwar, Var Hingumardana, Hinguvardhana), Vāyibhūmī (mit vielen Varianten nicht identifiziert), Lampāka (Lamghān). Allein es wäre meiner Ansicht nach falsch, deswegen hier an das turkestanische Rauruka zu denken. Lampāka ist offenbar der nördlichste Punkt der Liste und wie Lévi bemerkt, die Grenze Indiens, das turkestanische Rauruka wurde mehr als 1000 km jenseits der Grenze liegen. Schließlich ist für die Bestimmung von Rauruka maßgebend doch auch vielmehr das in demselben Vers genannte Hanumatira. Hanumatira ist seiner Form wegen ein ziemlich verdächtiger Name, obwohl er durch die tibetische Übersetzung gestützt wird. I tsing und Amoghavajra haben Anupatira vor sich gehabt und wie Lévi bemerkt ist auch das Anūhatira das der ältere Saṃghavarman wiedergibt, nur ein Lesefehler für Anupatira. Die ursprüngliche Lesung war also sicherlich *Trigupto hy Anupatire*, mit einem eingeschobenen *hi*, um den Hiatus zu tilgen woraus *Trigupto Hanumātire* verderbt ist. Anūpa aber ist das Küstenland von Surāstra, und wenn wir in der Liste der Länder die Rudradaman beherrschte¹⁾ Anupa in der Nähe von Sindhu Sauvira finden so ist es doch das wahrscheinlichste, daß der Verfasser der Yaksa Liste bei seinem Rauruka an die Hauptstadt der Sauvira dachte wenn er auch über die genaue Lage des längst verschwundenen oder jedenfalls zu völliger Unbedeutendheit herabgesunkenen Ortes wohl kaum unterrichtet war.

Durch äußere Zeugnisse läßt sich also die Glaubwürdigkeit von Huen tsangs Gewährsmännern in betreff der Existenz eines turkestanischen Rauruka nicht erhärten, und es mag auf den ersten Blick vielleicht als ein etwas seltsamer Zufall erscheinen, daß diese Stadt dasselbe Schicksal gehabt haben sollte wie das Rauruka der Sauvira. Allein wenn man an die ständigen Bodenveränderungen denkt, die sowohl im Indusgebiet wie in Ostturkestan stattgefunden haben so wird man dieses Zusammentreffen doch nicht als unwahrscheinlich bezeichnen können. Gab es aber ein Rauruka in Ostturkestan so ist das Auftreten dieses Namens neben Bharuka wohl geeignet, die Annahme einer Kolonisierung des Landes durch Siedler aus dem westlichen Indien zu verstärken.

¹⁾ Fp. In I VIII, 44

Kātantra und Kaumārakāṭa.

Die in Ostturkestan am wertesten verbreitete Sanskrit Grammatik war das Kātantra. Es haben sich eine ganze Anzahl von Bruchstücken von ostturkestanischen Handschriften des Werkes erhalten, von denen bisher die folgenden veröffentlicht sind

- 1 Sa¹ 4 Blätter aus Sangim Agiz, hrsg von Sieg, SBAW 1907, 466ff Kāt 2, 6, 46—50 Stripratyayadyaya Kāt 3, 1, 1—2, 26 Ohne Kommentar Der Schrift nach aus dem 7 Jahrhundert
- 2 Mu 1 Blatt aus Murtuq, hrsg von Sieg SBAW 1908, 182ff Kāt 1, 1, 12—23 Ohne Kommentar In Śāradā Schrift, wohl aus dem 9 oder 10 Jahrhundert
- 3 Śo 59 Blätter aus Šoreuq, hrsg von Sieg SBAW 1908, 184ff Kāt 1, 1, 1—5, 18 Nipātāpāda Mit einem Kommentar Der Schrift nach aus dem 7 Jahrhundert
- 4 Sa² 1 Blatt aus Sangim Agiz, hrsg von Sieg, SBAW 1908, S 204ff Kāt 2, 6, 41—47 Mit einem Kommentar Der Schrift nach aus dem 7 Jahrhundert
- 5 Du 1 Blatt aus Duldur Āqur, hrsg von Finot, Museon N S 12, 193ff Kāt 1, 2, 4—9 Mit einem Kommentar Die Schrift zeigt, soweit die beigegebene Tafel ein Urteil erlaubt¹⁾, den archaischen Typus der nördlichen turkestanischen Brāhmī, wie ich ihn SBAW 1922, 243f oben S 526f kurz charakterisiert habe Die Handschrift stammt also spätestens aus dem Anfang des 6 Jahrhunderts, ist aber wahrscheinlich beträchtlich älter

In der Berliner Sammlung haben sich jetzt noch ein paar Reste von anderen Handschriften gefunden. Das erste Fragment ist ein schrag abgerissenes Stück vom linken Ende eines Blattes, das aus Qyzil stammt. Es ist 5,3 cm hoch. Da sich die beiden ersten Zeilen mit ziemlicher Sicherheit ergänzen lassen, läßt sich auch die ungefähre Länge des Blattes errechnen, sie muß etwa 18 cm betragen haben. 4,5 cm vom linken Rand ist das Schnurloch. Nur die eine Seite des Blattes ist beschrieben, der Inhalt zeigt, daß es nicht das erste, sondern das letzte Blatt einer Handschrift war. Ob am Rand eine Zahl gestanden hat, wage ich nicht zu entscheiden. Undeutliche Spuren sind zu erkennen. Die Schrift zeigt den gewöhnlichen späteren Typus der nordturkestanischen Brāhmī.

Der Text des Blattes, soweit wie möglich ergänzt, lautet

1 śasasesu rā pararupam¹ — um alārayo(r+m)[m](adhye — alāraghosa-
ratod=ca — aparo lopyo=nyasare yam rā — ābhobhyām=evam=eva)

¹ Lies rupam

¹⁾ In der Reproduktion haben die Buchstaben bisweilen ganz seltsame Formen, die unmöglich dem Schreiber zur Last fallen können, siehe z. B. das *śa* in *paraś ca* A 1, das *mā* in *lopam āpadyate* A 1, das *ma* in *ma auṣadham mamauṣadham* B 2

Das Sūtra 1, 5, 8 *aghosavatoś ca* in Durgasimhas Rezension fehlt leider in unserer Handschrift. In Śo lassen die Bl 46a 3 erhaltenen Reste, wie Sieg bemerkt hat, erkennen, daß es (*akā*)*raghosavatoś (ca)* lautete. Auch das ist offenbar eine spätere, verdeutlichende Fassung des Sūtra.

Zwischen 1, 5, 10 und 11 von Durgasimhas Rezension ist in unserer Handschrift ein Sūtra eingeschoben *bhagoghobhyān ca*. Das Sūtra ist unter der Zeile nachgetragen, aber sicherlich von dem Schreiber selbst, und da sich das Sūtra an derselben Stelle auch in Śo findet (Bl 49a 1ff¹⁾), so ist die ursprüngliche Weglassung des Sūtra in unserer Handschrift als ein reines Versehen des Schreibers zu erklären. Den Text des Sūtra und des Kommentars in Śo hat schon Sieg herzustellen versucht. Vielleicht lautete das Sūtra in Śo mit Unterdrückung des Sandhi *bhagoaghobhyām ca*, so wie auch Pāṇini in seiner Regel 8, 3, 17 *bhobhagoaghoapūriasya yo 'śi* sagt, jedenfalls brauchte der Kommentator in der Erklärung von 1, 5, 11 (Bl 48a1) die Form *bhag(o)a(ghobhyām)*. Mir scheint es sehr deutlich zu sein, daß wir es hier mit einer Erweiterung des Sūtra-Textes in der turkestanischen Version zu tun haben. Es ist ohne weiteres begreiflich, daß der Verfasser des Kātantra die von Pāṇini 8, 3, 17 im Verein mit *bhos* genannten *bhagos* und *aghos* wegen der Seltenheit ihres Vorkommens fortließ, *aghos* ist nach dem PW außerhalb der grammatischen Literatur überhaupt noch nicht belegt. Andererseits wäre es bei der unverkennbaren Neigung, das Kātantra zu vervollständigen, ganzlich unverständlich, warum man das jene Wörter behandelnde Sūtra gestrichen haben sollte, wenn es einmal im Texte stand. Daß man die Regel über *bhagos* und *aghos* später vermißte, zeigt auch die Bemerkung Durgasimhas unter 1, 5, 10 *bho ity āmantranaukāropalaksanam lecit*. Während sich diese Leute mit einer kunstlichen Interpretation des überlieferten Textes begnugten, ging man in Turkestan oder in dem Lande, aus dem die turkestanische Version stammt, weiter und fugte ein eigenes Sūtra über *bhagos* und *aghos* in den Text ein.

Die Sūtras 1, 5, 12 und 13 in Durgasimhas Rezension sind in unserer Handschrift, wie die Schreibung zeigt, in ein einziges Sūtra zusammengefaßt *nāmīparo ram gho(savatsītaraparāh)*. Das gleiche ist in Śo der Fall (Bl 48b 2ff), wie außer der Schreibung das vorangestellte Beispiel für die in der Regel gelehrte Operation beweist²⁾ *agni(h) dahat(ī -)*.

(*nāmīpa*)*ro ram gho(savatsītaraparāh)*. In diesem Falle hat die turkestanische Version sicherlich das Ursprüngliche bewahrt. Durgasimha bemerkt zur Erklärung von 1, 5, 12 (*nāmīparo ram*) *nāmīnah paro tisarjaniyo ram āpadyate | nirapekśah | supīh | sūtūh | īrūrārītham vacanam idam* (Liebich³⁾) betrachtet in seiner Übersetzung *nirapekśah* als das Beispiel für

¹⁾ Die Blätter 48 und 49 sind vertauscht.

²⁾ Sieg a. a. O. S 203 hat die Sache, durch Durgasimha irreführend, nicht richtig erkannt.

³⁾ Zur Einführung in die indische einheimische Sprachwissenschaft I. Das Kātantra.

die Regel. Allein warum sollte *nirapeksah* hier als Beispiel gegeben sein, wo es doch genau so gut als Beispiel für 1 5, 13 (*ghosaiatsaraparah*) dienen könnte? Die wirklichen Beispiele sind offenbar *supih* und *sutūh*, wie ja auch die Bemerkung zeigt 'Diese Regel (ist) um des *ih* und *tūh* willen (gegeben)'. Die Stämme der beiden Wörter lauten *supis* 'gut gehend', *sutus* 'gut tönend', die Nominative *supih* *sutūh*. Damit sich diese Formen ergeben müssen die aus *supis*, *sutus* nach der gewöhnlichen Weise entstandenen *supih* *sutūh* zunächst in *supir*, *sutur* gewandelt werden, dann können davon nach der Regel Kāt 2 3 52 *iruror* *irūrau* die Nominative *supih* *sutūh*¹⁾ gebildet werden wie der Nominativ *gih* von *gir*. Es braucht wohl kaum gesagt zu werden daß der Verfasser des Kātantra Formen wie *supih* und *sutūh* nicht berücksichtigte. Um ihre Bildung auch nach den Regeln des Katantra zu ermöglichen hat man nachtraglich durch den Kunstgriff des Yogavibhāga das Sūtra *namiparo ram* gewonnen wonach der Visarjaniya nach *nāmin* wie Durgasūmha sagt *nirapeksah*, d. h. un- abhängig von allen Bedingungen zu *r* wird.

In Zeile 3 schließt der Abschnitt über den Sandhu das *yah* in Zeile 4 ist wie wir später sehen werden zu (*pañcamodhyā*)*yah* zu ergänzen.

Es folgen auf unserem Blatt dann aber noch drei Zeilen in denen zu- nächst *nīpātas* aufgezählt werden. Der Anfang *ca ta hāhau* deckt sich mit dem Anfang des Gana *cadayah* bei Pāṇini (1 4 57). In Zeile 5 findet sich eine Liste von *upasargas*, mit *pra para* beginnt auch Pāṇinis Gana *prādayah* (1 4 58). In der letzten Zeile scheinen Regeln über den Sandhu von *nīpātas* enthalten zu sein. Auch die letzten fast völlig zerstörten Blätter von Śo haben offenbar von den *nīpātas* und *upasargas* gehandelt, 54b 1 ist *nīpā[ti] ca* 58a [*pa n*]/*pa* zu lesen. Auch die *śvaradīni*, die Pan 1, 1 37 in enger Verbindung mit den *nīpātas* genannt sind scheinen hier aufgezählt gewesen zu sein siehe 55a 4 (*a*)/*nta*] *h śrah p[r]ātah*. In Śo werden ferner im Kommentar zu 1 1 20 um das im Sūtra genannte *padam* zu erklären die vier Wortarten aufgeführt in 7b 2f ist offenbar (*namajam ākhyātayam aupasargayam nāvipātayam*) zu lesen. Es werden dann für jede Kategorie Beispiele angeführt, von denen für das Nomen ist *trkṣogṇi(h)*, von denen für das Verbum *pacyate* erhalten. In der Stelle über die *upasargas* und *nīpātas* 8a 3 ist zu lesen *aupa(sargajam punah — pra parā) nī — nir ud duh sam vy avā(nu) ty(e)namādi — nīpātay(am punah —) utāho ityevam (ādī)*. Hier sind also die Regeln die in unserer Handschrift in Zeile 4 und 5 stehen zitiert, sogar der Fehler *nī* für *nī* kehrt hier wieder. Nun wissen wir daß die Kāśmīr Rezension am Schluß des ersten Buches einen *nīpā tapāda* hatte es zeigt sich, daß dieses Kapitel auch in der turkestanischen Rezension das erste Buch beschloß. Das Kapitel war in Ślokas ab-

¹⁾ Der Visarjaniya aus *r* ergibt sich nach Kāt 2 3 63

gefaßt¹⁾ und offenbar sehr kurz, nach unserer Handschrift scheint es nur etwa 4 oder 5 Śloka umfaßt zu haben

In Qyzil haben sich auch noch Reste einer zweiten Handschrift des Kātantra gefunden. Es sind zwei größere und vier kleine Bruchstücke, von denen sich zwei mit Sicherheit als zu dem einen größeren Bruchstück gehörig erkennen lassen. Die Blätter sind 7,5 cm hoch, ihre ursprüngliche Länge läßt sich nicht bestimmen. Das Schnurloch ist 9 cm vom linken Rand. Die Schrift ist der nordwestlichen Brāhmī aus dem Anfang der Gupta Zeit, so wie sie in der Handschrift der Kalpanāmanditikā (Kalp) vorliegt, noch sehr ähnlich. Ich verweise insbesondere auf das *la*, dessen Vertikale auch hier noch weit über die Zeile hinausragt, während sie in den Gupta Inschriften auf die Zeilenhöhe verkürzt wird²⁾. Das *U* ist jünger als das von Kalp, es zeigt die kraftige Kurve, die in allen nordwestlichen Inschriften der Gupta Zeit erscheint³⁾. Gewisse Eigentümlichkeiten lassen aber doch erkennen, daß die Schrift von einem turkestanischen Schreiber herrührt, was ja auch schon dadurch nahegelegt wird, daß die Handschrift auf Papier geschrieben ist. In fünf Zeichen macht sich der turkestanische Charakter der Schrift bemerkbar.

1. Das *na* zeigt noch die schleifenlose Form von Kalp, die Schleifenform dringt erst im letzten Viertel des 5. Jahrhunderts in die nordwestliche Schrift ein⁴⁾. In unserer Handschrift wird aber der rechte Teil der Horizontale so stark gekrümmt, wie es in der indischen Schrift, solange die schleifenlose Form besteht, wenigstens im Norden überhaupt nicht üblich ist. Das Zeichen ist deutlich der Vorläufer des *na* der nordturkestanischen Schrift des 7. Jahrhunderts, hier ist die Rundung zur scharfen Ecke geworden. Zwischenstufen finden sich in der Handschrift Du des Kātantra, in dem Schenkungsformular Nr I (SBAW 1922, S 243f, oben S 526f) und in Blatt A—F V 5 des Schenkungsformulars Nr XI (SBAW 1930, S 18f, oben S 607f).

2. Das *ma* unterscheidet sich von den Zeichen in Kalp dadurch, daß die Feder zunächst nicht von links nach rechts geführt ist, wodurch das kleine Strichelchen am oberen Ende des linken Teiles des Buchstabens entsteht, sondern gerade umgekehrt von rechts nach links. Das ist in Indien, soviel ich weiß, überhaupt niemals geschehen. Wohl aber erklärt sich daraus die Kastenform, die der obere Teil des *ma* der späteren nordturkestanischen Schrift zeigt, sie ist dadurch entstanden, daß das obere kleine Strichelchen immer weiter und schließlich bis an die Vertikale verlängert und, der ganzen Tendenz der Schrift entsprechend, die Rundungen zu Ecken umgestaltet wurden. Die vorhin genannten Handschriften weisen schon etwas weiter entwickelte Formen auf als unsere Bruchstücke.

¹⁾ In dem in Zeile 5 erhaltenen Halbsloka ist eine Silbe durch ein Versehen des Schreibers fortgefallen. ²⁾ Genauere Bruchstücke der Kalpanāmanditikā S 13f.

³⁾ Fbd S 14.

⁴⁾ Fbd S 10.

3 Der untere Teil der linken Seite des *A* ist in unserer Handschrift eine am linken Ende im spitzen Winkel nach rechts umgebrochene Horizontale. Das *A* in Kalp läßt sich in diesem Fall nicht vergleichen, da es eine ganz eigentümliche Form mit völligem Schwund des unteren Teiles zeigt¹⁾. Das *A* unserer Handschrift läßt sich ohne weiteres als Fortsetzer des *A* der Kusana Zeit begreifen, und daß in der nordwestlichen Schrift im Anfang der Gupta Periode der untere Teil des Zeichens eine ganz ähnliche Form hatte wie in unserer Handschrift macht die Kupferplatte von Indor aus dem Jahr 465 (GI Nr 16) zur Gewißheit. Hier ist der untere Teil der linken Seite des *A* (in *ājāsikām* Z 9) prinzipiell noch derselbe wie in unserer Handschrift nur ist der Winkel zum Bogen abgerundet. Mit dem Ende des 5. Jahrhunderts wird dann der untere Bogen dadurch, daß er einen Schwung nach links erhält gewissermaßen umgedreht. Die frühesten epigraphischen Beispiele für dieses dem Nāgarī Zeichen schon ähnliche *A* bieten wohl die Karatalai Platten aus dem Jahr 493 (GI Nr 26)²⁾, die neue Form findet sich aber auch schon in den ersten drei Teilen des Bower Manuskripts also im dritten Viertel des 4. Jahrhunderts. Der obere Teil der linken Seite des *A* weist ganz dieselbe Veränderung des Duktus auf wie der obere Teil des *ma*. In der Form in der das *A* in unserer Handschrift erscheint ist es die Vorstufe des nordturkestanischen *A* des 7. Jahrhunderts. Dies entstand dadurch daß der untere spitze Winkel abgerundet und dann die beiden freien Enden des oberen und des unteren Bogens nach rechts bis zur Vertikale verlängert wurden. Die Zwischenstufen mit dem teilweise schon abgerundeten Winkel³⁾, aber noch nicht bis zur Vertikale ausgezogenen Enden zeigen die obengenannten Handschriften.

4 Das *ya* unterscheidet sich von den Zeichen in Kalp dadurch daß der mittlere Aufstrich oben ein wenig nach rechts gebogen ist, was wiederum als eine Eigentümlichkeit der turkestanischen Schrift bezeichnet werden muß. Sie kehrt in dem *ya* des Schenkungsformulars Nr XI AR und B wieder, aber in dem *ya* des Schenkungsformulars Nr I und BI AV und C—F V 5 des Schenkungsformulars Nr VI haben stark abweichende Formen die wahrscheinlich einen anderen Ausgangspunkt haben so daß die Entwicklung des turkestanischen *ya* vorläufig noch nicht klar zu übersehen ist.

5 Auch das *la* weicht schon ein wenig von der indischen Form ab. In Kalp sind die beiden Enden der horizontalen ursprünglich ganz ge-

¹⁾ Kalpanamagdhī kā S 12f

²⁾ Siehe *acīta* Z 8 *āyā* Z 10. In *ācchettī* Z 18 ist das *A* in der Phototypen undeutlich und das *A* von *deh hofalants* Z 19 das B. Hier in seiner Schrifttafel IV, IX, 2 aufgenommen hat ist jedenfalls *anormal*. Für den *A* der späteren Gupta Zeit ganz ähnliches Ziel ein findet sich übrigens schon in der Kusana Zeit in der Mathurā Inschrift P p In I 1 385 Nr 7.

³⁾ In dem *A* von *anena* in Nr VI BR 1 *anena* DR 6 ist aber der Winkel noch ganz deutlich.

raden Querbarre leise gesenkt, in unserer Handschrift ist das rechte Ende zu einer kraftigen Kurve umgestaltet. Aus dieser Form hat sich das *la* der späteren nordturkestanischen Schrift entwickelt, indem genau wie beim *na* die Kurve zur Ecke verändert wurde. Daß die Form, in der das *ka* in der Handschrift erscheint erst in Turkestan entstanden ist, wird dadurch bestätigt, daß sich das *la* der nordwestlichen Schrift in Indien in ganz anderer Richtung entwickelt, hier wird das linke Ende der Querbarre bis zum Ende der Vertikale verlängert, wofür die frühesten Beispiele in Teil 1—5 des Bower Manuscripts vorliegen. In Du und den beiden Schenkungsformularen hat das *la* noch ziemlich dieselbe Form wie in unserer Handschrift, doch tritt in Nr XI A V das Eckige in der Form des Buchstabens, ebenso wie beim *na*, schon stark hervor.

Die palaographische Untersuchung unserer Bruchstücke ergibt, daß im Norden Ostturkestans die Schrift um die Mitte des 4. Jahrhunderts begann sich von der aus dem nordwestlichen Indien eingeführten Brāhmī zu differenzieren. Wir werden den Zeitpunkt nicht weiter herabrücken dürfen, da das *la* in der späteren turkestanischen Schrift immer die über die Zeilenhöhe hinausragende Vertikale zeigt, also in dieser Form übernommen sein muß. Andererseits verbietet die Entlehnung des *U* in der Form mit der Kurve, die sich unverändert erhalten hat, noch höher hinaufzugehen. Die Abweichungen von der indischen Brāhmī, die unsere Handschrift erkennen läßt, sind noch nicht bedeutend, wir werden sie daher, ohne ihr Alter zu überschätzen, der Zeit um 400 n. Chr. zuweisen dürfen.

Die beiden größeren Bruchstücke tragen auf der Rückseite die Blattzahlen 14 bzw. 15. Diese beiden Blätter enthielten zusammen 22 Sūtras mit Kommentar. Auf den fehlenden ersten 13 Blättern könnten demnach etwa 143 Sūtras mit Kommentar gestanden haben. Der erhaltene Text beginnt im Kommentar zu 2 I, 44. In Durgasimhas Text fehlen davor nur 122 Sūtras; die Handschrift enthält also jedenfalls auch das erste Buch und zwar wahrscheinlich einschließend das Kapitel über die *nīpātas*.

Der Text der Bruchstücke lautet

Blatt 14¹

- V 1 [y] sarītanā(m) t-su — [śa]
 2 [s]y[ā]m — trī[y]ā[y]aī [y]ā
 3 khalu parani nava(n)tī
 4 [nad]yāh — nadyāh — [na](dyām)
 5 vaī he [na]dī — l(opa)m
 6 repa[s]o(r)=[v]i(ī)sa(r)[ya](nīyah —) (na)dīm — nadīh
 — [na]
 7 alaśmūandryoh ikārāntād-iti [kaśm]ā(t —)

¹ Linkes Endstück und je ein Mittelstück vom oberen und vom unteren Rande. Der Abstand zwischen den Bruchstücken läßt sich nur ungefähr bestimmen.

- R 1 [s] — lakṣmī — sī
 2 lopam=ādya² — supām=antah — [a] v [r]
 (tad=bha)iaty=agnim — patu[m] —
 3 gn[ɪ] tistha[ta]h — — [pat]
 4 [d]ya[ti]e sakā[ra]sya [ca]
 5 dhenu — śas = jaśa[ta]nāh
 6 [a]gneḥ khalu [pa]ra(sya) tad [bhaɪa](ti)
 7 (nam=a)[sɪa]ram — [ta](d=bharati) || a[d]o
¹ Lies āpadyate

Blatt 15¹

- V 1 [y] t[ɪ] n ātra — [i]ya[d]
 2 dasah pade mah — utvam māt [—] tad=bhava[ti](ɪ)
 3 ay — o av — vyanjanam a[s]varam — r[e]
 4 nadisraddhabhyah — he vyaktikarane — tad=bha[va](ti)
 5 ś=ca — [ja]śatanah — e ay — o av — vyañjana(m=asvaram —)
 6 gneḥ khalu ɪ = eḍ bharati uḥ oḍ[bha]vati nasīnasor=a
 7 patos=s[v]a(m) — || goś=ca — dha — ta [—] (nas)[ɪ] — na(s) [—]
 R 1 g[o]s=siam — || nir au sapurivah — dhā — [a](gni —)
 2 dhā — sakḥi — pati — ta — ni = sakḥipatyoh kha[lu]
 3 ta — na[s]ɪ — nas — nasi — nas — jaśatan[a]h — sa
 4 tad=bharati sakhyur=āpayah — sakhyus siam — patyur ānayah
 patyus=siam² — ||
 5 iati saha purvireṇa siareṇa — ɪya[n]janam=as(varam)
 6 ta — sɪ — rdantasya kha[ti](v) ā
 7 =(bha)[iati] śasɪ [p]ro[tya](y)e
¹ Linkes Endstück
² Die Worte von patyur bis siam sind nachtraglich über der Zeile eingefügt

A¹

- a 6 ddh[au] ca —
 7 ñjanam a —
 b 1 [ddhau] — ɪya[ñja]
 2 n(dr)au ca[n̄dr]

B²

- a t [r] [s]
 [va]ti
 [v] tɪ [k]
 b [s]
 [te]ha ||
 s[s] — s
 [a] —

¹ Mittelstück von Rande² Stück aus der Mitte

Blatt 14

V 1 und 2 Das *sarvanā* könnte zu der Annahme führen, daß das Blatt in der Erklärung von 2, 1, 43 *sarvanāmnas tu sasao hrastapūrvāś ca* beginne, allein dann könnte Zeile 2 nicht schon mit den Beispielen für 2, 1, 44 *dvitīyātrītyābhyām vā* anfangen. Wahrscheinlich gehören die beiden ersten Zeilen dem Kommentar zu 2, 1, 44 an, und es war in diesem auf die vorhergehende Regel, deren Bestimmungen ja für 2, 1, 44 fortgelten, Bezug genommen.

V 3 und 4 Die Stelle gehört der Erklärung von 2, 1, 45 *nadyā aī āś āś ām an*. Zeile 3 ist etwa zu ergänzen (*nadyāh*) *khaḥ parāni naran(t)ī (aī āś āś ām it̐ yathāsamkhyam bhavanti)*, in Zeile 4 stehen die Beispiele (*nadyaī*) — *nadyāh* — *nadyah* — *na(dyām)*.

V 5 Die erhaltenen Worte stammen aus der Erklärung von 2, 1, 46 *sambuddhau hrastavah*. Sie lassen sich in Übereinstimmung mit Durgasimhas Kommentar etwa ergänzen (*nadyāh sambuddhau hrastvo bha*)*vati he nadi — (he radhu ||)*. Die folgenden unter die Zeile herabhängenden und durch ein *alsara* getrennten *l* und *m* sind Reste des Sūtra 2, 1, 47, es ist zu ergänzen (*amsasor ādir l*)(*opa*)*m*.

V 6 (*na*)*dim* — *nadih* — sind Beispiele für die Regel 2, 1, 47. Auffällig ist, daß dahinter noch ein mit *na* beginnendes Wort zu stehen scheint, man sollte wie in Durgasimhas Kommentar *radhūm — radhūh* erwarten. Die im Anfang der Zeile stehenden Worte die zu *rephasor vi(ś)sa(r)jja (niyah)* zu ergänzen sind, sind das Sūtra 2, 3, 63, das im Kommentar zitiert ist, um den Übergang von *nadis* in *nadih* zu rechtfertigen.

V 7 *alakṣmitandryoh* 'außer in *lakṣmī* und *tandri*', macht den Eindruck, Teil eines Sūtra zu sein und in der Tat erwartet man eine derartige Angabe als Ausnahme zu 2, 1, 48 *īlarāntāt śih*, wonach das *s* des Nominativs (*śi*) nach einer auf *ś* auslautenden *nadi* schwinden soll. In 2, 1, 9 wird der Terminus *nadi* für Stämme auf *ś* und *ū* vorgeschrieben, wenn sie etwas Weibliches bezeichnen *id ūl śtryākhyau nadi*. Darunter fallen auch Wörter wie *lakṣmī* und *tandri*, sie mußten also auch nach 2, 1, 48 den Nominativ Singularis ohne *s* bilden. Offenbar ist in der turkestanischen Version *alakṣmitandryoh* dem Sūtra 2, 1, 48 hinzugefügt, während Durgasimha die Ausnahme für *lakṣmī*, die er ebenfalls bemerkt hat, künstlich in das Sūtra hinein interpretieren will. Allerdings muß ich bekennen, daß ich seinen Gedankengang nicht verstehe, er sagt nur *īkāro 'nto yasmād it̐ kim | lakṣmīh¹⁾*. Die turkestanische und Durgasimhas Rezension verhalten sich also in diesem Fall genau so zueinander wie in der Regel über den

¹⁾ Auch Pāṇini lehrt die Erhaltung des *s* hinter *lakṣmī* usw. nicht ausdrücklich. Für ihn lag aber auch keine Veranlassung dazu vor, da er in 6, 1, 68 den Abfall der Nominativendung *s* nach dem Femininuffix *nī* lehrt, *lakṣmī, tārī, tandri* usw. sind aber nicht mit *nī* gebildet. Siehe Upādya 3 153—160, wo Ujvaladatta für *lakṣmī* auch eine abweichende Meinung anführt.

Sandhi von *bhagos* und *aghos* (1, 5, 10) Von *tandri* wird im Kommentar zu Unādis 4, 66 der Nominativ *tandri* gelehrt, daneben kommt allerdings auch *tandrih* vor, und in Candragomins Unādis 1, 88, 89 wird hintereinander *tandrih*, *laksmih* aufgeführt Die Worte *ilārāntād itī kasmāt* leiten natürlich ein Gegenbeispiel für die Hauptregel wie etwa *vadhūh* ein

R 1 Der Anfang der Zeile gehört noch dem Kommentar des erweiterten Sūtra 2, 1, 48 an Es wird erst der Stamm *laksmi*, dann die Endung *as* gegeben, und darauf folgte offenbar die fertige Form *laksmih* Die Worte *supām antah* stammen wahrscheinlich aus der Erklärung des folgenden Sūtra 2, 1, 49 *tyāñjanāc ca* doch bleibt mir ihre Bedeutung an dieser Stelle unklar Auch das dahinterstehende Wort, das wohl *asvara* war, weiß ich nicht zu deuten

R 2 *lopam ādyate* (verscrieben für *āpadyate*) ist Teil der Erklärung von 2, 1, 50 *agner amo 'kārāh*, die bei Durgasimha *agnisamjñakāt paro 'mo 'kāro lopam āpadyate* lautet Die weiterhin angeführten Beispiele (*lad bha*)*raty agnim — patum* sind dieselben wie in Durgasimhas Kommentar

R 3 (*a*)*gnī tisthatah* ist das Beispiel für 2, 1, 51 *aukārāh pūrvam* Es folgte wahrscheinlich als Beispiel für einen *u* Stamm *pat(u tisthatah)*

R 4 und 5 Die Worte *dyate sakārasya ca* stammen aus dem Kommentar zu 2, 1, 52 *śaso 'kārāh śas ca no 'striyām* Wie sie zu ergänzen sind, zeigt die allerdings etwas abweichende Erklärung Durgasimhas *agneh parah śaso 'kārāh pūrvasvaram āpadyate | śas ca no bhavati | astriyām* In Zeile 5 steht das Gegenbeispiel das durch die Bestimmung *astriyām* in dem Sūtra veranlaßt ist Es wird zuerst der Stamm *dhenu* angeführt, dann die Endung *śas* Ehe die fertige Form *dhenūh*, die in der Handschrift verloren gegangen ist gegeben war war noch eine Bemerkung eingeflochten, die nach Bl 15 R 3 zu *jaśa(tanūh)* zu ergänzen ist Der Sinn dieses Wortes ist offenbar 'j, s t und n im Anlaut einer *tibhakti* sind *anubandhas*, die nach 3, 8, 31 für die Sprache selbst nicht verwendet werden¹⁾ Da diese Bemerkung im Kommentar immer wieder vorkommt, ist sie formelhaft abgekürzt worden

R 6 und 7 Die erhaltenen Worte *agneh khalu para(sya)* gehören dem Kommentar zu 2, 1, 53 *tū nā* an, Durgasimhas Erklärung lautet *agneh parasya jātātānasya nādetu bhavati tad bhavati* Die Buchstabenreste im Anfang von Zeile 7 lassen sich nach 15 V 3, 5, R 5 mit Sicherheit zu (*tyāñjanam a*)*svaram* herstellen Das ist das abgekürzt zitierte Sūtra 1, 1, 21 (nach Durgasimhas Zählung), das hier wahrscheinlich um der Gegenbeispiele, etwa *buddhy-ā*, *dhenu-ā*, willen angeführt war Ich vermute daher auch, daß das folgende *ta* zu *ta(d bhavati)*, den Einleitungsworten für diese Gegenbeispiele, zu ergänzen ist Die Abkürzung

¹⁾ Die *tibhaktis*, die im Anlaut einen *anubandha* haben, sind im Katantra nach 2, 1, 2 *jas* (Nom Pl) *śas* (Akk Pl), *ja* (Instr Sing) *ne* (Dat Sing) *nas* (Abl Sing) *nas* (Gen Sing), *ni* (Lok Sing)

der zitierten Sūtras ist in den turkestanischen Handschriften des Kātantra Kommentars ganz gewöhnlich. In Śo wird in der Erklärung der ersten Sandhuregel (1, 2, 1) das Sūtra 1, 1, 21, wie schon Sieg, a a O S 197, bemerkt hat, im vollen Wortlaut zitiert, der Kommentar lautete etwa (11a 4ff) *(sa)mānaḥ khalu purvvaḥ — (sa)rne pratyaye dirghibhavaḥ*(1) *paraś ca lopam āpa(ḍyate — vyāñjanam asvaram param) varnan na(yet — tad bhavati danda agram —) dandāgra(m)* usw. In dem Kommentar zu den folgenden Sandhuregeln findet sich häufig ein *vyam*, so 13a 1 (1, 2, 3), 13b 4 (1, 2, 5), 15a 1 (1, 2, 7), 16b 1 (1, 2, 10), 18a 2 (1, 2, 15), 19a 4 (1, 2, 16), 31b 4 (1, 4, 5), 33a 2 (1, 4, 6), 35a 3 (eingeschobenes Sūtra), 37b 3 (1, 4, 12), 39b 3 (1, 4, 13), 40a 4 (1, 4, 14), 43b 2 (1, 5, 4), 45a 3 (1, 5, 6), 47a 1 (1, 5, 9). Sieg, S 190, vermutet, daß *vyam* soviel wie *vyākhyānam* sei, allein es ist zweifellos das noch weiter als in unserer Handschrift gekürzte Zitat des Sūtra 1, 1, 21¹⁾

Da vor dem *ado* auf dem kleinen Bruchstück noch der vertikale Doppelpunkt sichtbar ist, der den Abschluß einer Sūtraerklärung anzeigt (vgl. 15 V 7, R 1, 4), muß *ado* der Rest des Sūtra 2, 1, 54 *ado 'muś ca* sein.

Blatt 15

V 1 und 2 Diese Zeilen gehören noch der Erklärung von 2, 1, 54 an *y ti nātra* wird zu *amuyeti nātra* zu ergänzen sein. Im folgenden werden offenbar im Kommentar eine Reihe von Regeln zitiert, die für die Bildung der Form *amunā* in Betracht kommen. Das *tyad* ist wahrscheinlich der Rest von 2, 3, 29 *tyadādinām a vibhaktau*²⁾. In der zweiten Zeile haben wir 2 2, 45 *(a)dasaḥ paḍe mah* und 2 3, 41 *utram māt*. Das *tad bhavati*(1) führt dann wie gewöhnlich das Beispiel *amunā* ein.

V 3 Die Reste stammen aus dem Kommentar zu 2, 1, 55 *ir ed ur oḥ jasi*, wonach z. B. aus *agni* und *patu* vor *jas* zunächst *agne-as*, *patu-as* werden. Im Kommentar werden die Sūtras 1, 2, 12 *(e) ay* und 1, 2, 14 *o av* zitiert, nach denen sich die Formen *agnay-as*, *patav-as* ergeben. Dann wird abgekürzt zu *vyāñjanam asvaram*, Sūtra 1, 1, 21, zitiert das zu *agnayas*, *patavas* führt. Das nächste Sūtrazitat, von dem sich nur *re* erhalten hat, ist 2, 3, 63 *rephaśor visarjanīyah*, nach dem die endgültigen Formen *agnayah*, *patayah* zustande kommen.

V 4 Das Erhaltene gehört dem Kommentar zu 2, 1, 56 *sambuddhau ca an*. Das Sūtra lehrt die Bildung der Vokative *agne*, *dhenō* usw. Im Vokativ tritt nach 2, 1, 5 *āmantrite śik sambuddhiḥ* zunächst die Nominativendung *s (si)* an, diese fällt nach 2, 1, 71 *hrasvanadiśraddhābhyah sir lopam* nach Stämmen auf kurzen Vokal und femininen Stämmen auf *i* und *ā* ab. Im Kommentar wird das Sūtra 2, 1, 71 abgekürzt zu *(hrasva)nadi-*

¹⁾ In vollem Wortlaut wird das Sūtra außer in 11b 2 nur noch in 42a 3 (1, 5, 1) zitiert.

²⁾ Nach Durgasumha zu 2, 1, 25 gehört *adas* zu den *tyadādayah*.

śraddhābhyah zitiert Dann folgen die Bemerkung, daß *he* zur Verdeutlichung hinzugefügt sei *he ryaṭṭikarane*, und endlich, durch *tad bhava(n)* eingeleitet, die Beispiele

V 5 Die Zeile gehört in den Kommentar zu 2, 1, 57 *ne* Das *śca* weiß ich nicht zu ergänzen Die übrigen Bemerkungen erklären die stufenweise Entstehung von Formen wie *agnaye*, *patave* usw Nach dem Sūtra ergeben sich zunächst *agne + ne*, *patō + ne* Das *jaśatanah* des Kommentars deutet, wie schon zu 14 R 4 und 5 bemerkt ist, an daß die Anubandhas fortfallen müssen Dann werden die Sūtras *e ay* (1, 2, 12) und *o av* (1, 2, 14) zitiert, nach denen die Formen *agnay e*, *patav-e* lauten wurden Das letzte Zitat, das zu *ryaṭṭjana(m aṣṭaram)* zu ergänzen ist, ist wiederum 1, 1, 21, das zu den wirklichen Formen *agnaye*, *patave* führt

V 6 Das Erhaltene stammt aus dem Kommentar zu 2, 1, 58 *nasinasor alopaś ca* Für *ś* = ist offenbar *ih* zu lesen Die ganze Erklärung lautete etwa *(a)gneḥ khalu ih ed bharaṭi ih od bharaṭi nasinasor a(kūra lopas ca)*

V 7 Das *patos svam* im Anfang der Zeile ist das letzte Beispiel für die Genitivbildung nach 2, 1, 58 *svam* ist hinzugefügt um den Genitiv von dem formell gleichlautenden Ablativ zu unterscheiden *Goś ca* ist das Sūtra 2, 1, 59 Die Erklärung beginnt mit *dhā — ta —* Diese zunächst rätselhaften Zeichen werden durch 15 R 2 klarer Der Kommentator gibt dort hinter *dhā* das *linga* den Stamm, hinter *ta* die *ṛibhakti*, die Endung, um die es sich in der Regel handelt In unserer Stelle ist *go* hinter *dhā* offenbar durch ein Versehen fortgefallen, die Buchstabenreste hinter *ta* lassen sich zu *naśi — naś —* ergänzen *dha* und *ta* sind die Abkürzungen der Sūtra 2, 1 1 und 2, die die Definition von *linga* und *ṛibhakti* enthalten *dhatuṛibhaktivṛjam arthavaḥ lingom* und *tasmat parā ṛibhaktayah*

R 1 Das *gos svam* ist das Beispiel für den nach 2, 1, 59 gebildeten Genitiv von *go* nur *au sapurvaḥ* ist Sūtra 2, 1 60 Der Kommentar begann wiederum *dhā — a(gnī —)*

R 2 Das Erhaltene ist der Anfang des Kommentars zu 2, 1, 61 *sakhiḥ patyor nih* Es wird wieder zunächst das *linga* und die *ṛibhakti* angegeben *dhā — sakhi — pati — ta — ni =*, dann folgt die Erklärung des Sūtra *sakhipatyoh khalu* usw

R 3 und 4 Die Zeilen gehören in den Kommentar zu 2, 1, 62 *nasinasor um ah* Der Text ist nicht ganz in Ordnung, zum Teil aber nachtraglich verbessert In Zeile 3 ist wahrscheinlich *naśi — naś —* aus Versehen zweimal geschrieben so daß der Kommentar begann (*dhā — sakhi — pati — ta — naśi — naś — jaśatanah* Über das letzte Wort siehe die Bemerkung unter 14 R 4 und 5 Mit *śa* fängt die Erklärung des Sūtra an *sa(khipatyoh khalu)* usw In den Beispielen in Zeile 4 ist *ānayah* dem *sakhyuh* und *patyuh* natürlich hinzugefügt, um den Ablativcharakter der Form anzudeuten, wie *svam* ihren Genitivcharakter anzeigt In welcher Bedeutung *ānayah*

hier gebraucht sein sollte, ist mir allerdings völlig unklar. Sollte es etwa aus *ānaya* verderbt sein 'Bring von dem Freunde, dem Herrn'?

R 5 Die Zeile stammt aus dem Kommentar zu 2, 1, 63 *rdantāt sa pūrvah*. In Durgasimhas Erklärung steht *um āpadyate* für (*ur bha*)*rati rdantāt lingāt paro nasinasor alāra um āpadyate saha puriṇa siarena*. Sūtra 1, 1, 21 *vyāñjanam as(varam)* wird zitiert, um den Übergang von *pit uh*, *māt uh* zu *pituh*, *mātuh* zu rechtfertigen.

R 6 Die Worte gehören zur Erklärung von 2, 1, 64 *ā sau silopas ca*. Der Kommentar begann in der gewöhnlichen Weise mit Konstatierung des *linga* und der *vibhakti*, dann folgt die Sūtra-Erklärung *rdantasya khalv ā* usw.

R 7 Die Zeile stammt aus dem Kommentar zu 2, 1, 65 *agnuac chasi*. Durgasimha erklärt *rdantasya lingasyāgnivad bhavati śasi pare*. In unserem Kommentar ist *pratyaye* anstatt *pare* gebraucht. Diese Verwendung von *pratyaya* im Sinne von *para*, die mit dem Gebrauch des Wortes im Rgveda-Prāt (1, 30, 2, 28, 4 14 16 39, 6, 14, 8, 6, 14, 13 usw.) und Vaj Prāt (3 8) übereinstimmt, ist auch in dem in Śo überlieferten Kommentar ganz gewöhnlich, siehe 12b 4 (1, 2, 3), 13b 3 (1, 2, 5) 14a 3 (1, 2, 6), 14b 4 (1, 2, 7), 15b 1 (1, 2, 8), 16a 4 (1, 2, 10) usw.

Aus den kleinen Bruchstücken A und B ergibt sich nichts von Bedeutung. Das *ddhau ca* in A a 6 ist wahrscheinlich zu (*sambu*)*ddhau ca*, dem Text des Sūtra 2, 1, 39, zu ergänzen¹⁾. In dem Fall wurde A der Rest des Blattes 13 und a die Vorderseite b die Rückseite sein. Zu dieser Anordnung passen die spärlichen Buchstabenreste recht gut. Das *ddhau* in b 1 ist wahrscheinlich wiederum zu (*sambu*)*ddhau* zu ergänzen und dürfte aus dem Kommentar zu 2, 1 40 stammen, das die Bildung des Vokativs von *ambā* und Synonymen behandelt. (*Ca*)*n(dr)au candr* könnten Gegenbeispiele in dem Kommentar zu 2, 1 41 sein, das die Bildung des Nominativs und Akkusativs des Duals von femininen *ā* Stämmen lehrt. (*Vya*)*ñjanam a* in a 7 ist eine neue Art der Abkürzung von 1, 1 21.

Aus den bisher veröffentlichten Bruchstücken ergibt sich, daß jeden falls die ersten drei Bücher des Kātantra in Turkestan bekannt waren. Das vierte Buch stammt wie die Tradition allgemein zugesteht, gar nicht von Śarvavarman, der als Verfasser der drei ersten Bücher gilt, sondern ist ein späterer Appendix. Nur über den Namen des Verfassers gehen die Angaben auseinander. Durgasimha nennt ihn in dem einleitenden Śloka seines Kommentars Kātyāyana, nach Raghunandanaśiromaṇi, dem Verfasser eines Kommentars zur Durgasimhavyūtti ist es Vararuci²⁾, den andere wie Trilocanadāsa und Harīrama mit Kātyayana identifizieren oder als

¹⁾ *Sambuddhau ca* lautet auch Sūtra 2, 1, 56, aber dies kommt hier nicht in Betracht, da sich das Bruchstück nicht mit dem Bruchstück von Bl 15 zusammen ordnen läßt.

²⁾ Belvalkar, *Systems of Sanskrit Grammar*, S 84.

eine Inkarnation des Kātyāyana betrachten¹⁾ Jogarāja, der Verfasser der Pādaprakāraṇasamgati, weist das vierte Buch dem Sākatāyana zu²⁾ In Turkestan hat sich von diesem Buch bis jetzt nichts gefunden; es ist daher nicht ausgeschlossen, daß es gar nicht dahin gelangt ist, zumal das Werk nicht immer als Ganzes, sondern in einzelnen Büchern überliefert wurde Die Handschrift Sa¹ muß allerdings zum mindesten Buch 1—3 umfaßt haben³⁾, die Handschrift Qy² zum mindesten Buch 1 und 2, aber Śo und Qy¹ enthielten nur das erste Buch

Bestimmtere Schlüsse gestatten die Bruchstücke für das Verhältnis der turkestanischen Rezension (T) zu dem Text, der Durgasimha vorlag (D) Aus Śo und Qy¹ geht hervor, daß in T am Ende des ersten Buches noch ein Abschnitt über die *nīpātas* stand, aus Sa¹, daß dem Schluß des zweiten Buches ein Abschnitt über die Femininbildung (*stripratyaya*) folgte Die beiden Abschnitte, die in D fehlen, sind in Ślokas abgefaßt und erweisen sich dadurch als spätere Zusätze Sie finden sich beide an denselben Stellen auch in der kasmirischen Rezension (K)⁴⁾ und in Ugrabhūti's Kalapasūtravṛtti⁵⁾ Die beiden Abschnitte sind, wie unsere Bruchstücke zeigen, schon vor dem 7. Jahrhundert hinzugefügt, und wir können sicher sein, daß das nicht in Turkestan sondern in Kāśmīr geschehen ist, von wo die Handschriften des erweiterten Textes nach Turkestan kamen

Aber auch was nach Abzug jener beiden Kapitel übrigbleibt, ist noch nicht das ursprüngliche Werk Śarvavarman's Auch die Kapitel 5 und 6 des zweiten Buches die die Regeln über die Komposition und die Taddhita-Suffixe geben, sind in Ślokas abgefaßt, und Liebich hat gewiß recht, wenn er sie als unecht betrachtet⁶⁾ Da sie sich nicht nur in K und T, sondern auch in D finden, so müssen diese Versuche das Elementarbuch zu einer vollständigen Grammatik umzugestalten, in eine erheblich frühere Zeit fallen als die Hinzufügung der Kapitel über die *nīpātas* und *stripratyayas*

Die Annahme, daß die metrischen Abschnitte des Werkes spätere Zusätze seien, wird durch die Bezeichnungen, die die Bücher und Kapitel tragen, bestätigt Jogarāja bemerkt, daß Śarvavarman drei *prakāraṇas* verfaßt habe Dieser Ausdruck findet sich in dem in Śāradā Charakteren geschriebenen Bruchstück Mu in der Unterschrift von 1, 1 *sandhiprakāraṇa* und einmal auch in Sa¹ (15a 3) in der Unterschrift von 3, 1 . *p(r)akāraṇa*⁷⁾ *prathamah pāda*⁸⁾ In der Ausgabe von D heißt es aber in den

¹⁾ Liebich a a O S 10

²⁾ Vers 14, siehe Belvalkar a a O S 119

³⁾ Es fehlen im Anfang 11 Blätter, die, nach dem Erhaltenen zu urteilen, die 337 Sūtras und etwa 26 Ślokas von Buch 1 und 2, 1, 1—6, 45 gerade füllen wurden

⁴⁾ Belvalkar a a O S 85

⁵⁾ Liebich a a O Ugrabhūti wirkte in Kāśmīr

⁶⁾ Die Unechtheit des *taddhitapāda* hatte schon Belvalkar, S 85, erkannt

⁷⁾ Davor ist der Rest eines *ta* sichtbar, es stand also *dhyaṭiprakāraṇa* da

⁸⁾ In einigen Handschriften von D wird der Ausdruck irrtümlich auf die Kapitel angewendet

Unterschriften durchweg nur, daß das soundsovielte Kapitel beendet sei *sandhau* (Buch 1), *nāmnī catustaye* (Buch 2), *ākhyāte* (Buch 3), und auch im vierten Buch steht überall *kṛtsu*, nicht *īripṛakaraṇe*. Die drei Bücher werden also offenbar für gewöhnlich nur nach ihrem Inhalt als Sandhi, Naman (Nomen) und Ākhyāta (Verbum) bezeichnet. Dem *nāmnī* wird aber in den Unterschriften stets *catustaye* hinzugefügt, das doch nur 'in dem vier Abteilungen umfassenden Buche' bedeuten kann. Auch in Sa¹ 13a 3 steht am Schluß von Buch 2 *catusthayam* (sic) *samāptam*. Vier Kapitel hat das Buch aber nur nach Abtrennung der beiden letzten, als unecht erkannten Kapitel.

Die Kapitel werden in D als *pāda* bezeichnet. Liebich hat mit Recht bemerkt, daß der Ausdruck *pāda*, wenn er in der Bucheinteilung gebraucht wird, nur in der Vierzahl verwendet werden könne. Es müssen daher nicht nur das zweite, sondern auch die übrigen Bücher ursprünglich in vier Kapitel geteilt gewesen sein. Ich bin überzeugt, daß Liebichs Annahme richtig ist, daß das dritte Buch, das jetzt acht *pādas* umfaßt, ursprünglich aus zwei Büchern zu je vier *pādas* bestand. Liebich weist zur Stütze seiner Ansicht darauf hin, daß sich tatsächlich die ersten vier Kapitel des dritten Buches im Tanjur als besonderer Text übersetzt finden. Schwieriger ist es, die alte Einteilung des ersten Buches zu ermitteln, das auch nach Ausscheidung des *nīpātapāda* noch fünf *pādas* umfaßt. Man könnte daran denken, daß der erste *pāda*, der ja gar keine Sandhiregeln enthält, sondern *saṃjñās* und *paribhāṣās* lehrt, späterer Zusatz sei, allein die Ursprünglichkeit gerade dieses *pāda* wird durch das erste Sūtra erwiesen, das mit dem *maṅgala* Wort *siddhah* beginnt wie der echte Teil des Werkes mit dem *maṅgala* Wort *vyddhi* schließt¹⁾. Liebich vermutet, daß der dritte *pāda*, der von den *praghyas* oder, wie Jogarāja sich ausdrückt, von dem *svara sandhipratishedha* handelt, nachträglich eingeschoben sei. Aber diese Regeln sind doch so wichtig, daß sie auch in einer Elementargrammatik nicht fehlen können, und ich möchte lieber annehmen, daß der kurze nur aus vier Sūtras bestehende *pāda* ursprünglich mit dem vorhergehenden verbunden war, so daß das Buch Sandhi in vier *pādas* *saṃjñās* und *paribhāṣās*, vokalischen Sandhi samt den Ausnahmen, konsonantischen Sandhi und Sandhi des Visarjaniya lehrte. Diese Einteilung des Werkes in vier Bücher zu je vier *pādas* ist wahrscheinlich, wie schon Liebich angedeutet hat, im Hinblick auf die ausführliche Grammatik Paninis, die acht Bücher zu je vier *pādas* enthält, erfolgt.

Daß in D die alte Bezeichnung der Kapitel beibehalten wurde, auch als durch die Texterweiterung die Vierzahl beseitigt war, spricht für die Altertümlichkeit dieser Rezension. Auch in K hat man an dem Ausdruck *pāda* festgehalten, erst in Turkestan hat man begonnen, vielleicht weil

¹⁾ Der Verfasser des Appendix über die Kṛt Suffixe hat das nachgeahmt, indem er sein Werk mit *siddhi* beginnt und mit *vyddhi* schließt.

man das Schiefe der Bezeichnung einsah, *pāda* durch *adhyāya* zu ersetzen Sa¹ 15a 3 steht, wie schon bemerkt, in der Unterschrift noch *prathamah pāda*, aber 12a 2 *taddhātādhyāyas sasta*, 13a 3 *stripratyayādhyāyas saplama* Śo 41b 3 ist *caturtho* erhalten, dessen *o* zeigt, daß darauf nicht *pāda*, sondern *dhyāyah* folgte Qy¹ 4 ist das *yah* zu (*pañcamodhyā*)*yah* zu er ganzen

Der Nachweis, daß T eine um zwei Kapitel erweiterte Fassung von D enthält, entscheidet natürlich noch nicht die Frage, ob der Text der Sūtras in den beiden gemeinsamen Teilen besser in T oder D überliefert ist. Bisher haben sich Verschiedenheiten zwischen den beiden Rezensionen an folgenden Stellen feststellen lassen¹⁾

Die Sūtras 1, 1, 21 und 22 von D erscheinen, wie Śo 9a 3—10b 1 zeigt, in T in umgekehrter Reihenfolge. Wahrscheinlich hat T in diesem Fall das Ursprüngliche gewahrt, denn auch in Kaccāyanas Pāli Grammatik, die enge Beziehungen zum Kātantra aufweist, stehen die entsprechenden Regeln 1, 1, 10 und 11 in dieser Reihenfolge. Dem *anatikramayan viślesayet* (D 1, 22) steht hier *pubbam adhoṭṭham assaram sareṇa viyoyaye* (1, 10), dem *viyājanam asvaram param varṇam nayet* (D 1, 21) *naye param yutte* (1, 11) gegenüber.

D 1, 2, 16 wird in Śo 19a 2—20b 4 im Kommentar in zwei Sūtras zerlegt *ayadīnām yaṭalopah padante na vā* und *lope tu prakṛtiḥ*. Mir scheint die Sonderstellung des *lope tu prakṛtiḥ* das Natürlichere zu sein, ein Grund für die Zusammenfassung der beiden Sūtras in D ist nicht ersichtlich. Inhaltlich ist der Unterschied ganz belanglos.

Der Text, der in Śo 21b 22a erhalten ist, legt, wie Sieg bemerkt, die Vermutung nahe, daß zwischen D 1, 2, 17 und 18 in T ein Sūtra eingeschoben war. Genauerer laßt sich aber vorläufig nicht ermitteln.

Hinter D 1, 4, 7 sind in T, wie aus Śo 34a 1—35b 2 hervorgeht, zwei Sūtras eingeschoben. Das erste betraf wie die Beispiele des Kommentars *tiryān seṭe* — *tiryāṅk seṭe* — *sugan sande* — *sugant sande* — *tiryān sarasī* — *tiryāṅk sarasī*²⁾ beweisen den Einschub eines *k* und *t* hinter einem *m* im Wortauslaut stehenden *n* bzw. *n*, wenn *ś* oder *s* folgt. Das Sūtra selbst

¹⁾ Auf die Lesarten von Sā¹ im Texte der Sūtras 3, 1, 32 (14b 4 *śyasahīdānt* anstatt *śyasamhīdānt*) und 3, 2, 12 (15b 1 *-śyānta* anstatt *-śyāntya*) gehe ich nicht ein. Es handelt sich vielleicht nur um Schreibfehler. Auch die Lesart von Sā² (V 4) in 2, 6, 42 *niyāṣṭer* anstatt *niyāsarāṣṭer* beruht wohl nur auf einem Versehen. Die Lesung von D ist durch das Metrum gesichert. Daß die Personalendungen in Sā¹ im Text gegeben werden, während sie in D, wenigstens in Eggelings Ausgabe, im Kommentar erscheinen, macht keinen Unterschied, vgl. die Bemerkungen Laebichs. Zur Einführung I § 11. Ich möchte übrigens darauf hinweisen, daß die Kasusendungen in 2, 1, 2, die doch mit den Personalendungen auf gleicher Stufe stehen, in einer Handschrift auch in D im Text, nicht im Kommentar, angeführt werden.

²⁾ Die Beispiele lassen sich für dieses und das folgende Sūtra mit Sicherheit herstellen. Für *tiryān* heist die Handschrift überall *tiryān*.

stand in 34a 2 Sieg ergänzt die erhaltenen Reste zu (nan)au katābhyām śasase(su vyaradhīyete), vielleicht ist śasase(bhyo) zu lesen, jedenfalls aber noch ein vā hinzuzufügen, denn es handelt sich, wie Pān 8, 3, 28, Cand 6, 4, 12, Śāk 1, 1, 145, Hem 1, 3, 17 zeigen, um eine fakultative Regel Gerade das aber macht es doch sehr wahrscheinlich, daß der Verfasser des Kātantra sie als für ein Elementarbuch überflüssig übergang, sie pflegt ja auch in unseren Schulgrammatiken zu fehlen¹⁾ Die Annahme, daß die Regel später in D gestrichen sei, widerspricht der überall zu beobachtenden Tendenz, das Elementarbuch zu einer vollständigen Grammatik umzugestalten Genau die gleichen Gründe sprechen gegen die Ursprünglichkeit des zweiten Sūtra, das nach den Beispielen des Kommentars sat sahasrāni — satt sahasrāni und bhavān sādhu — bhavānt sādhu, wie Pān 8, 3 29 30, Cand 6, 4, 13 14, Śāk 1, 1, 146, Hem 1, 3, 18, den fakultativen Einschub eines t nach auslautendem t und n vor s lehrte In diesem Fall ist die fakultative Gültigkeit der Regel auch handschriftlich bezeugt, 35a 1 sind die Schlußworte des Sūtra takārena vā erhalten

D 1, 5, 6 śe se se vā vā pararūpam lautet in T (Qy¹ 1, Śo 45a 1f) śasasesu vā pararūpam Die Fassung von T ist offenbar die spätere, siehe oben S 660

D 1, 5, 8 aghosavatoś ca lautet in T (Śo 46a 3) akāraghosavatoś ca Die Fassung von T ist sicherlich die spätere, siehe oben S 661

Hinter D 1 5, 10 ist in T (Qy¹ 2 Śo 49a 1f) das Sūtra bhagoghobhyām²⁾ ca eingeschoben Das Sūtra ist zweifellos ein späterer Zusatz siehe oben S 661

D 1, 5, 12 und 13 bilden in T (Qy¹ 2 Śo 48b 3) ein einziges Sūtra namiparo ram ghośaratsvaraparāh In diesem Fall ist die Fassung von T sicherlich die ältere siehe oben S 661f

D 2, 1, 48 kārāntāt sīh ist in T (Qy² 14 V 7) offenbar nachträglich durch den Zusatz alakṣmitandryoh erweitert, siehe oben S 667f

D 3, 2, 4 lautet dhātor vā tumantad icchatīnāḥakarīkat, in T (Sa¹ 15a 4) steht vor tumantād noch karmanas³⁾ Das Sūtra besagt in der Fassung von D '(Das Suffix san) kann an eine Wurzel (treten), die auf tum ausgeht und deren Agens derselbe ist wie der von icchatī' Man kann also z B anstatt kartum icchatī das Desiderativum cikirsati gebrauchen Die Regeln des Kātantra über die Desiderativbildung sind nichts weiter als eine Bearbeitung der pāṇinischen Sūtras Kāt 3 2, 4 geht auf Pān 3, 1, 7 zurück dhātoḥ karmanah samanakarīkād icchāyām va 'im Sinne von Wunsches) ausdrückt und denselben Agens hat (wie der Wunschende)

¹⁾ Selbst Kielhorn erwähnt sie in seiner Grammatik nicht, sondern lehrt ausdrücklich die Unveränderlichkeit des s und des n in Fällen wie prān sah, sugan saḥkam

²⁾ Oder bhagoghobhyām

³⁾ In der Handschrift geschrieben als karmanas

Die Regel des Kātantra in D ist eine Vereinfachung der pāṇinischen Regel, indem sie rein formal zum Ausdruck bringt, was Pāṇini begrifflich zu fassen sucht. Sieg, a a O S 488, sieht in dem *larmanah* von T eine Altertümlichkeit. Allein, wenn der Verfasser des Katantra mit Nachdenken arbeitete, so mußte er Pāṇinis *larmanah* als völlig überflüssig streichen, es läßt sich schlechterdings kein Fall denken, wo der im Infinitiv stehende Verbalbegriff nicht das Objekt des Wunsches sein könnte. Es ist meines Erachtens daher ebensogut möglich, ja sogar wahrscheinlicher, daß *larmanah* von einem Späteren in Erinnerung an die Regel Pāṇinis eingefügt wurde.

3, 2, 9 lautet in D *in kārītam dhātvarthe*, in T (Sa¹ 15a 5) *in kārītam ca dhātvarthe*. Das *ca* ist vollkommen überflüssig, aber, wie wir sehen werden, kein Schreibfehler. Aus dieser Abweichung lassen sich kaum irgendwelche Schlüsse ziehen.

D 3 2 14 wird das Intensivum gelehrt *dhātor yaśabdas celrīṣṭam kriyāsamabhihāre*. Pan 3 1 22 wird die Bildung auf eine einsilbige (*ekāc*) Wurzel beschränkt, um eine Wurzel wie *jāgr* auszuschließen. Ich halte es für sehr wohl denkbar, daß der Verfasser des Kātantra die Bestimmung *ekāc* fallen ließ, weil ihm die Konstituierung der Ausnahmestellung der wenigen mehrsilbigen Wurzeln für die Zwecke, die er mit seinem Buche verfolgte, zu speziell erschien, aus welchem Grunde sollte sie nachtraglich gestrichen sein? Durgasimha gibt sich im Gegenteil die größte Mühe, sie in die Regel hineinzuweisen; er verfallt auf den seltsamen Ausweg *vyavahitavādīkaraḥ ekasvarāt | tena punah punar jagarh*. In Sa¹ (15b 1f) ist das Sūtra leider verstümmelt. Nach dem Umfang der Lucke muß es aber um 3 oder 4 *alsaras* länger gewesen sein als in D und Sieg a a O S 487, hat daher vermutet, daß hinter *dhātor* noch *ekāc* stand. Wir werden sehen, daß er in der Sache recht hat, es stand aber *ekasvarāt* im Texte.

Die Sūtras D 3 2, 18 und 19 sind in T (Sa¹ 15b 3) umgestellt. Die Sūtras beruhen auf Pan 3 1 36 und 37 und da sie dort in derselben Reihenfolge wie in T erscheinen, dürfte die Anordnung von T die ältere sein. D 3, 2 18 lehrt das periphrastische Perfektum nach *day*, *ay* und *ās* *dayayāś ca*, in T (Sa¹ 15b 3) wird noch *daridrū* genannt *asdayyayi daridrabyāś (ca)*¹⁾. Auch Durgasimha hat das Fehlen von *daridrū* bemerkt und sucht es in 3, 2, 17 hineinzuinterpretieren *ca kāragrahaṇam anekasvaropalakṣanam | tena daridrāmca kāra*. Die Sache liegt hier also ebenso wie bei 2, 1 48, 3, 2, 14 und insbesondere bei 1, 5, 10, wo in T die Regel über den Sandhi von *bhago*s und *agho*s hinzugefügt wird, während Durgasimha sich mit dem Kunstgriff des *upalakṣana* begnügt. Bei Gelegenheit der Einfügung von *daridrū* wird auch die Änderung in der Reihenfolge und der Art der Anführung der drei anderen Wurzeln erfolgt sein, einen Grund dafür weiß ich allerdings nicht anzuführen.

1) In der Handschrift fälschlich *daridrabyāś*.

Das Sūtra 3, 2, 21 lautet in D *bhīrībhīrhuvām tivat ca*, in T (Sa¹ 15b 4) findet sich *sāriadhatukarat* anstatt *tivat*. Praktisch kommen beide Fassungen auf dasselbe hinaus¹⁾. In einer anderen Grammatik könnte man annehmen, daß *tivat* für *sāriadhatukarat* eingesetzt sei, weil es 4 Silben weniger zählt als jenes, allein im Kātantra spielt das Streben nach Kurze keine Rolle. Ich wage daher nicht zu entscheiden, welche Fassung die ältere ist.

Ich glaube, daß wir auf Grund unserer Untersuchung erklären können, daß im allgemeinen der Text des Kātantra in Durgasimhas Rezension ursprünglicher ist als in T. Wohl scheinen gelegentlich einmal zwei Sūtras umgestellt (1, 1, 21 und 22, 3 2 18 und 19) oder in eins zusammengezogen zu sein (1, 2, 16), sicherlich ist absichtlich einmal ein Sūtra in zwei zerlegt worden (1, 5, 12 und 13), aber nirgends lassen sich mit Bestimmtheit Änderungen des Wortlauts der Sūtras nachweisen. Wenn Durgasimha bemerkt, daß eine Regel unvollständig ist, so scheut er auch vor den gewagtesten Interpretationskunststücken nicht zurück, um den Mangel zu beseitigen, aber den Text der Sūtras läßt er unangetastet. Ganz anders ist das Verfahren, das in T eingeschlagen ist. Hier wird das *anukta* und *durukta* einfach durch Textänderung beseitigt. Völlig sichere Beispiele dafür scheinen mir die Sūtras 1, 5, 6 1, 5 8, 2, 1, 48, 3, 2, 14, 3, 2, 18 und die hinter 1 4, 7 und 1, 5, 10 eingeschobenen Sūtras zu liefern.

Wir wurden aber den Mönchen in den turkestanischen Klöstern vielleicht zuviel zutrauen, wenn wir annehmen wollten, daß diese zum Teil auf guten Überlegungen beruhenden Änderungen von ihnen herrührten. Die meisten von ihnen sind vermutlich von Pandits in Kasmir gemacht. Entscheiden läßt sich die Frage natürlich erst, wenn der kasmirische Text vorliegt. In einigen Fällen läßt sich aber doch schon jetzt erkennen, daß K mit T gegen D übereinstimmt. Die Sūtras 1, 1, 21 und 22 erscheinen auch in Mu, das in Śāradā Charakteren geschrieben ist und daher als Repräsentant von K angesehen werden kann, in der Reihenfolge von T. In Buhlers Detailed Report of a Tour in search of Sanskrit MSS. made in Kasmir, Rajputana and Central India, S CXXXIVff, sind eine Anzahl von Lesarten aus kasmirischen Kātantra Kommentaren angeführt. Die Liste wird kaum vollständig sein, es zeigt sich aber, daß K jedenfalls in 3, 2, 4, 3, 2, 9, 3, 2, 14 (*ekasavarāt*), 3, 2, 18, 3, 2, 21 genau so liest wie T, und unter diesen Stellen sind wenigstens zwei (3, 2, 14 und 18), wo mir die Unursprünglichkeit von K und T vollkommen deutlich zu sein scheint.

Was das Verhältnis der in den turkestanischen Handschriften erhaltenen Kommentare zueinander und zu Durgasimhas Kommentar betrifft, so läßt sich auch mit Hilfe der neugefundenen Bruchstücke kaum über das von Finot a a O S 194ff Bemerkte hinauskommen. Durgasimha sagt bekanntlich in der Einleitungstrophe seines Werkes, daß er

¹⁾ Ich verweise auf die Ausführungen von Sieg a a O S 487.

Śarvavarman's Erklärung des Kātantra auseinandersetzen wolle *Kātantrasya pravalṣyāmi vyākhyānam Śarvavarmikam* Ich glaube, daß wir diese Worte mit Finot nur dahin verstehen können, daß Durgasimha eine Neubearbeitung des Kommentars des Śarvavarman herausgab. Finot hat weiter darauf hingewiesen, daß sich in Durgasimhas Kommentar zwei Teile unterscheiden lassen, die man als *vṛtti* und *vṛttika* charakterisieren kann. Zunächst wird eine einfache Erklärung der Sūtras unter Anführung von Beispielen gegeben, daran schließt sich häufig ein Abschnitt, in dem Besonderheiten und Ausnahmen angeführt werden. Die Annahme liegt nahe, daß die *vṛtti* von Śarvavarman herrührt, das *vṛttika* das Eigentum Durgasimhas ist. Diese Verteilung des Kommentartextes auf Śarvavarman und Durgasimha könnte als gesichert gelten, wenn es feststünde, daß Śarvavarman auch der Verfasser der Sūtras ist, wie die Tradition angibt. Es ist unmöglich, daß der Verfasser der Sūtras selbst Nachträge zu seinem Text gemacht haben sollte, wie z. B. *pratiṣṭāṭi raktaryam* im Kommentar zu 3, 3 39. derartige Bemerkungen könnten nur von Durgasimha stammen. Wenn dieser aber selbst sein Werk *vyākhyānam Śarvavarmikam* nennt, so muß es doch auch den Kommentar des Śarvavarman enthalten haben, der dann nur in den einfachen Erklärungen der Sūtras und den Beispielen bestehen kann. Finot bezweifelt allerdings, daß die Sūtras von Śarvavarman herrühren. Da sie, wie Sa¹, Qy¹ und Mu zeigen, auch ohne den Kommentar überliefert werden. Allein jene Bruchstücke können in dieser Hinsicht kaum etwas beweisen. Man könnte auch nachträglich die Sūtras aus dem kommentierten Text ausgezogen haben, und es ist vielleicht kein Zufall, daß sich der Sūtra Text allein nur in den jüngeren Handschriften findet, während er in den beiden ältesten Handschriften Qy² und Du von einem Kommentar begleitet ist.

Den Kommentar Durgasimhas kennen die turkestanischen Handschriften nicht. Eine Erklärung der Sūtras 1, 2, 4—9 hegt uns nicht nur in Du, sondern auch in Śo vor. Sie lautet hier (13a 2—16a 2) mit den Ergänzungen, die sich mit Berücksichtigung des Umfangs der Lucken und auf Grund der Parallelstellen meist mit Sicherheit machen lassen, wie folgt¹⁾

tara r(sabhah —

rvarne ar —

ava)r(na)h²⁾ khalu pū(rrah²⁾ rvarne pratyaye) ar bhavati pa
ra(ś ca) lo(pam āpadyate — ryaṁ — tad bha)ṛati — tara rsa
(bhah —) ta(rasabhah ||

tara lkārah —

l)varne al (—

¹⁾ Nach dem Original. Schreibfehler sind im allgemeinen stillschweigend verbessert und die Schreibung ist normalisiert.

²⁾ Nicht rah wie in der Ausgabe steht.

³⁾ Das pu ist deutlich.

avarnah khalu pūrvah 1)arne pratyaye al bhavati paraś ca) lopam
 āpadyate — v(y)am (— tad bhavati — tara lkārah — ta)alkārah ||
 tava e(sā — sā antikāyanī¹⁾ —
 ekāre) au ankāre ca (—
 avarnah khalu pūrvah elā)re pratyaye (ankāre ca ankāram āpa)dyate
 paraś ca lopam (— vyam — tad bhavati — tara esā —) tavaisā —
 sā antikā(yanī — santikāyanī ||
 tava) odanam —
 (okāre) au aukāre (ca —
 avarnah khalu pūrvah o)lkāre pratyaye au(lkāre ca aukāram āpadyate
 pa)raś ca lopam — vyam — (tad bhavati — tara odanam — ta)
 vaudanam — ||
 dadhi a)tra —
 varno yam asava)rne na ca paro lop(yah —
 uarnah khalu pūrvah) asavarne pratyaye (yakāram āpadyate na ca
 pa)ro lopya(h — vyam — tad bhavati — dadhi a)tra — dadhy atra ||
 (madhu atra —
 vam uvarnah —)
 uvarnah khalu pū(rvah asavarne pratyaye vakāra)m āpadyate na ca
 pa(ro lopyah — vyam — tad bhavati —) madhu atra — ma(dhv
 atra) ||

Die Vergleichung dieses Textes mit dem von Du zeigt, daß in Turke-
 stan zwei verschiedene Fassungen des Kommentars existierten. Mit dem
 Kommentar von Śo ist der in Qy² erhaltene wahrscheinlich identisch. In
 beiden wird *pratyaya* im Sinne von *para* gebraucht. In beiden wird in der
 Erläuterung des Sūtra hinter dem ersten Wort ein *khalu* eingefügt, was in
 Du nie geschieht. In beiden werden die Beispiele durch *tad bhavati* einge-
 leitet, während Du dafür *yathā* gebraucht. Die Zugehörigkeit des Kom-
 mentars in dem kleinen Bruchstück Sa² läßt sich vorläufig nicht bestimmen,
 es fehlt dafür an allen Anhaltspunkten. Wahrscheinlich sind beide turke-
 stanschen Kommentare älter als Durgasimha. Durgasimhas Zeit steht
 allerdings nicht fest, eine obere Grenze für ihn ist dadurch gegeben, daß
 er Candragomin's Dhātupāṭha bearbeitete. Über Candragomin's Zeit gehen
 die Ansichten auseinander, aber frühestens kann er sein Werk im letzten
 Viertel des 5. Jahrhunderts geschrieben haben. Für Durgasimha ergibt
 sich also als frühestes Datum das 6. Jahrhundert. Die Handschrift Qy²
 ist aber bereits um 400 geschrieben, und wenn der in Śo erhaltene Kom-
 mentar von demselben Verfasser herrührt wie der von Qy², so muß auch
 die Fassung von Śo bereits im 4. Jahrhundert bestanden haben. Die
 Handschrift Du, die die andere Fassung enthält, stammt spätestens aus
 dem Anfang des 6. Jahrhunderts, ist aber vermuthlich um 525-550 Jahr-

¹⁾ Die Ergänzung ist nicht ganz sicher

kommentiert sind, die nicht zu dem alten Bestand des Kātantra gehören

Das Kātantra ist nicht das einzige Werk gewesen, das die Mönche Ostturkestans zum Studium des Sanskrit benutzten. Mit dem Ordnen und Katalogisieren der Palmblattbruchstücke unserer Sammlung beschäftigt, wurde meine Frau auf einen kleinen Fetzen aufmerksam, der das Wort *Kaumāralāte* trug. Sie suchte die dazugehörigen Bruchstücke zusammen, es zeigte sich ohne weiteres, daß die Handschrift einen grammatischen Text enthielt. Einige der Bruchstücke ließen sich direkt aneinanderfügen; andere konnte ich nach dem Inhalt als zu einem Blatt gehörig bestimmen. Im ganzen liegen jetzt 22 Bruchstücke vor, die zu 13 Blättern gehören mögen. Der obere und der untere Rand der Blätter ist meist abgebrochen, ursprünglich müssen die Blätter ungefähr 3,5 cm breit gewesen sein. Ihre Länge läßt sich nicht genau bestimmen, jedenfalls betrug sie mehr als 24 cm. Das Schnurloch befand sich etwa 5 cm vom linken Rand entfernt. Auf jeder Seite stehen 4 Zeilen. Am linken Rand der Vorderseite von Bl. 5 sind Spuren von Zeichen sichtbar, die vermutlich Blattzahlen waren.

Die Schrift zeigt den nordwestlichen Typus der Gupta-Zeit, und sie ist im wesentlichen dieselbe wie die der Handschrift der *Kalpanāmanditikā*. Der Schreiber unserer Handschrift hat aber die Neigung, seinen Linien einen leichten Schwung zu geben, und da er eine breitere Feder benutzt hat, auch erheblich größer schreibt als der Schreiber von Kalp, so treten die Krümmungen ebenso wie die Verschleifungen und die beim Absetzen der Feder entstehenden Stricheln und Hakchen hier viel deutlicher hervor als in Kalp. So macht z. B. das A hier bisweilen einen etwas schnörkelhafteren Eindruck als in Kalp, aber der Duktus ist genau derselbe, auch die für das A von Kalp charakteristische Verschleifung der linken Vertikale am unteren Ende kehrt hier wieder, und im allgemeinen zeigt auch der obere Teil der Vertikale das Hakchen wie in Kalp, sehr deutliche Beispiele dafür bieten das A von *atrāha* 4 V 3, *a[p](rama)llo* 6 R 3 usw. Wenn das Hakchen einmal fehlt, wie in dem A in 10 V 4, beruht das wohl nur auf einem Versagen der Feder. Wie sehr die Verschleifung das Aussehen des Zeichens verändern kann, zeigt das subskribierte *ra*. Schon in Kalp wird das subskribierte *ra* dem gewöhnlichen Zeichen gegenüber in Verbindungen wie *lra*, *sra* etwas mehr in vertikaler Richtung gestreckt. In unserer Handschrift tritt das noch stärker hervor, aber in *trādisv anusa-* 5 V 3, *-r[re]rākāra-* 8 V 3 ist das Zeichen doch noch ungefähr dasselbe wie in Kalp. In den meisten Fällen, z. B. in *-kramād te-* 1 R 2, *-dramdva-* 3 V 2 usw., erscheint aber dadurch, daß der linke Querstrich in der Mitte etwas nach links vorgeschoben und mit der Horizontale verschleift wird, eine Spitze, die, übertrieben, dem Zeichen schließlich ein so seltsames Aussehen gibt wie in *ekātram* 8 R 2.

Ich bin bei der paläographischen Untersuchung von Kalp zu dem Ergebnis gekommen, daß die Handschrift aus der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts stammt und wegen gewisser Altertümlichkeiten der Schrift eher um 300 als um 350 anzusetzen ist. Die meisten jener Altertümlichkeiten finden sich auch in unserer Handschrift. Das *da*, in *dadhananu* 9 R 3, macht hier sogar beinahe einen älteren Eindruck als in Kalp, da der erste Winkel hier noch weniger abgerundet ist als dort. Das *I* wird hier noch wie in Kalp durch drei Punkte bezeichnet, während die spätere, aus zwei Punkten und einer daruntergesetzten Horizontallinie gebildete Form schon in Teil 1—3 des Bower Manuscripts erscheint. Genau wie in Kalp ragt die Vertikale des *la* noch weit über die Zeile hinaus, während sie in den ersten vier Teilen des Bower Manuscripts bereits verkürzt ist. Wie nahe sich die Schrift von Kalp und unserer Handschrift stehen, zeigt die eigentümliche Form die hier wie dort das *la* annimmt, wenn es mit einem darübergeschriebenen *r* verbunden ist, siehe *sathur lupṭah* 4 R 3. Die Schleifenformen des *na*, des *ka* und des *sa*, die im Bower Manuscript teils beginnen, teils völlig durchgeführt sind, fehlen hier wie in Kalp vollständig.

Die Verschiedenheiten die sich in der Schrift von Kalp und unserer Handschrift zeigen sind nicht bedeutend.

Das *E* zeigt hier dieselbe langgestreckte Form wie in Kalp, doch ist die rechte Seite des Dreiecks nach innen eingedrückt, ähnlich wie in Teil 1 und 3 des Bower Manuscripts aber noch starker, siehe *z B etc, ekatvam* 8 R 2. Diese Abweichung erklärt sich offenbar aus der oben erwähnten Vorliebe des Schreibers für gekrümmte Linien. Chronologische Schlüsse wird man daraus kaum ziehen dürfen da die Form des *E*, wie sie hier erscheint nicht den Übergang zu den späteren Formen bildet.

In *ña* wird schon in Kalp die obere Vertikale nach unten umgebogen. In unserer Handschrift ist die abwärts gehende Linie verlängert, ähnlich wie bisweilen in Teil 4 des Bower Manuscripts. In unserer Handschrift wird sie aber noch am Ende mit einem Haken versehen, wie das bei der entsprechenden Linie in *ga* und *śa* üblich ist, siehe die zahlreichen *ña* in 9 R 2—3. Das Haken findet sich auch in dem subskribierten *ña*, *z B* in *rasamjñā* 1 R 4, aber nicht in *samjñ[o]* 2b 1, *[sa](m)[l]ñ[ā]h* 11 R 1. In Buhlers Schrifttafeln findet sich diese Form des *ña* nicht, sie hat, soweit ich sehe, auch keinen Fortsetzer und muß daher vorläufig als eine Eigentümlichkeit unseres Schreibers betrachtet werden.

Beim *tha* ist schon in Kalp der ursprüngliche Punkt in dem Kreis durch einen horizontalen Strich ersetzt. In unserer Handschrift ist aber weiter die Linienführung verändert. Der ganze Buchstabe wird mit einem einzigen Federzuge geschrieben und dabei ergibt sich in der linken Seite des Kreises eine Kerbe, siehe *yathā* 4 V 4, 5 V 2, 8 V 2, *gātha* 4 R 3 usw. Das Zeichen findet sich in dieser Form mehr oder weniger ausgeprägt auch

usnam 8 V 2 *ustra* 8 R 1 Eine Krümmung der Horizontalen findet sich aber wie a a O S 14 bemerkt schon in der Kusana Zeit und sie kommt gelegentlich auch in *Kalp* vor siehe das *U* in *ucitam* 232 V 1 Man braucht unser *U* nur mit den im Bower Manuscript und in den Inschriften auftretenden Zeichen mit ihren großen Kurven zu vergleichen um zu erkennen daß es von diesen durch einen erheblichen Zeitraum geschieden sein muß das *U* in *unatam* 5 V 1 zeigt übrigens noch ganz dieselbe Form wie in *Kalp*


In *ma* wird die Länge in *Kalp* durch einen Haken bezeichnet der auf dem linken oberen Ende des Buchstabens aufgesetzt wird steht aber noch ein Anusvara über dem *ma* so dient ein an die rechte Vertikale gefügter horizontaler Strich als Längezeichen Die letztere Form des *ma* ist in unserer Handschrift verallgemeinert das Längezeichen ist aber außerdem noch umgebogen und hängt nach unten herab¹⁾ Ebenso wie in unserer Handschrift wird die Länge in *ma* im allgemeinen in den Inschriften in östlicher Schrift ausgedrückt eine Ausnahme macht die Inschrift auf der Eisensaulo von Meharauli (GI 32) die für das *a* den aufwärts gerichteten Strich zeigt Unter den Inschriften in westlicher Schrift liefert die Udayagiri Inschrift von 425 (GI 61) wohl das früheste Beispiel für das *ma* mit dem an die Vertikale gefügten Strich Genau in der Form unserer Handschrift tritt das *ma* zuerst in der Mathura Inschrift von 454 (GI 63) auf Übergangsformen zeigt die Inschrift von Indor von 465 (GI 16) hier findet sich einmal in *-yogyam alma* (Z 7) sogar noch der links angesetzte nach oben gerichtete *a* Strich an dem auch die Eran Inschriften aus dem Ende des 5 Jahrhunderts (GI 19 36) festhalten während sonst in dieser Zeit das *ma* in der Form unserer Handschrift überall durchgedrungen ist Die Buchschrift ist der epigraphischen wie gewöhnlich vorausgeeilt In dem Bower Manuscript wird das *ma* in allen Teilen genau so geschrieben wie in unserer Handschrift

Der *e* Strich wird bisweilen ohne ersichtlichen Grund nicht am rechten sondern am linken Ende der oberen Decklinie und zwar in ziemlich weicher Richtung angefügt siehe *ae* 1 V 3 *ty eram* 1 R 4 *castre* 1 R 4 *ne* 4 V 3 *te* 4 V 3 *rarse* 4 V 4 *[pa]dyate* 5 V 2 *anarse* 6 R 2 *amantrite* 8 R 2 *puriena* 9 V 2 Gelegentlich findet sich diese Art des Ansatzes schon in *Kalp* in *me* und *se* auch in *sa* doch ist hier der *e* Strich zu einer Kurve umgebildet

Eine ganz besondere Eigenart des Schreibers unserer Handschrift ist es daß er den Haken der das *a* ausdrückt um das Zusammenfließen mit einem Zeichen der darüberstehenden Zeile zu vermeiden anstatt nach links nach rechts lehrt siehe *at* 4 V 3 *udhau* 4 R 2 *ity itra* 4 R 3 *it* 5 R 3 *iharisyat* 6 R 3 *ti* 8 V 3 *amantrite* 8 R 2 *bhavati* 9 V 2 *binduh*

¹⁾ Eine Ausnahme wurde das *mā* in 1 V 2 bilden wenn hier *vayra n āpa(djate)* zu lesen ist der *a* Strich ist hier nach oben gerichtet Die Lesung kann daher nicht als sicher bezeichnet werden

3¹

- V 1 y
 2 *su nīpātyate i[1]* , *[na]drāmdīasamuccayesu — vā [1]*
 3 *[dat]/(ta)[ś]:(ca) [d]era[da]t(t)o* *s[o]m(y)ah b[u]d*
(dh)o vā som(y)ah — p₁
 4
 R 1 y v [v] ram it₁ — araśistā nīpātū
 2 [dīu]iya a [ra]lataśya — ||  || i[sa]y₁
 3
 4

¹ Zwei Mittelstücke, die durch Maserung und Inhalt als zusammengehörig erwiesen werden. Ihr Abstand läßt sich nicht bestimmen. Die Scheidung von Vorderseite und Rückseite kann nur wahrscheinlich genannt werden.

4¹

- V 1 [t] [āga]cch [v] [n] [m]
 2 [th]
 3 *[t]* *(ne) [a](na)[m] (na)yanam — n[ai] alah nāyakah po*
anam — pavanam — pau alah pāvala it₁ nātra — ||
 4 *[tra] — lo atra lo+tra — padad+it₁ kasmāt ne anam po ana it₁*
nātra — atr+aha — te ity+atra — te[t]
 5 *[ka]ram iiddh+it₁ — || vārse — (ā)r(s)e (v)₁(dh)au (v)₁(bh)ā*
[say]d (ed)o(dbh)yam parasya alarasya lug+ [bh]avati yatha pan
 6
 R 1 [ye apramat]/a[ś]:(car₁)[s]ya(t) [u]k
[a]pramā[do]:(m[r]itapadam [s]ty+atra [t]ug ast₁) [— s]
 2 *p₁ — āśā eva vidhau khalu ity+asya śabdasya lakāro vibhāsya*
lug+bhavati sathur+apy+athur+ap₁ —
 3 *[1] k[im]c[et]p[ā]pam+akāranīyam+ity+itra² nu sathur luptah ya*
tv+iyam gathā hayati puruso nīh₁
 4 [em] au [yulāra]valārau lug p
[śa]b(d)o:(t)ra [v]ibha[s]jām nirataya[t]
 5

¹ Mittelstück. Die Unterscheidung von Vorderseite und Rückseite ist durch den Inhalt gesichert. ² Lies atra

5²

- V 1 [d] [dh] [1]dam — [d] m —
jambu unatam — jambunatam — p₁[t] bhah p₁[tr]
ta

¹ Linkes Endstück und drei Mittelstücke. Die Abstände des hier am weitesten nach rechts gestellten Bruchstückes und des linken Endstückes von den beiden anderen Bruchstücken lassen sich nicht feststellen. Am Rande des linken Endstückes finden sich auf der einen Seite Spuren von Zeichen, die Zahlzeichen gewesen sein können. Es ist daher wahrscheinlich, daß dies die Vorderseite war und dafür spricht auch der Inhalt.

- 2 [t]i kīmartham — hemantadīśv
 abhidheyesu antyah sie yuge sa [pa]
 dyate² yathā [h]e
- 3 e vam sārāṅgapiśaṅga
 karka [l] [t] [j] tradīśv anusa
 n[t]adīśv sie yu(ge sa)[p]³
 ' [y]
- R 1 [r] na ihar(i)bhutah
 [y] [n]
 2 rah sa khalu sapur ikāribhavadī
 yad dh(y) ā[ha] bhesyate vo [ma]
 tyād[i]nām — [y]
- 3 sapur ir i[o] bha y-āha — kr.
 snān-dharmān viprahāya śuklān [bh]ā ta bhīkṣa
 vahinīm iti — ta
- 4 sapur ilāri dīśab(d)ena hi dhāretī
 vāceti mantreṭi ty evamād [sa]m
 j(ñ)ayor ma e

² Zwischen pa und dya ist eine Lucke gelassen offenbar weil das in der ersten Zeile darüberstehende akṣara bis in die zweite Zeile hinabreichte

³ Wegen der Ergänzung von gesa verweise ich auf die Erläuterungen

⁴ Diese Zeile scheint erst in der Mitte des Blattes begonnen zu haben

6¹

- V 1 — aya[m h] kā[n]mak v
 2 cid dhy adim ev āpekṣa(te n) antam tadyathā po
 3 r ity atra — etad ev ā [ka]ccid azy a
 4 c it [p]amcanām rad[y]a o ā
- R 1 n mā[n] [v] [t] [s]
 2 tr ārsam aveksyate na hi [plu](ta)m anarse stī
 3 rmavinaye a[p](rama)llo vīharīsyatī
 4 rmā avarna i e ity evāma

¹ Mittelstück und rechtes Endstück Die Scheidung von Vorderseite und Rückseite ist nicht sicher

7¹

- a 1
 2 bhavadī
 3 o ity e
 4 y ā
- b 1
 2 [a]pramat[ta]
 3 n ity atra
 4 i

¹ Mittelstück Vorderseite und Rückseite lassen sich nicht feststellen.

V 1

[t]y [k] [r]
 2 n p t (ta)[d]yathā a idrśa(m) kar(1)śyas(1) —
 madhu u unnam — ā idān[1]m avaga
 3 n=ocyate pau praty[yo]² t1 — atr=ocyate n=ūsatyām viku
 r[1]v[1]kārpratyaya ity=uktarūpo=tra praty[yo]²
 4 1[ha] surabhān(d)aś [na ca] parah pratyayah svā
 [sthyam] tat=syāt=[p]av=it1 — || bahutvam=am1 — [ya]

R 1 t [a]m[1] ustrā ch t s rksam=ūr[o]hant=

[1]t[1] ta [ya]d=apy=aukāravarjyam dūttram tadyathā
 ogn[1]
 2 male etc — ya vā drivacanam tat=svastham bhavati —
 || elatvam=āmantrite yatibhikṣo[h]
 3 a1 m it1 — || [v] r[tha]rya[1]t[1](y)apelasya ca —
 1[r]t[1]ār[s]a [sya]te kadacīd=dh1 vritam=ārsam vā

4
 tak ya[d]a[p]

¹ Drei Mittelstücke auf Grund des Inhaltes zusammengestellt. Der Abstand zwischen dem zweiten und dritten Stück läßt sich nicht genau bestimmen. Vorderseite und Rückseite ergeben sich aus dem Inhalt.

² Es kann auch *pratya* je gelesen werden, da nur der linke Teil des Vokalzeichens sichtbar ist.

V 1 [eva] ma[k]ā[r(o) b(1)[n]du[m] v [s]
 u[h]
 2 gam=ity=atra makūrah sāha purīena lug=bhavati [na] hy=āha
 śastāram=1[t]
 3 [gh]th[au] ca binduh — nakaro ntagatah adhy=aghy=athā=1t1
 trayodaśānam dha[gha]
 4 va[ś]1[s](t)am d(v)1[k]a[t(r)ayam [tat](r)[a] cacha]yoh [śalā]
 (ra)[h] tathayo[h] sak]ā[ra]
 R 1 n — tān thakarān tāms thakāran [—] tān tatarayati² tāms=tāra
 [yati] —
 2 n — || jajhañesu tu n̄ — nakāra ev=antyo jajhañesu paresu n̄akā
 3 [t]ān=ghasān — fān n̄akārū[n] — tañ=[n]akārūn=1t1 — || da
 dhanesu tu [n] —
 4 na[k]arū(n) tān(=na)

¹ Rechtes Endstück. Vorderseite und Rückseite ergeben sich aus dem Inhalt.

² Lies *tārayati*.

10¹

- V 1
 2 (v) ārse — vibhasayā [ā](r)[s](e) vidhau e[sa] [pa]rau
 [b]i[nd]
 3 [pra]h[ā]syate — sa vaḥ uttamaṇṇu[sa](h) tra lug bhavat[ī]
 4 [sa] gac[eh]a — bha[v] ā[gaccha v]ā — a[r] ā[iti] rba[m]
 — o
 R 1 py[ā]jha — || nāg[e]ṣu goṣu turag[e]ṣu [ca] r
 [k]rt
 2 (||) (o o o o) || padarad=anvā sv a[bhy] adhy a[ti]y apy ap [o](pa
 pa)[ri p]ratī ca karma
 3 canyā itī te[d]i[ta]v(y)ā yat=karma[p]ra(vacana)yā itī
 4 1 1 1 1

¹ Zwei Mittelstücke, auf Grund des Inhalts der Rückseite zusammengestellt
 Vorderseite und Rückseite scheinen durch den Inhalt bestimmt zu sein

11¹

- V 1
 2 muprālā
 3 [ṣu] parivyaktam
 4 vyasamj[ñ]a
 R 1 [sa](m)[j]ñ[a]h ta[tra]
 2 itī — parā it[y] a
 3 [y] srotadī
 4 [i] ā

¹ Mittelstück Die Scheidung von Vorder und Rückseite ist sehr unsicher

12¹

- a 1 (n)[i]hṛtaḥ nirasrava
 2 k ama itī — dur=ity aya(m) kutsā[d]
 3 bhāvādīsu vītasravaḥ vīta
 4 o e
 b² 1 [i] [i]y
 2 [a]paśabdā āha — apadeśe
 3 pratyāgataḥ putram au

¹ Mittelstück Vorderseite und Rückseite sind nicht zu bestimmen

² Auf dieser Seite waren nur drei Zeilen

13¹

- a 1 y
 2 [y]i m yena
 b 1
 2 [samj](ñ)ā (v)e[d]i[ta]vyā

¹ Mittelstück Vorderseite und Rückseite sind nicht zu bestimmen

Ich brauche kaum zu sagen daß es nicht ganz leicht ist zum Verständnis der des Zusammenhanges entbehrenden Bruchstücke eines un bekannten grammatischen Textes durchzudringen. Ich kann daher die folgenden Erläuterungen nur als einen Versuch der Deutung bezeichnen. Manches ist mir dunkel geblieben und ich kann nur hoffen daß Gelehrte, die das Vyakarana zu ihrem Spezialstudium gemacht haben weiteres zur Aufhellung der Reste dieses sicherlich nicht unwichtigen Werkes beitragen werden.

1 Für die Deutung des Textes der Vorderseite deren Schrift größtenteils abgerieben ist vermag ich nichts Sicheres beizubringen. In Zeile 2 kann man schwanken ob man *vajrapāpa* oder *vajramapa* lesen soll. Die Reste die sich von der *matrka* erhalten haben sehen mehr wie *ma* aus andersseits ist der Ansatz des Langezeichens wie oben bemerkt¹⁾ nicht der bei *ma* übliche. *Vajrapapa* ist eine an und für sich recht unwahrscheinliche Lesung. Liest man *ma* so könnte man die Worte zu *pta ita tatra vajram apa(dyate)* ergänzen und in *vajra* eine Bezeichnung des Jihvamuliya sehen der im Kommentar zu Hem 1 1 16 in Durgasimhas Kommentar zu Kat 1 1 17²⁾ und bei Vopadeva Mugdhab 1 18 *vajrahrtir tarnah* genannt wird. Die Erklärung würde sich also auf ein Sutra beziehen das den Übergang des Visarjaniya in den Jihvamuliya lehrte. Das *tranoddhatah*³⁾ sie *pur ity atra* bleibt mir völlig unklar es scheint daß es aus der Erklärung eines Sutra stammt von dem sich auf dem kleinen Bruchstück *tranoddhatah au* erhalten hat. Über die *saṃjnas eva* und *pu* siehe die Bemerkungen auf S 697ff.

Aus den Buchstabenresten der ersten Zeile der Rückseite läßt sich kaum etwas entnehmen. In der zweiten Zeile ist *yat pṇday(ṣ)ti(o)ktam tad anukramad ve(ditavyam)* die Erklärung des davorstehenden Sutra das danach etwa als *(pṇdayitro)ktam anukramad it* ergänzt werden kann. Das ist offenbar eine Paribhasa. Was als zu einem Ganzen verbunden gelehrt ist das ist (als) der Reihe nach (gelehrt anzusehen). Auch die Worte *na iartitavyam bhava(ṣ)ti* in Zeile 3 gehören wohl noch zu dem Kommentar dieses Sutra.

Es folgt in Zeile 3 ein Kolophon *Kaumārakīa sandhau pratha*. Unmittelbar vor *Kaumārakīa* war das Schnurloch links davon ist ein ungefähr 1½ cm langes Stück des Blattes weggebrochen. Trotzdem läßt sich mit Sicherheit behaupten daß vor *Kaumārakīa* kein *iti* gestanden hat da sich Spuren von dem unteren Teil der Buchstaben auf dem Blatt finden mußten. Offenbar war es in den ersten Jahrhunderten nach dem Beginn unserer Zeitrechnung noch nicht üblich den Kolophon mit *iti* ein

¹⁾ Siehe S 684

²⁾ Was sich noch auch in dem turkestanischen Kommentar Śo Ga 1 wo S eg (*vajrahrtir r j hṛd muliya(h)*) ergänzen will

³⁾ Man kann *oddhatah* oder *oddhatah* lesen

zuleiten. Noch in der Handschrift des Śāriputraprakaraṇa lautet der Kolophon *Śāriputraprakaraṇe nairamonlah* 9¹⁾ In der alten Handschrift der Kalpanāmanditikā beginnt der Kolophon auf Bl 308 *bhikṣos Tākṣa śilakasya ārya*, auf Bl 111 und Bl 192 habe ich den Anfang des Kolophons zu *ity ārya Kaumārālātāyām* ergänzt, es zeigt sich jetzt, daß das falsch war und daß das *ity* zu streichen ist. Die Ergänzung von *pratha* ist schwierig. Über dem *tha* ist ein horizontaler Strich sichtbar, der nicht zu dem *tha* gehören, sondern nur der Rest eines *e* Zeichens oder der linken Hälfte eines *o* Zeichens sein kann, die über dem verlorengegangenen *m* gestanden haben müssen. Es ist also *prathame* oder *prathamō* zu lesen. Man könnte vielleicht annehmen, daß *Kaumārālāte sandhau pratha(me prakaraṇe)* dagestanden hatte 'im Kaumārālāta, in dem ersten Buch Sandhi', aber eine solche Ausdrucksweise ist wenig wahrscheinlich, man sollte dafür eher etwas wie *sandhyākhye prathame prakaraṇe* erwarten. Naber liegt es anzunehmen, daß Sandhi der Name des Buches war und daß auf *sandhau* die Angabe des Kapitels, also etwa *prathamō(dhyayah)* folgte. Ähnlich lauten die Unterschriften in Durgasūmbas Kommentar zum ersten Buch des Kātantra, z B *it Daugasūmhyām vrttau sandhau prathamah pādah samāptah*. Unsicher bleibt die Ergänzung des *pratha* aber auf jeden Fall.

Das auf dem kleinen Bruchstück erhaltene *phūnām paśc* ist, wie der davorstehende Doppelstrich zeigt, der Anfang eines Sūtra. Ist die Anordnung der beiden Bruchstücke richtig, so war es das erste Sūtra des neuen Abschnittes. In dem Falle mußten die Worte in Zeile 4 (*ity evamādīpapa(rya)ntam tatra rasamyāā vedītavyā*) wo die Ergänzung der Silbe *rya* wohl sicher ist, aus dem Kommentar zu diesem Sūtra stammen. In dem Sūtra wurde also der Terminus *ra* für eine Gruppe von Lauten deren letzter *pa* war vorgeschrieben. Wie das durch *phūnām paśc* ausgedrückt sein sollte, weiß ich allerdings nicht zu erklären.

Die auf dem kleinen Bruchstück in Zeile 4 erhaltenen Silben *dve* (oder *ddhe*) *castve ya* scheinen aus einem anderen Sūtra zu stammen.

2 Aus dem kleinen Bruchstück geht nicht viel mehr hervor, als daß auf diesem Blatt technische Ausdrücke gelehrt wurden.

3 Das Beispiel in Zeile 3 der Vorderseite *som(y)ah bud(dh)o vā som(y)ah* wo das allerdings teilweise auf Ergänzung beruhende *somyah* augenscheinlich im Sinne von *saumyah* steht, läßt im Verein mit dem *vā i(t)* in Zeile 2 darauf schließen, daß es sich in dem Kommentar um die Erklärung der Partikel *vā* handelte. Dazu stimmt das vor *vā i(t)* stehende *nadvamdvāsamuccayesu*, es ist der Schluß eines Kompositums, in dem wahrscheinlich die Bedeutungen von *ca* aufgezählt werden. Amarak 3, 3, 240 lehrt *cānvacayasamāhāretaretarasamuccaye*, was unter den vier Ausdrücken zu verstehen ist, zeigen die Beispiele im Kommentar des Ma-

¹⁾ Siehe oben S 195

beśvara bhiksām ata gām cānaya fur antūcaya, samjñā ca paribhāsā ca samjñāparibhāsam fur samāhāra, dharaś ca khadiraś ca dhavalhadirau fur itaretarayoga, īśvaram gurum ca bhajasta fur samuccaya Es ist wohl denkbar, daß in unserem Kommentar samāhāra und itaretarayoga als diandva zusammengefaßt waren Wenn die Erklärungen des Kommentars ca und tū betreffen, wird es sich in dem dazugehörigen Sūtra um die nipālas gehandelt haben, die Pan 1, 4, 57 cādayo 'sallie gelehrt werden Der Gana cādayah beginnt ca vā ha aha era, genau so beginnt die Aufzählung der nipālas in der oben S 660 angeführten Liste aus dem Kātantra Das aus dem Kommentar stammende su nipātyate v auf dem zweiten Bruchstück läßt sich zwar, da der Zusammenhang fehlt, nicht erklären, widerspricht aber jedenfalls der Vermutung, daß es sich auf der Vorderseite dieses Blattes um die nipālas handelte, nicht Das darunterstehende dat(ta)ś (ca) devadat(t)o ist wiederum der Rest eines Beispiels

Auf der Rückseite scheint ram it in Zeile 2 der Schluß eines Sūtra zu sein Der Anfang der Erklärung arastitā nipātā zeigt, daß sich auch dies Sūtra noch auf die nipālas bezog

Auf das rālātasya in dem Kolophon in Zeile 3 des rechten Bruchstückes werde ich später eingehen Von den auf dem linken Bruchstück davorstehenden aksaras [dvi]tya ā kann nur das nicht Eingeklammerte als sicher gelten Da der Rest des Buchstabens vor dvi sich als der rechte Teil eines au auffassen läßt, glaubte ich zuerst (sandh)au dvi(ty)a(p)ā(dah) lesen und ergänzen zu dürfen, allein was von dem Buchstaben hinter dvi(ty)a sichtbar ist, weist eher auf ein sa mit einem untergeschriebenen Zeichen und dem ā Zeichen Da außerdem auch die Einordnung des linken Bruchstückes nicht als sicher gelten kann, möchte ich auf die Deutung dieser aksaras lieber verzichten Auch den Anfang des ersten Sūtra des neuen Abschnittes rīṣay weiß ich nicht zu erklären

4 (Ne) a(na)m (na)yanam, naḥ akah nāyakah, po anam poranam, pau akah pāraḥ it in Zeile 2 der Vorderseite sind wie das sich anschließende nātra zeigt, Gegenbeispiele Das verlorengegangene Sūtra wird daher inhaltlich Kāt 1, 2, 16 entsprochen haben ayādinām yaḥalopah padānte na vū¹⁾ 'wenn (die aus e, ai o, au vor folgendem Vokal entstandenen) ay, āy, ai, āv im Wortauslaut stehen, so kann das y oder v beliebig 'schwinden' Pān 8, 3, 13 lopah śakāyasya deckt sich damit nicht ganz, da darunter auch Fälle wie ka āste, devā sha neben kay āste, devāy sha fallen, die nach 8, 2, 66, 8, 3, 17 aus kah āste, devāh sha entstanden sind Die Beispiele für die Veränderung der Diphthonge im Innern des Wortes sind in der Kāśikā zu Pān 6 1, 78 ganz andere als hier Auch in Durgasimhas Kommentar zu Kāt 1, 2, 12—15 lehrt von den hier genannten nur nāyakah

¹⁾ Die sich anschließenden Worte lope tu prakṛtiḥ 'wenn Schwund (eintritt, bleiben a und ā) unverändert', bilden in den turkestanischen Handschriften ein besonderes Sūtra

wieder, doch werden als Gegenbeispiele unter 1, 2, 16 *nayanam* und *nāyakaḥ* angeführt. Genau dieselben Beispiele wie hier finden sich aber in dem turkestanischen Kommentar zu Kāt 1, 2, 12—15, und dort ist auch die Art der Anführung die gleiche: *ne anam nay(anam)*, *p(o) anah (paranah)*, *p(au) alah (pāralah)*, *naḥ alah nāyakah* ist verlorengegangen, aber mit Sicherheit zu ergänzen, und *p(o) anah (paranah)* vielleicht nur Schreibfehler für *po anam paranam*¹⁾. Bei der großen Ähnlichkeit der Beispiele in den Kommentaren des Kaumārāṭa und des Kātantra darf man es wagen, auch das stark verstümmelte Beispiel in Zeile 1 zu ergänzen. Für die Behandlung des auslautenden *o* vor folgendem Vokal außer *a* gibt Durgasimha als Beispiel *pata ika*, *patav ika*, der turkestanische Kommentar (*pato uttistha*) *pata uttistha (patav uttistha)*. Es ist in Zeile 1 also offenbar *(pa)t(a) āgacch(a) i(a)n(a)m* zu lesen.

Das folgende Sūtra, das noch in Zeile 2 stand, ist verloren. Nach dem Beispiel in Zeile 3 *ko atra kotra*²⁾ und den Gegenbeispielen *ne anam*, *po ana*, die die Gültigkeit der Regel für den Wortanslaut erläutern sollen, kann das Sūtra inhaltlich nur Kat 1 2 17 *edotparah padānte lopam akārah* entsprechen haben. Pāṇini lehrt 6 1 109 *enah padāntād at* nicht Schwund des *a* nach einem im Wortauslaut stehenden *e* oder *o* sondern Substitution des ersten Vokals, des *e* oder *o* für beide Vokale, *e + a* oder *o + a*. Daß die Regel des Kaumārāṭa nicht nur in der Auffassung des Vorgangs mit der des Kātantra übereinstimmte, sondern ihr auch in der Form sehr nahe stand, zeigt der Kommentar zu dem folgenden Sūtra wo die Bestimmungen unserer Regel durch *anurūti* fortgelten (*ed)o(dbh)yām parasya akārasya lug bhavati*. An Stelle des *lopam* des Kātantra stand im Kaumārāṭa also offenbar *luk* an Stelle des *padānte* wo die Bemerkung des Kommentars *padād it kasmāt* in Zeile 3 zeigt *padāt* so daß das ganze Sūtra im Kaumārāṭa wahrscheinlich *edodbhyām padād ato luk* lautete. Die Beispiele bei Durgasimha und in dem turkestanischen Kommentar sind unter Kāt 1 2 17 *tetra* und *patotra*, *kotra* findet sich als Beispiel bei beiden unter 1, 5, 7, das den Übergang des Visarjaniya in *u* zwischen *a* und *a* lehrt³⁾. Der Kommentar zu dem Sūtra schließt mit einer Bemerkung (*atrāha — te sty atra — tet kām viddhī*) deren Sinn unklar bleibt.

Das folgende Sūtra (Z. 4) lautet *rārṣe 'in der Sprache der Reis beliebig'*, d. h. nach der Erklärung des Kommentars 'in dem Sprachgebrauch der Reis (*rārṣe iḍḍau*) findet der Schwund eines *a* nach *e* und *o* beliebig statt'. Von dem ersten Beispiel des Kommentars hat sich nur *jan* erhalten, das

¹⁾ Doch ist zu beachten, daß in Zeile 3 der Handschrift *ne anam po ana* steht, es kann also umgekehrt *po anam paranam* auch Fehl *r* für *po anah paranah* sein.

²⁾ Das vorübergehende *tra* läßt sich nicht mit Sicherheit ergänzen.

³⁾ Nach dem Kātantra wird *kaḥ atra* nach 1, 5 7 zunächst *ka u atra* weiter nach 1, 2 3 *ko atra* endlich nach 1, 2 17 *kotra*. Bei Pāṇini treten der Reihe nach die Regeln 8, 2, 66 (*kar atra*) 1, 113 (*ka u atra*) 6 1, 87 (*ko atra*) 1, 109 (*kotra*) ein.

wohl zu einer Form von *pandita* ergänzt werden muß. Aber auch das *ye apramattā car sya* in Zeile 1 der Rückseite gehört offenbar noch einem Beispiel für die Regel an. Die Worte stammen aus der ersten Zeile von Udanav 4 38 wo unsere Handschriften ergänzt durch die von Levi JA X 20 287 veröffentlichte Handschrift allerdings *yo hy asmim dharmā rinaye tv apramatto bhariṣyati*¹⁾ lesen. Das Dvyaavadāna 68 bietet aber, wie schon Lévi bemerkt hat, die Variante *apramattā carisyati*, die durch die tibetische Übersetzung (*gan zig chos ḥdul ḥdi la ni bag dan ldan par spyod byed pa*) gestützt wird. Die Pali Version (S 1, 157, D 2 121 Therag 257) liest *rihessati* das Kharosthi Dharmapada *rihasati*. An das Beispiel scheint sich im Kommentar die Bemerkung geschlossen zu haben, daß in der angeführten Stelle der Schwund des *a* nicht eintreten sei, dann wird ein Beispiel für den Schwund gegeben *apramadomr tapadam ity atra lug asti*(¹). Die Worte bilden den Anfang von Udanav 4 1 aber wiederum weichen alle turkestanischen Handschriften ab, indem sie *apramado hy amrtapadam* lesen, mit Erhaltung der überzähligen Silbe wie in Dhṛp 21 *appamado amatapadam* und in dem Kharosthi Dharmapada *apramadu amadapada*. Wenn sich aber auch Verschiedenheiten in den Lesungen finden, so zeigen diese Beispiele doch deutlich, daß wir unter dem *arsa* des Kaumaralata die Sprache der buddhistischen kanonischen Literatur zu verstehen haben.

Von dem nächsten Sutra ist in Zeile 2 der Rückseite nur *ps* erhalten, die Erklärung aber steht vollständig da: *arsa eva vidhau khalu ity asya śabdasya lakaro vibhāṣaya lug bhavati sathur apy athur api*. Danach schrieb das Sutra vor, daß in der Sprache der Rsis das *l* in dem Wort *khalu* beliebig schwinden könne und zwar mit *thu* als auch ohne *thu*. Leider sind die Beispiele in Zeile 3 verstümmelt, so daß man aus ihnen über die Form des *khalu* in der Sprache des Kanons nichts entnehmen kann. 'In *kimcit papam akaranīyam* heißt es ist — zu ergänzen ist doch wohl das *l* — nicht *sathur* geschwunden, was aber diese Gāthā betrifft *hayati puruso nīhī*. Die Gāthā bot also offenbar ein Beispiel für das Gegenteil. Die zuerst angeführte Stelle scheint Prosa zu sein, ich vermag sie nicht nachzuweisen. Die Gāthā ist Udanav 25 5 von der in unseren Handschriften leider auch nur der Anfang *hayati puruso ni* und der Schluß *(ta)sm(ā)c chreṣṭham śhatmano bhajeta* vorliegt. Im Pali findet sich die Strophe A 1, 126f Jut 397 7

nīhiyati puriso nīhinaseṭṭi na ca hayetha kadaci tulyaseṭṭi

settham upanāmanam udeṭṭi khippam tasmā attano uttarim bhajetha

In der Sanskrit Fassung wich aber die Strophe von dem Pali Text im zweiten und dritten Pada noch weiter ab als im ersten und letzten, wie die tibetische Übersetzung zeigt

¹ Die Pariser Handschrift liest *asmim* in *tv apm* also fehlt in unseren Handschriften

dman pa bsten pas m dag nams hgyur zin
 thad lar bab pa bsten pas so na gnas |
 gtso bo bsten pas dam pa thob hgyur ba
 de phyr bdag pas gtso gyur bsten par bya

Ich wage es nicht, den Sanskrit Text der Strophe nach dem Tibetischen wiederherzustellen. Kemesfalls aber gibt das Tibetische Anlaß zu der Annahme, daß der Übersetzer irgendwo in der Strophe ein Wort wie *khlu* gelesen hatte

Versagen die Beispiele, so müssen wir versuchen, die im Kanon gebrauchten Formen aus dem Sūtra selbst zu erschließen. *Khlu* erscheint im Pali als *lho*, selten als *lhalu*, in AMg als *lhalu lhu*, *lu*. Als Formen ohne *l* kommen für das *arsa* nur *lho* und *lhu* in Betracht. Wenn in ihnen nach der Auffassung Kumāralātas das *l* einmal mit, einmal ohne *thu* geschwunden ist, so kann das eigentlich kaum anders verstanden werden, als daß in *lhu* das *l* samt dem vorhergehenden *a* geschwunden ist, in *lho* ohne das vorhergehende *a*, aus *lha u* wurde nach der gewöhnlichen Regel *lho*. Wir kommen so zu dem Schluß, daß *thu* im Kumāralāta die *samyñā* für den vorhergehenden Laut war.

Die letzte Zeile der Rückseite bietet Bruchstücke aus der Erklärung des folgenden Sūtra. Die Lesung der Zeile wird dadurch sehr erschwert, daß der untere Teil der Buchstaben teils weggebrochen teils völlig gelöscht ist. Sicherlich handelt es sich um den Schwund eines *y* und *v* (*ya-kāravakārau lug*), aber die Bedingungen, unter denen er eintreten soll, bleiben unklar. Hinzugefügt ist die Bemerkung, daß ein bestimmtes, in dem Sūtra enthaltenes Wort das ich leider nicht zu entziffern vermag, die fakultative Geltung der Regel mit anderen Worten, das Fortgelten des *vā* des vorigen Sūtra, aufhebt. *p śab(d)ot(r)a¹⁾ ubhāsam nīvartayati*

5 *Jambū ānatam* — *jambūnatam* in Zeile 1 der Vorderseite ist natürlich ein Beispiel des Kommentars. Die Bedeutung von *ānatam* bleibt mir unklar. Vielleicht ist *jambūnatam* eine der im buddhistischen Sanskrit häufigen falschen Sanskritisierungen und geht auf *p jambonadam*, *jambūnadam* zurück, das in dieser seltsamen Weise etymologisiert wurde. Aber wie dem auch sein mag, jedenfalls sollte das Beispiel das Sūtra illustrieren, das den beim Zusammentreffen von zwei einfachen homogenen Vokalen sich ergebenden Sindhī lehrte. Pāṇini 6, 1, 101 (*akāḥ savarne dirghah*) lehrt, daß in diesem Fall für beide Vokale die entsprechende Länge allein substituiert wird²⁾, nach Kāt 1, 2 1 (*samānah savarne dirghibharati paraś ca lopam*) tritt für den ersten Vokal die Länge ein und der folgende schwindet. Das Beispiel für den Zusammenstoß von *u* und *i* ist in der Kāśikā *dadhīndrah*, in dem turkestanischen Kommentar des Kātantra und bei Durgasimha *dadhīdam*, wir können danach das Beispiel in Zeile 1 des kleinen

¹⁾ Wahrscheinlich hat unter dem *pa* noch ein subskribierter Buchstabe gestanden.

²⁾ Pāṇ 6, 1, 84 *ekāḥ pūrcaparayoh* gilt fort.

Bruchstückes mit Sicherheit als *d(a)dh(ṛ)* *idam* — *d(adhūdam)* wiederherstellen. Die Buchstabenreste, die sich von dem auf *jambunatam* folgenden Beispiel erhalten haben, weisen auf *pit(r rṣa)bhaḥ* — *pitṛ(sabhaḥ)*, *pitṛsabhaḥ* ist auch bei Durgasimha das Beispiel — in dem turkestanischen Kommentar hat sich nur *pitṛ* erhalten —, während die Kāśikā *hoṛṣyaḥ* bietet. Die Worte *(ṣ)ṛṣṭi kumarītham* in Zeile 2 gehören offenbar noch zu dem Kommentar dieses Sūtra, in welchem Zusammenhang sie stehen läßt sich nicht feststellen.

Von dem Kommentar zu dem folgenden Sūtra hat sich in Zeile 2 *hemantādisi abhidheyesu antyaḥ* 'der im Auslaut stehende in den Wörtern *hemanta* usw.' erhalten. Da es einen Stamm *hema* gibt und Pān 4, 3, 22 Abfall des *ta* von *hemanta* lehrt, um *hamaṇa* zu bilden, könnte man daran denken, daß es sich hier etwa um den Abfall des auslautenden *a* samt den vorhergehenden Konsonanten handle. Allein das ist unmöglich, da der Gana *hemantadayah* offenbar in Zeile 3 aufgezählt wird und danach Wörter wie *saranga piśanga* einschloß, für die Abfall des *ga* nicht in Betracht kommen kann. Das Sūtra, um das es sich handelt, entspricht vielmehr Varttika 4 zu Pān 6 1 94. In dieser Regel (*enī pararupam*) lehrt Panini, daß in dem Fall, daß das auslautende *a* oder *ā* eines *upasarga* mit dem *e* oder *o* einer Wurzel zusammentrifft, für beide Vokale der zweite allein substituiert wird. Kātyayana fügt in dem Varttika (*śakandhrādīsu ca*) hinzu, daß die gleiche Substitution in *śakandhu* usw. eintrete. Patañjali erläutert das: *śaka andhuh* wird *śakandhuh*, *kula atā* wird *kulata*, *śimantah* wird *śimantah*, aber nur wenn es Scheitel (*leśesu*) bezeichnet, denn das Ende der Grenze (*simno ntaḥ*) heißt *śimāntah*. Candragomin hat die Angaben des Mahābhāṣya in 5 1 98 (*śakandhrādīyah*) reproduziert. Vopadeva gibt in seinem Mugdhabodha die entsprechende Regel in 2, 13, aber der Gana heißt hier *maṇṣaḥ* und weicht von dem des Mahābhāṣya ab: *maṇṣadyā nīpatyante* | *maṇṣa* | *halīṣū* | *langalīṣū* | *śakandhuh* | *kulata* | *śimantah* | *patañjaliḥ* | *sarangaḥ*. Spätere wie Bhaṭṭopādikṣita geben dieselbe Liste für *śakandhrādīyah* und fügen noch *karkandhuh* hinzu, das nach Ujjvaladatta zu Unādis 1 28¹⁾ dasselbe Wort *andhu* 'Brunnen' enthält, das nach Kaiyyata zu der Mahābhāṣya Stelle in *śakandhuh* steckt²⁾. Von Vopadevas und Bhaṭṭopādikṣitas Liste kehrt zunächst *sāraṅga* in unserem Text wieder. Die Vermutung liegt sehr nahe, daß Kumāralāta *piśanga* dem *sāraṅga* analog erklärte und weiter auch *hemanta* der Bildung nach

¹⁾ *Andhuh lūpaḥ* | *pumṣy evāndhuprahīlūpa it* | Amaraḥ | *karkandhur naṣṭakūpaḥ syad it* | Subhāṣitā.

²⁾ *Śakandhur it* | *andhur udapānam*. Übrigens gibt auch die Laghuvṛtti zu hāt 1 2 1 das Varttika *śakandhrādīyah* und Durgasimha führt unter 1, 2, 2 *halīṣa*, *lāgalīṣa* *maṇṣa* an. Nach Hemacandra sind die Wörter von Wurzeln mit Suffixen gebildet, er nennt in seinem Unādi ghaṇasātra *śakandhū* (848) *karkandhū* (849) *kulāt* (143) *śimanta* (222) *hemanta* (222) *sāraṅga* (99) *piśanga* (101).

mit *śimanta* auf eine Stufe stellte. Daß sein Gana *hemantādayah* tatsächlich dem *śakandhivādayah* des Vārttika entsprach, wird dadurch bewiesen, daß sich die beiden stark verstümmelten Wörter, die auf *śāraṅgapaśaṅga* folgen, auf Grund der Angaben Patañjalis und Bhaṭṭopādīśitas mit völliger Sicherheit als *larka(ndhuku)l(a)l(a)* herstellen lassen¹⁾, nur das letzte Wort *j...tra* bleibt unklar.

Da der Inhalt des Sūtra jetzt feststeht, darf man den Anfang der Erklärung in Zeile 2 wohl zu *hemantādisv abhidyeyesu antyah (akārah)*²⁾ *sve yuge sa..* ergänzen. Vorausgesetzt, daß das kleine, am rechten Ende hierher gestellte Bruchstück wirklich zu dem Blatt gehört, darf man weiter sagen, daß die Erklärung mit *(ā)padyaṭe* schloß, worauf dann das Beispiel *yathā he(ma antah — hemantah)* folgte, und daß in dem Kommentar in Zeile 3 wahrscheinlich das Sūtra selbst, *(hema)ntādisu sve yu(ge sa)p*³⁾, noch einmal wiederholt war, aus welchem Grunde das geschah, laßt sich nicht erkennen. Die Regel steht sicherlich mit der vorhergehenden in Zusammenhang, und ich möchte es als wahrscheinlich ansehen, daß in jener, ähnlich wie bei Pāṇini, das Eintreten der Lange, sei es des auslautenden oder des anlautenden Vokals, in dieser das Eintreten der Kurze des auslautenden oder des anlautenden Vokals⁴⁾ für den auslautenden Vokal samt dem folgenden Vokal gelehrt war. Nun werden wir sehen, daß 'samt dem folgenden Lauto' in den nächsten beiden Sūtras aller Wahrscheinlichkeit nach durch *sapuh* ausgedrückt war. Vielleicht dürfen wir daher in der angeführten Erklärung des Kommentars den Schluß noch weiter zu *antyah (akārah) sve yuge sapuh* ergänzen. *Hemantādisu sve yuge sapuh* wird dann aber auch das Sūtra in Zeile 3 gelautet haben. Im Text steht *sve yu p*, aber zwischen *yu* und *p* ist ein dünner Strich sichtbar, der wahrscheinlich die Einschubstelle für ein oder mehrere aus Versehen fortgelassene *alsaras* bezeichnet, diese könnten *gesa* gewesen sein. Selbstverständlich können diese Ergänzungen und Deutungen der Buchstabenreste nicht auf völlige Sicherheit Anspruch machen. Besser steht es mit der Deutung von *sve*. Durch *sve yuge* müssen die Bedingungen ausgedrückt sein, unter denen für den auslautenden Vokal samt dem folgenden die Kurze des auslautenden Vokals eintritt. Da es sich hier nach dem Gana, soweit es sich ermitteln laßt, stets um das Zusammentreffen von zwei *a*-Lauten handelt, so ist zu vermuten, daß das *sve* soviel bedeutet wie 'vor einem homogenen Laut'. Tatsächlich brauchen Śakatāyana und Hemacandra *sve* als *saṃjñā* für

¹⁾ Auch die an sich nicht deutbaren Buchstabenreste stimmen dazu. Statt *lulaṭa* muß aber *kulata* dagestanden haben, da das Längszeichen sichtbar sein mußte. Das mask *lulata* bezeichnet nach Wilson jeden nicht selbst erzeugten Sohn.

²⁾ Von dem *a* hat sich eine Spur des Vertikalstriches erhalten.

³⁾ Auf die Ergänzung werde ich noch zurückkommen.

⁴⁾ Praktisch macht es natürlich keinen Unterschied, ob *pararūpa*, wie im Mahābhāṣya, oder *purvarūpa* substituiert wird.

homogen Der Regel Pān 1, 1, 9 *tulyāsyaprayatnam saravarnam* entspricht bei Śāk 1, 1, 6 *svaḥ sthanāsyakīye*, Hem 1, 1, 17 *tulyasthānāsyaprayatnah* *svaḥ* Es zeigt sich, daß die *saṃjñā* *sva* schon viele Jahrhunderte vor Śākatāyana von Kumāralāta gebraucht und wahrscheinlich auch geschaffen ist. Schwerer ist es, den Sinn von *yuga* festzustellen. Ich kann vorläufig nur die Vermutung äußern, daß im Kaumārālāta *yuga* der Ausdruck für Kompositum war, bin aber keineswegs sicher, damit das Richtige getroffen zu haben.

Um zum Verständnis des Textes der Rückseite zu gelangen, müssen wir von dem in Zeile 3 angeführten Beispiel ausgehen *kṛsnān dharmān viprahāya śuklān bha ta bhikṣa*. Es ist die erste Zeile von Udānav 16, 14 die in der Schreibung unserer turkestanischen Handschriften *kṛsnām dharmām viprahaya śuklām bhārayata bhikṣarah* lautet, während die Pali-Version, Dhṛ 87 *lanham dhammam vipphāya sukkam bhāretha pandito* liest. Die Sanskrit Fassung wird durch die tibetische Übersetzung bestätigt *dge slon dkar po bsgom gnyis la nag poḥi chos* ¹⁾ *ni rnam par spon*. Das Metrum verlangt aber im Sanskrit eine dreisilbige Form anstatt *bhārayata* und so ist das Beispiel sicherlich zu *kṛsnān dharmān viprahāya śuklān bhā(ri)ta bhikṣa(vah)* herzustellen. Die Form, um derentwillen die Zeile angeführt wird, ist offenbar *bhāreṭa*. Das wird durch die Bemerkung in Zeile 4 die sich leicht zu *(ā)disab(d)ena h dhāreṭi vāceṭi mantreṭi ty evamād(inām)* ergänzen läßt völlig sichergestellt. Das Sūtra wird also den Eintritt von *e* für *aya* in *bhārayata* usw. vorse, d. h. fakultativ für die Sprache des Kanons, gelehrt haben. Vorausgesetzt, daß die Einordnung des kleinen Bruchstückes am rechten Blattende richtig ist, dürfen wir daher annehmen, daß *y tyadīnām* — in Zeile 2 zu *bhārayaty ādinām* — herzustellen ist und daß dies der Schluß des Sūtra selbst ist. An das Sūtra schloß sich die Erklärung an von der sich in Zeile 3 *sapur 1ṛ to bha* erhalten hat. Darauf folgten als Beispiele die oben angeführte Zeile von Udānav 16, 14 und eine zweite Stelle, von der nur der Schluß *vāḥnim it* vorliegt eingeleitet durch *(yad dh)y āha* 'denn wenn man sagt', und abgeschlossen durch einen Nachsatz von dem nur die Silben erhalten sind *ta sapur 1ār* '(so ist hier) *sapuh* zu 1 (geworden)'. Den Schluß der Erklärung bildet die schon angeführte Bemerkung, daß wegen des Wortes *ad*, 'und so weiter', (in dem Sūtra) die Regel auch für *dhāreṭi* usw. gelte.

Wenn der Übergang von *bhārayata* zu *bhāreṭi* technisch so zustande kommt, daß ein gewisser Laut in *bhārayata* mit *pu* zu 1 wird, so liegen zwei Möglichkeiten vor: entweder wird das *a* mit dem vorhergehenden *y* oder das *y* mit dem folgenden *a* zu 1. In beiden Fällen ergibt sich *bhāva it*, das nach den gewöhnlichen Sandhi-Regeln zu *bhāreṭi* werden muß. In dem ersten Fall mußte *sapuh* 'samt dem vorhergehenden Laute' bedeuten. Dagegen

¹⁾ So ist mit *h* anstatt *phyags* der Ausgabe zu lesen.

spricht, daß, wie oben gezeigt, die *saṃjñā* für den vorhergehenden Laut wahrscheinlich *thu* war. Es scheint also daß das Sūtra besagte daß in *bhārayati* usw. *ārse* das *y* beliebig samt dem folgenden Laute zu *ṛ* wurde. Dann wurde *pu* die *saṃjñā* für den folgenden Laut sein.

Bei dieser Auffassung von *pu* durften auch die in Zeile 1 und 2 erhaltenen Reste aus dem Kommentar zu dem vorhergehenden Sūtra verstanden werden. In Zeile 2 steht *rah sa khalu sapur ikāribharati yad dh(y) āha bhesyate ro ma* '(der Laut) wird *sapuh* zu *ṛ*, denn wenn man sagt *bhesyate ro ma*'. Um was es sich handelt, zeigt das Beispiel deutlich genug. *Bhesyate* entspricht dem gewöhnlichen *bharisyati*. Der auffallende Gebrauch der medialen Form beruht offenbar darauf, daß die Worte aus dem Anfang des zweiten oder vierten Pāda eines Śloka stammen, wo für die dritte Silbe eine Länge erforderlich war, der Pāda kann etwa *bhesyate ro mahāphalam* (oder *mahad bhayam*)¹⁾ gelautet haben. Das Sūtra lehrte also den fakultativen Übergang von *ar* zu *e* in der Sprache des Kanons für *bharisyati*. Technisch kam dieser Übergang sicherlich in derselben Weise zustande wie der von *aya* zu *e*. Es liegt daher nahe in Zeile 2 *rah* zu (*ra*ā)*rah* zu ergänzen, dann wurde wenn *sapuh* 'samt dem folgenden Laute' bedeutet, der Sinn des Satzes sein 'Das *v* (von *bharisyati*) wird (in der Sprache der Rsis beliebig) samt dem folgenden Laute zu *ṛ*'. Eine gewisse Stütze erhält diese Deutung durch das *na ikāribhātah* in Zeile 1, das doch wohl aus dem Kommentar zu demselben Sūtra stammt. Vor dem *na* ist der untere Teil eines *ra* sichtbar. Dadurch wird wenigstens die Ergänzung zu (*saha puri*)*na* ausgeschlossen und die Ergänzung zu (*saha pare*)*na* nicht unwahrscheinlich²⁾. Schließlich läßt sich so aber auch die dritte Zeile auf dem kleinen Bruchstück vom linken Ende *sapur ır ro bha* befriedigend erklären. Es wird das Sūtra über die Verwandlung von *bharisyati* in *bhesyati* sein, das im Kommentar zu der nächsten analogen Regel zitiert war und das vollständig etwa lautete (*varse*) *sapur ır ro bha(visyateh)*³⁾ 'in der Sprache der Rsis wird das *v* von *bharisyati* beliebig samt dem folgenden Laute zu *ṛ*'. Das nächste Sūtra lautete dann wahrscheinlich (*yo bhava*)*y(a)tyādinām* (in der Sprache der Rsis wird) das *y* von *bhārayati* usw. (beliebig samt dem folgenden Laute zu *ṛ*).

Die letzten Worte in Zeile 4, die wohl zu *saṃjñāyā ro ma(ddhye)* zu ergänzen sind, stammen aus dem Kommentar zu dem Sūtra, das auf (*yo bhāva*)*y(a)tyādinām* folgte.

6. Alles auf diesem Blatt Erhaltene gehört offenbar dem Kommentar an. Den dürftigen Resten der ersten Zeile der Vorderseite läßt sich kaum

¹⁾ Vgl. z. B. Mahav. 7.8. *na ca hessati ro bhayam*.

²⁾ Es konnte aber natürlich auch *saha ikarena* oder ähnliches dagestanden haben.

³⁾ Möglicherweise ist das Zitat aber doch eine etwas vervollständigte Fassung des Sūtra. Man sollte annehmen, daß *sapuh* durch *Anuvṛtti* aus den vorhergehenden Sūtras zu ergänzen war.

ein Sinn abgewinnen. Die Worte in Zeile 2 (*krā*)*cid dhy ādīm evāpelṣa(ṭe n)-āntam tadyathā po* sind an und für sich verständlich. 'Denn bisweilen berücksichtigt er nur den Anlaut, nicht den Auslaut, wie z. B. in *po*', ich vermag aber nicht zu sagen, worauf sie sich beziehen. In Zeile 3 ist *laccid asy a* offenbar der Anfang eines Beispiels. Es liegt nahe, auch in Zeile 4 (*ka*)*(c)ht pamcānām rādyā* zu lesen und darin den Anfang eines zweiten Beispiels zu sehen, aber ich weiß das hinter *pamcānām* stehende Wort, das bis auf das subskribierte *y* sicher scheint, nicht zu deuten. Viel leicht stehen diese Beispiele im Zusammenhang mit einer Regel über die Pluti, die bei Fragen und beim Anruf üblich ist. Daß hier von der Pluti die Rede war, geht aus der Bemerkung in Zeile 2 der Rückseite hervor. (*a*)*trārṣam avelṣyate na hi plu(ṭa)m anarṣeṣṭi* 'hier wird die Sprache der Rsis berücksichtigt, denn Pluta gibt es nicht außerhalb der Sprache der Rsis'. Möglicherweise ist daher auch in Zeile 1 der Rückseite *mān(a)ṭ(a)* ein Vokativ, der die Pluti illustrieren soll. In Zeile 3 wird wiederum Udānav 4 38 zitiert, aber diesmal in der Form, die der Fassung im Pali Kanon und im Kharosthi Dharmapada entspricht (*yo hy asmiṇ dha*)*rmavinaye ap(rama)ṇṇo viharisyati*. Welchen Zweck das Zitat hatte, bleibt unklar. In Zeile 4 ist sicherlich *varne* in der Lucke zu ergänzen, *avarna i(varne) e*, 'kurzes und langes *a* wird vor kurzem und langem *i* zu *e*', wird ein Sūtra sein, das im Kommentar zitiert wird. Denselben Wortlaut hat Kāt 1, 2, 2.

7 Aus dem kleinen Bruchstück ist nichts zu entnehmen. *Apramatta* in b 2 dürfte wieder aus Udānav 4 38 stammen.

8 Aus den Beispielen in Zeile 2 der Vorderseite *a vṛṣa(m) kar(i) syas(i)* 'ah so etwas willst du tun', *madhu u usnam* 'der Honig hu, ist heiß', *a idanīm araga(cchāmi)* 'ah jetzt verstehe ich' und aus dem davor erhaltenen *n p t* das sicherlich zu einer Form von *nipāta* herzustellen ist, ergibt sich, daß das verlorengegangene Sūtra die Unveränderlichkeit (Pragrhyaschaft) eines aus einem einzigen Vokal bestehenden *nipāta* vor folgendem Vokal lehrte. In Pān 1 1 14 *nipāta ekāṇ anān* wird zugleich die Ausnahme für *ān d i ā* *iśadārthe kṛiyayoge maryādābhivṛdhau ca*, konstatiert, während *ā tulyaśmaranayoh* das nicht den *anubandha* *n* hat, unter die Regel fällt. Kāt 1 3 1 *odantā a i u ā nipātāḥ svare prakṛtyā* bezieht auch die auf *o* auslautenden *nipātas* ein, die bei Panini in dem nächsten Sūtra, 1, 1, 15 *ot*, behandelt werden. Wie weit sich das Sūtra hier an die Fassung Paninis oder die des Katantra anschloß, läßt sich nicht feststellen, nur das ergibt sich aus der Reihenfolge der Beispiele, daß die *nipātas* auf *o* hier nicht an erster Stelle genannt waren.

Den leider sehr lückenhaften Text von Zeile 3 und 4 bis *tal syat pāv* *ti* verstehe ich nicht. Es scheint, daß es sich um die Pragrhyaschaft eines keiner Veränderung unterworfenen Suffixes ((*ni*)*ruṣikārapratyaya ity ultarūpoṭra pratyayo*) vor *pu* handelt. *Pau pratyayo* scheint der Anfang des Sūtra selbst zu sein. In 5 R 2ff ist *pu* offenbar die *saṃjñā* für den

folgenden Laut Das wird es auch hier sein, ich weiß aber trotzdem nicht zu sagen, worauf sich die Regel bezieht Auch das Beispiel hilft nicht weiter Es wird zu *iha surābhūdas (tsthats)* 'I, hier steht ein Topf Brantwein', zu ergänzen sein, da aber hier doch von einem Suffix überhaupt keine Rede sein kann, so durfte es nur als Gegenbeispiel in der Auseinandersetzung des Kommentars gedient haben

Bahutram amī in Zeile 4 ist der Text des Sūtra, das die Unveränderlichkeit des Auslautes in dem Plural *amī* vor folgendem Vokal lehrte Im Kātantra entspricht 1, 3, 3 *bahuvacanam amī* Von dem Kommentar haben sich in Zeile 1 der Rückseite Reste der Beispiele erhalten, die sich mit Sicherheit als *amī ustrā (gac)ch(an)ṣ(ā v)ṛksam ārohanṭi* wiederherstellen lassen Die Beispiele in der Kāśika und bei Durgasimha lauten ganz anders

Das folgende Sūtra, das die Unveränderlichkeit des auslautenden *i, ū, e* einer Dualform lehrte, ist verloren Panini gibt die Regel in 1, 1, 11 *īd īd ed dvivacanam pragrhyam*, das Kātantra in 1, 3, 2 *dvivacanam anau* Der hier zu dem Sūtra gehörige Kommentar besagte etwa 'Auch was eine Dualform ist, mit Ausnahme (einer auf) *au* (auslautenden) wie zum Beispiel *agnī māle etc*¹⁾, was (eine auf *i, ū*) oder (e auslautende) Dualform ist, die bleibt unverändert' Der Ausdruck *aukāravaryyam dvitvam* in dem Kommentar macht es sehr wahrscheinlich, daß das Sūtra ähnlich wie im Kātantra *dvitvam anau* lautete Die im Kommentar angeführten Beispiele sind denen des Durgasimha (*agnī etau, patū imau śale etc, māle ime*) ähnlicher als denen der Kāśikā (*agnī itī vāyū itī, māle itī, pacete itī, pacethe itī*) Auffallend ist daß Beispiele für verbale Dualformen auf *e* hier ebenso zu fehlen scheinen wie bei Durgasimha Durgasimha hat sie offenbar absichtlich fortgelassen Sie wurden gar nicht unter die Regel fallen, da im Kātantra für die 'mittleren' Personalendungen nicht wie in Pan 1, 4 102 die *samyñā dvivacana* oder *dvitva* gelehrt wird vgl Kat 3, 1, 6 Eine Regel über die Unveränderlichkeit der dualen Verbalformen gibt es im Kātantra überhaupt nicht, und Durgasimha sucht sie daher künstlich aus dem Wortlaut des Sūtra 3, 6 63 *āte āthe itī ca* herauszudeuten Wie das Kaumārāla verfuhr, läßt sich leider nicht feststellen

Das folgende Sūtra ist in Zeile 2 fast vollständig erhalten *ekatvam āmantrite yatibhikṣo(h)*, 'eine Singular(form) im Vokativ (bleibt unverändert) bei *yate* und *bhikṣu*' Die Pragrhyaschaft von *yate* und *bhikṣu* wird sonst, soviel ich weiß, nirgends gelehrt Von dem Kommentar zu dem Sūtra hat sich leider so gut wie nichts erhalten

Der Text des nächsten Sūtra in Zeile 3 ist verstummelt Mit Hilfe der Reste der Erklärung *vrttārsa* und *kadācid dhi vrttam ārsam vā* läßt er

¹⁾ Sicherlich war auch ein Beispiel für einen Dual auf *ū* gegeben Ob Doppelbeispiele gegeben waren wie etwa *agnī imau, agnī etau, māle ime, māle etc* läßt sich nicht feststellen

sich mit ziemlicher Sicherheit zu *ṛ(r)ṭṭasayor 1a) rtharyakt(y)apeksaya ca* herstellen. In metrischen Texten in der Sprache der Rṣis und mit Rücksicht auf die Deutlichkeit des Sinnes (bleibt ein auslautender Vokal) beliebig (unverändert)¹.

Die Buchstabenreste der vierten Zeile sind zu gering als daß man ihnen einen Sinn abgewinnen könnte.

9 Die erste Zeile der Vorderseite handelt von dem Übergang eines auslautenden *m* in den Anusvara. Die erhaltenen Worte *eva mahar(o) b(ṛ)ndum* stammen offenbar aus der Erklärung des Sutra das den Übergang lehrte. Der Ausdruck *bindu* für den Anusvara findet sich in Zeile 3 in dem Sutra Text selbst. Spätere Grammatiker wie Vopadeya zu Mugdhab 1 17 Durgasimha zu Kat 1 1 19 bezeichnen den Anusvara als *bindumatro varnah* von dem (*upari*)stad *binduh* wird auch in der Erklärung von 1 1 19 in dem turkestanischen Kommentar Śo 6b 4 gesprochen.

Das folgende Sutra ist verlorengegangen. Von dem dazugehörigen Kommentar hat sich in Zeile 2 ein Stück erhalten *gam ity atra makurah saha purtana lug bhavati na hy aha sastaram it* in *gam* fällt das *m* samt dem vorhergehenden (Vokal) ab denn man sagt nicht *kastaram*. Das Sutra wird sich also auf Fälle bezogen haben wo ein auslautendes *m* samt dem vorhergehenden Vokal vor folgendem Vokal ausgestoßen wurde was natürlich nur in metrischen Stücken des Kanons vorkommen konnte. Analog ist die Behandlung des *nigghata* in Stellen wie Therig 170 *sal laccam paripucch aham* (für *paripucchim aham*). Vielfach schwindet aber im Pali auch nur das *nigghata* und der davorstehende Vokal wird mit dem folgenden kontrahiert und wenn in vedischen Texten ein auslautendes *m* vor Vokal schwindet bleibt der vorhergehende Vokal wohl immer erhalten und geht mit dem folgenden Vokal Sandhi ein. Man sollte annehmen daß auch dieser Sandhi gelegentlich *arse* eintrat und es ist ganz wohl möglich daß das Sutra den Schwund des *m* sowohl samt dem vorhergehenden Vokal als auch ohne diesen lehrte.

Die Worte *ghthau ca binduh* in Zeile 3 sind der Schluß eines Sutra. Aus dem Anfang der Erklärung geht hervor daß sich die Regel auf ein auslautendes *n* (*nakarantagatah*) bezog. Das Schlußwort des Sutra *binduh* zeigt weiter daß es sich um den Übergang eines auslautenden *n* in den Anusvara handelte. Für diesen Übergang scheint im Kommentar zunächst eine Ausnahme konstatiert zu werden *adhy aghy atha it trayodaśanam dhagha*¹). Darauf weist das *trayodaśanam* jedenfalls sind es dreizehn Laute der *vargas* nämlich *k kh g gh n d dh ṇ p ph b bh m* vor denen ein auslautendes *n* keine Veränderung erleidet. Die Nichtgültigkeit der Regel vor diesen Lauten dürfte im Kommentar durch *adhy agly athav it* ausgedrückt sein das sicherlich eine Auflösung des im Sutra selbst gebrauchten Ausdruckes ist von dem sich *ghl/au*²) erhalten hat. Für *phu*

¹) Das *gla* t aber keineswegs sicher

²) Das *au* ist teilweise so ergänzt

hat sich uns aus 4 R 2 die Bedeutung 'der vorhergehende Laut' ergeben. Dieses *śhu* kann hier aber unmöglich gemeint sein. Vielleicht liegt hier der Lokativ von *śhi* vor, und *adhy aghy athau* bedeutet 'nicht vor *dh*, nicht vor *gh*, nicht vor *śhi*'. Es hat aber kaum einen Zweck, weitere Vermutungen über die Bedeutung dieser *saṃjñās* zu äußern, da der Textzusammenhang hier doch allzu fraglich bleibt.

Mit Zeile 4 kommen wir auf etwas festeren Boden. Mit dem (a)*vaśi-s(t)am dvikatrāyam*, 'die übrigen drei Paare', sind, wie aus dem folgenden erhellt, die Laute *c*, *ch*, *t*, *th*, *i*, *th* gemeint. Die nächsten Worte, die sich leicht zu *ta(t)ra ca chayaḥ śakā(śa)ḥ tathayaḥ śakāra(śa)ḥ tathayaḥ śakāra(śa)ḥ* vervollständigen lassen, im Verein mit den Beispielen *tān thakārān tāms thakārān*, *tān tārāyati tāms tārāyati* lassen keinen Zweifel, daß es sich in der Kommentarstelle um den Übergang eines auslautenden *n* vor *c*, *ch*, *t*, *th*, *i*, *th* in *mś* bzw. *mṣ* und *mś* handelt. Es fragt sich nur, in welcher Form dieser Übergang in dem Sūtra gelehrt war. Das Kātantra lehrt 1, 4, 8—10 den Übergang des *n* in den Zischlaut mit vorhergehendem Anusvāra *no 'ntaś ca chayaḥ śakāram anusvārapūriam*, *tathayaḥ śakāram*, *tathayaḥ śakāram*. Auch Pāṇini, Candragomin und Hemacandra stellen den lautlichen Vorgang als einen Wandel des *n* in den Zischlaut dar¹⁾. Die Annahme liegt sehr nahe, daß die Sandhuregel hier ebenso gefaßt war. Allein in dem Fall bleibt es ganzlich unklar, was in dem *ghṛṇau ca binduḥ* schließenden Sūtra positiv gelehrt gewesen sein sollte. So bleibt es schließlich doch das Wahrscheinlichere, daß in dem genannten Sūtra zunächst der Übergang des *n* in den Anusvāra vor den *targas* mit Ausnahme der oben aufgezählten dreizehn Laute gelehrt war, und daß dann in einem anderen Sūtra zu dem der Kommentar von (a)*vaśi-s(t)am* in V 4 bis zu *-n* in R 1 gehört die Hinzufügung eines Zischlautes vor *ca cha ta tha ta, tha* vorgeschrieben war. Die Hinzufügung des Zischlautes findet sich auch bei Śakatayana. Er lehrt in 1, 1, 150 die Ersetzung des *n* durch *ś*, *d* 1 durch ein *s* das nach 1, 1, 108 die Nasalierung des vorhergehenden Vokals hervorruft oder den Antritt (*āgama*) eines *s* (*śak*) an das *n*, das dann nach 1, 1, 110 zu Anusvāra wird, während das *s* vor *c*, *ch* nach 1, 1, 137 zu *ś*, vor *t*, *th* nach 1, 1, 138 zu *s* wird.

¹⁾ Bei Pāṇini kommt der Sandhi auf ziemlich umständliche Weise zustande. Nach 8, 3, 7 wird für das auslautende *n* zunächst das *ru* genannte *r* substituiert, das nach 8, 3, 2 und 4 Nasalierung des vorhergehenden Vokals oder Antritt (*āgama*) eines Anusvāra an den vorhergehenden Vokal bewirkt. Nach 8, 3, 15 wird das *r* zu Visarjaniya, für das nach 8, 3, 34 *s* substituiert wird. Dies *s* wandelt sich dann weiter nach 8, 4, 40 vor *c*, *ch* zu *ś*, nach 8, 4, 41 vor *t*, *th* zu *ṣ*. Candragomin lehrt 6, 4, 3 die Substituierung eines *s* für das *n* und dann in 6, 4, 6 und 7 die Nasalierung des vorhergehenden Vokals oder den Antritt (*āgama*) eines Anusvāra an den vorhergehenden Vokal, das *s* wird nach 6, 4, 136 vor den Palatalen palatal, vor den Zerebralen zerebral. Nach Hemacandra 1, 3, 8 wird das *n* vor *c*, *t*, *i* samt ihren Aspiraten der Reihe nach zu *ś* *ṣ* *s*, dem vorhergehenden Vokal wird der Anusvāra hinzugefügt oder es wird der Anunāsika für ihn substituiert.

Die Beispiele des Kommentars weichen von den obliehen ab. Für den Sandhi von $-n + i-$ lautet das Beispiel sonst meist (Kāśikā zu Pān 8, 3, 7; Candravṛtti 6, 4, 3, Cintāmaṇi zu Śāk 1, 1, 150, Durgasimha und turk. Kommentar zu Kāt 1, 4, 10) *bhavāms tarati*¹⁾, den Sandhi von $-n + i-$ illustrieren Durgasimha und der turkestanische Kommentar zu Kāt 1, 4, 9 durch *bhavams thalārena*.

Das Sūtra in Zeile 2 der Rückseite *jajhañesu tu ñ* lehrt den Übergang eines auslautenden n in $ñ$ vor j jh , $ñ$. Von dem Kommentar haben sich der Anfang der Erklärung *nakāra evāntyo jajhañesu paresu ñalā* und die Beispiele (*tān jhasān — tāñ jhasān — tāñ ñakārān — tāñ ñakārān*) erhalten. In Kat 1, 4, 12 wird der Übergang des n in den Palatal vor folgendem j in die Regel hineinbezogen *jajhañālakāresu ñakāram*²⁾. Die den hier gegebenen Beispielen entsprechenden Beispiele lauten bei Durgasimha *bhavañ jhasayati bhavāñ ñakārena*, für das letzte bietet der turkestanische Kommentar *bhavañ ñatra*³⁾.

Das folgende Sūtra in Zeile 3 schreibt den Übergang eines auslautenden n vor d dh n in n vor *dadhanesu tu n*. Von dem Kommentar ist nur das Beispiel (*tān*) *nakāra(n) tap (nakārān)* erhalten. Der Regel entspricht im Kātantra 1, 4, 14 *dadhanaparasa tu nakāram*⁴⁾. Das Beispiel für den Sandhi von $n + n$ ist bei Durgasimha *bhavān nakārena*, in dem turkestanischen Kommentar *bhavan natra*.

10 Bei der Erklärung der Vorderseite des Blattes wird es gut sein, von dem kleinen Bruchstück zunächst einmal abzusehen. Wir finden in Zeile 2 *arse*, den Rest eines Sūtras, dem die Erklärung folgt *vibhāsaya ā(r)ṣ(e) vīdhau esa* 'beliebig in dem Sprachgebrauch der Rsṣ esa'. Das Sūtra läßt sich also mit Sicherheit zu *varse* ergänzen. Das *esa* läßt darauf schließen, daß das Sūtra den fakultativen Abfall des Visarjanīya von *esaḥ* vor Konsonanten für die Sprache der kanonischen Texte lehrte. In der folgenden Zeile finden wir ein Beispiel aus dem Kanon zitiert *sa vaḥ uttamapurusa(h)*. Es ist der vierte Pada von Udānav 29, 33, wo unsere turkestanischen Handschriften allerdings *sa vaḥ tūttamapurusaḥ* lesen, selbstverständlich ist aber das *tu* erst später eingeschoben, um den Hiatus zu vermeiden. Berücksichtigt man das, was sich aus dem Kommentar in der zweiten Zeile ergibt, so kann das Beispiel wohl nur den Zweck haben, den Abfall des Visarjanīya in *saḥ* zu illustrieren. Das Sūtra lehrte also, wie von vornherein zu erwarten, den Abfall gleichzeitig für *esaḥ* und *saḥ*. Daß der Schluß richtig ist, zeigt das vorhergehende Beispiel, von dem sich nur *prahāsyate* erhalten hat. Offenbar war der dritte Pada von Udānav 3, 2 zitiert, der in den jüngeren turkestanischen Handschriften *trṣṇa hy ena(m)*

¹⁾ Die Laghuvṛtti zu Hem 1, 3, 8 hat *bhavāms tanuh*.

²⁾ Bei Paṇini ergibt sich der Übergang aus der weiter gefaßten Regel 8, 4, 40.

³⁾ Erhalten ist *vān tra*.

⁴⁾ Die bei Paṇini entsprechende Regel 8, 4, 41 ist wiederum weiter gefaßt.

pra(hāsyate), in einer alteren aber *trsnā hy esa prahāsyate*¹⁾ lautet. In der entsprechenden Strophe des Dharmapada 350 weicht der dritte Pāda ganz ab *esa kho vyantikāhiti*, die tibetische Übersetzung hat *de yis sred pa rab tu spans pa yis*, was auf eine Lesung *trsnām esa prahāsyate* schließen läßt, aus der das seltsame *trsnā hy esa prahāsyate* wohl durch Kontamination mit der Lesung *trsnā hy enam prahāsyate* entstanden ist. Wie dem aber auch sein mag, jedenfalls ist in dem Kommentar *esa* vor *prahāsyate* zu ergänzen, und wir haben hier das zu erwartende Beispiel für den Abfall des Visarjanīya von *esah*. Dazu stimmen vortrefflich die auf dem kleinen Bruchstück in Zeile 3 erhaltenen Worte, die sich leicht zu *(ity a)tra lug bhavati*, 'in diesen Fällen tritt Schwund ein', ergänzen lassen. Schwieriger ist die Ergänzung der zweiten Zeile des kleinen Bruchstückes. Das Kātantra lehrt in 1, 5 15 den Abfall des Visarjanīya in der Form *esasaparo vyañjane lopyah*, was Durgasimha in seinem Kommentar durch *esasābhyam paro visarjanīyo lopyo bhavati vyañjane pare* umschreibt. Da in der Lucke zwischen den beiden Bruchstücken zwei oder drei *aksaras* gestanden haben müssen liegt es nahe auch hier *esasābhyam parau* zu lesen. Auffallend ist aber der Dual. Das Wort hinter *parau* ist zwar etwas verwischt, kann aber nicht anders als *bind* gelesen werden. Es kann nur eine Form von *bindu* sein, das, wie oben gezeigt, Kumāralata als *saṃjñā* für den Anusvāra gebraucht, aber von dem Anusvāra kann in diesem Zusammenhang doch unmöglich die Rede gewesen sein. Zu erwarten wäre vielmehr ein Ausdruck für den Visarjanīya. Nun haben wir gesehen, daß Vopadeva im Kommentar zu 1, 17 den Anusvara *bindumatro varnah* nennt, während Kumāralata die kürzere Form *binduh* gebraucht. An derselben Stelle bezeichnet Vopadeva den Visarjanīya als *dr̥bindumātro varnah*²⁾ und ich halte es daher für völlig sicher, daß im Kaumaralata so seltsam es auch auf den ersten Blick erscheinen mag, der Dual *bindū* die *saṃjñā* für den Visarjanīya war. Der Anfang der Erklärung des Sūtra lautete also *vābhāsaya a(r)s(e) vidhau esa(sābhyām) parau bindū*, es folgte vielleicht *lug bhavato vyañjane pare*, doch ist das nicht sicher, da wir die *saṃjñā* die im Kaumaralāta für Konsonant gebraucht war nicht kennen. Das Sūtra selbst wird nur aus den Worten *varse* bestanden haben, da der Abfall des Visarjanīya hinter *esa* und *sa* allgemein sicherlich in dem vorhergehenden Sūtra gelehrt war und die näheren Bestimmungen dieses Sūtra für das nächste durch *anur̥thi* Geltung hatten.

Die Buchstaben der folgenden Zeile 4 sind zum Teil abgerieben, nur die nicht in eckige Klammern gesetzten *aksaras* können als sicher gelten.

¹⁾ *prahasyate* fehlt in dieser Handschrift, ist aber durch andere ältere Handschriften gesichert.

²⁾ Durgasimha nennt den Visarjanīya zu Kat. 1 1 16 poetischer *kumārīstana yugākr̥tur varnah*.

Ich vermag der Zeile keinen Sinn abzugewinnen. Bei der Unsicherheit der Lesung verlohnt es sich kaum Vermutungen zu äußern.

Vor den Worten *nāgesu gosu turagesu* in Zeile 1 der Rückseite steht der Horizontalstrich mit darauf folgendem Doppelstrich, der sonst stets den Schluß der Erklärung eines Sutra im Kommentar bezeichnet. Danach mußte *nāgesu gosu turagesu* der Anfang eines Sutra sein. Das davorstehende *py aha* könnte zu einer einleitenden Bemerkung des Kommentars gehört haben, die etwa (*tasmā a*) *py aha* daher sagt er auch lautete. Allerdings scheint dies Sutra nach Inhalt und Form stark von den übrigen abzuweichen. Es ist schwer einzusehen, wie eine Sandhiregel mit den Worten bei Elefanten, Kühen und Pferden beginnen konnte. Außerdem scheinen die Worte aus einem Verse zu stammen: *nāgesu gosu turagesu* klingt jedenfalls wie der Anfang einer Vasantatilaka-Strophe. Vielleicht erklärt sich der eigentümliche Charakter des Sutra daraus, daß es den Schluß des Kapitels über den Sandhi bildete. Daß in der nächsten Zeile ein größerer Abschnitt endete, geht mit Sicherheit aus dem von Doppelstrichen eingerahmten Kreise hervor, der sich am Anfang des Bruchstückes erhalten hat; dies Zeichen findet sich sonst nur am Schluß eines Kapitels.

Mit *padarad* in Zeile 2 begann das erste Sūtra eines neuen Abschnittes, und es kann wohl als sicher gelten, daß in diesem die Karma-pravacaniyas gelehrt wurden. Nach Pan 1.4.83ff. sind die Karma-pravacaniyas *atī adhi anu apa api abhi a upa pari prati su*. Man sollte also auch hier als Text des Sutra erwarten *padarad anu a śi abhy adhy aty apy apo (pa) ri prati ca karma (pravacaniyah)*. Die Lesung *po* ist aber unsicher, da das *o* Zeichen auf dem rechten Aufstrich des *pa* aufgesetzt sein mußte; das *alsara* sieht wie ein verstümmeltes *ghe* oder *gho* aus. *Padarad* bedeutet offenbar, daß die angeführten Wörter als Karma-pravacaniyas wie selbständige Wörter gebraucht werden. Zeile 3 gehört dem Kommentar zu dem Sutra an und läßt sich zu (*karma-prava*) *caniya itī vedita (y) a yat karma-pra (vacani) ya itī* vervollständigen.

11 und 12. Die beiden letzten Bruchstücke scheinen sich inhaltlich nahezustehen, wenn sie auch nach dem Äußeren zu urteilen kaum zu einem Blatt gehören können. Über die Vorderseite von Bl. 11 läßt sich nicht viel sagen; die Ergänzung von *iyasamj a* zu (*karma-pravacan*) *iyasamj a* ist natürlich ganz unsicher. Mit Zeile 1 der Rückseite von Bl. 11 beginnt offenbar eine Auseinandersetzung des Kommentars über die Bedeutung der *upasargas* unter Anführung von Beispielen. In Bl. 11 R. 2 finden wir *para*, wahrscheinlich stand *para itī a (yam)*, da es folgte die Angabe der Bedeutung von *para*. In Bl. 12a. 1 sind (*n*) *ihśrīah nīrasara (h)*. Beispiele für *nis*. Mit *dur ity ayam kutsad*. In Bl. 12a. 2 wird offenbar die Bedeutung von *duḥ* angegeben; im Mahābhāṣya unter Pan 2.2.18 Vartt. 4 findet sich *dur nīdayam*, was sich inhaltlich mit einem *duḥ kutsayam* deckt. In Bl. 12a. 3 sind *nīrasaraḥ itā*, sicherlich Beispiele für *vi*, ob *bharadīṣu*.

zu den Beispielen gehört oder den Schluß der Bedeutungsangabe bildet, läßt sich kaum entscheiden. In Bl 12b 2 handelt es sich um *apa*, *apaśabdām āha* und *apadeśe* werden Beispiele sein, ebenso wie die Worte *pratyāgatah putram* in Bl 12b 3 aus den Beispielen für *prati* zu stammen scheinen.

13 Aus dem kleinen Bruchstück ist nichts zu entnehmen.

Nach dem Kolophon auf Bl 1 R 3 hieß das Werk, das die Handschrift enthielt, Kaumārālāta, wahrscheinlich ein Neutrum, zu dem ein Wort wie *vyākaraṇa* oder *śabdānuśāsana* zu ergänzen ist, also 'die von Kumārālāta verfaßte Grammatik'. Sicherlich ist auch das *ralatasya*, das sich in dem Kolophon in 3 R 3 erhalten hat, zu dem Namen, sei es des Werkes, sei es des Verfassers, zu ergänzen, das wahrscheinlichste ist es mir, daß etwas wie *kṛtau Kumārālātasya* dagestanden hat¹⁾. Es läßt sich durch äußere Zeugnisse nicht beweisen, aber es ist bei der Ungewöhnlichkeit des Namens doch kaum zu bezweifeln, daß dieser Kumārālāta mit dem Verfasser der *Kalpanāmanditikā*²⁾ identisch ist, die in dem Kolophon ebenfalls *Ārya Kumārālātā* genannt und als das Werk des aus Takṣaśila stammenden Mönches, des ehrwürdigen Kumārālāta, bezeichnet wird. Kumārālāta, der völliger Vergessenheit anheimgefallen zu sein schien, tritt uns jetzt also nicht nur als Dichter, sondern auch als Grammatiker entgegen.

Das Kaumārālāta war eine in Sūtras abgefaßte Sanskrit Grammatik und bestand aus mehreren Büchern, von denen eines *Sandhi* hieß (1 R 3). Aus dem Bruchstück I ergibt sich, daß in diesem Buch auch die für das ganze Werk gultigen *paribhāṣās* gelehrt, und da solche Regeln naturgemäß im Anfang des Werkes gegeben werden, so kann es als sicher gelten, daß *Sandhi* das erste Buch der Grammatik war. Das Buch enthielt die Interpretationsregeln (*paribhāṣa*) und lehrte die technischen Ausdrücke (*saṃjñā*) und die Sandhiregeln. Ob die Regeln über die Karmapravacanīyas und Upasargas (11/12) ebenfalls diesem Buch angehörten oder aus den nächsten stammen, läßt sich nicht entscheiden. Es ist daher möglich, daß uns überhaupt nur Bruchstücke aus dem ersten Buch der Grammatik erhalten sind. Das Buch zerfiel in mehrere Kapitel, deren Bezeichnung sich leider nicht feststellen läßt³⁾. Ein kurzer Kommentar, der in unserer Handschrift den Sūtras beigegeben ist, ruht vermutlich von Kumārālāta selbst her.

¹⁾ Der Ausdruck *kṛti* ist in den Unterschriften in der älteren Zeit beliebt. In dem Kolophon des Śariputrāprakaraṇa heißt es (oben S 195) *ārya Suvarṇādāśīputrasyaṛyāśvaghoṣasya kṛtiś Śāradvatīputraprakaraṇam samāptam*. In einer Palmblatthandschrift unserer Sammlung schließt ein lyrisches Gedicht *kṛti bhāṇanta sya*. Auch am Schluß des Saundarananda steht *ārya Suvarṇādāśīputrasya Sāketakasya bhikṣor śārya bhāṇant āśvaghoṣasya mahākaver mahārādīnāh kṛti i jam*.

²⁾ Weder die Ausführungen Lévis, JA CCXI, S 95ff., noch die Nobels, GV 1928, S 295ff., können mich veranlassen, meine Ansicht über den Verfasser und den Titel dieses Werkes zu ändern. Vielleicht wird sich später eine Gelegenheit finden, auf die Sache zurückzukommen.

³⁾ Siehe die Bemerkungen S 690f.

Das Kaumārālāṭa ist ein formell und inhaltlich durchaus selbständiges Werk. Was die Terminologie betrifft, so müssen wir natürlich zwischen der in den Sūtras verwendeten und der des Kommentars unterscheiden. Im Kommentar werden öfter die im Sūtra gebrauchten Ausdrücke durch die allgemein bekannten ersetzt. Technische Ausdrücke, die wir mit Sicherheit oder großer Wahrscheinlichkeit für den Text des Sūtras feststellen können, sind die folgenden:

pada Wort in 4 V 3 *padat itī kasmāt* wo *padat* offenbar aus dem Sūtra stammt. Hier ist *pada* im Sinne des Paninischen *suptinantam padam* (1 4 14) gebraucht, ebenso wohl in *padavat* im Sūtra 10 R 2. Im Kommentar findet sich *pada* noch 2 R 2.

pratyaya Suffix (?) in 8 V 3f im Sūtra *paṇi pratyayo itī* und im Kommentar *revikarapratyaya itī ultarupotra pratyayo* und *na ca parah pratyayah avasthyam*.

karma (pravacanīya) in 10 R 2 im Sūtra in 10 R 3 im Kommentar *yuga* Kompositum (?) in 5 V 2 3 im Kommentar, aber im Zitat aus dem Sūtra.

ekatra Singular in 8 R 3 im Sūtra.

bahutva Plural in 8 V 4 im Sūtra.

dvitva Dual in 8 R 1 nur im Kommentar, aber aus dem Sūtra übernommen. Daneben wird im Kommentar in 8 R 2 das gewöhnliche *dvivacana* gebraucht.

amantrita Vokativ in 8 R 2 im Sūtra.

bindu Anusvara in 9 V 3 im Sūtra in 9 V 1 im Kommentar.

bindu Visarjaniya in 10 V 2 im Kommentar, aber höchst wahrscheinlich aus dem Sūtra übernommen.

tayra Jihvamulīya 10 1 V 2 im Kommentar, aber wenn überhaupt richtig, wahrscheinlich aus dem Sūtra übernommen.

sva homogen (*savarna*) 10 1 V 2 *sva pur itī* das Sūtrazitat des Kommentars ist, und in 5 V 2 3 im Kommentar *sva yuge* das sicherlich aus dem Sūtra stammt.

varna Laut zur zusammenfassenden Bezeichnung des kurzen und des langen Vokals dienend in 6 R 4 im Sūtrazitat *avarna itī (varne) e*.

va beliebig die fakultative Gültigkeit einer Regel ausdrückend in 4 V 4 10 V 2 im Sūtra *varse*. Im Kommentar wird es durch *vibhasaya* umschrieben in 4 V 4 4 R 2 10 V 2 vgl. auch 4 R 4 im Kommentar *p śab(d)ot(r)a vibhasam nīrtayati*.

Nur aus dem Kommentar nachweisbar sind die folgenden Ausdrücke: *śabda* Wort in 4 R 2 *lhalu itī asya śabdasya* 4 R 4 *p śab(d)ot(r)a vibhasam nīrtayati*.

abhidheya Substantiv in 5 V 2 *hemantadīp abhidheyesu*.

nīpata Partikel in 3 R 2.

plu(ta) Vokal von drei Moren in 6 R 2.

svastha, unverändert (*pragrhya*), in 8 R 2, *svāsthya* in 8 V 4
ādī, Wortanlaut, in 6 V 2
anta, Wortauslaut, in 6 V 2, *antya*, im Wortauslaut stehend, in 5 V 2,
 9 R 2, *antagata*, dasselbe in 9 V 3
para, folgend, in 4 V 4 (*ed*)o(*dbhy*)ām *parasya akārasya*, 10 V 2 *esa-*
 (*sābhyām*) *parau bind(ū)*
pūrva, vorausgehend, in 9 V 2 *makārah saha pūrvēna*
samyñā technische Bezeichnung, in 1 R 4, 2 R 1, 5 R 4, 11 V 4,
 11 R 1, 13 b 2

Von den willkürlich gebildeten Termini darf man annehmen, daß sie sämtlich aus der Sprache des Sūtratektes stammen, auch wenn sie nur im Kommentar erhalten sind. Das gilt z. B. von *lul*, das den Schwund eines Lautes bezeichnet und sechsmal im Kommentar vorkommt. Das, wofür *lul* substituiert wird, steht entweder im Genitiv, wie in 4 V 4 (*ed*)o(*dbhy*)ām *parasya akārasya lug bhavati*, oder im Nominativ, wie in 4 R 2 *khali ity asya śabdasya lakāro ībhāsayā lug bhavati*, 4 R 4 *yakāra lārau lug* ¹⁾, 9 V 2 *makārah saha pūrvēna lug bhavati*, siehe ferner 4 R 1 *ity atra lug asti*, 10 V 3 (*ity a*)tra *lug bhavati*. Im Kommentar wird in 4 R 3 auch *lupla* gebraucht. Die übrigen derartigen Termini sind leider zum Teil ganz unverständlich. In 1 R 4 wird die *samyñā* ra wie es scheint, für eine Reihe von Lauten gelehrt, bei der Lückenhaftigkeit des Textes läßt sich aber nicht sagen welche Laute gemeint sind. Völlig dunkel sind die Sūtrabruchstücke *phunam paśc* in 1 R 3 und *dre caśtre ya* in 1 R 4. Ebenso unklar ist es wie das *ghitau* in 9 V 3 zu verstehen ist, obwohl es im Kommentar durch *adhy aghy athū ity* umschrieben wird. Für das *thū* das 4 R 2f im Kommentar in *sathur apy athur api na sathur luplah* erscheint läßt sich die Bedeutung der vorhergehende Laut wahr scheinlich machen. Das Gegenstück, der folgende Laut scheint durch *pu* bezeichnet zu werden. Diese Bedeutung wurde jedenfalls in 5 R 2 *sa khali sapur ikāribhavati* 5 R 3 *sapur it ro bhāsiyate* 5 R 4 *sapur ikāri* passen und dürfte auch in 1 V 3 *se pur it*, 8 V 3f *pau pratyayo* ¹⁾, *lat syāt pū ity* vorliegen.

Konsonanten werden in den Sūtras mit dem *a* Vokal oder ohne ihn angeführt, so in 5 R 3 *ro bha*, 9 R 2 *jajhañesu tu ñ* 9 R 3 *dadhañesu tu n*. Im Kommentar wird *ñ* in 9 R 2 durch *ñakā(ra)* erklärt. Diese Art der Bezeichnung von Konsonanten ist im Kommentar die gewöhnliche, so *nakāra* 9 V 3, 9 R 2, *makāra* 9 V 1, 9 V 2, *yalāra* 4 R 4, *lakāra* 4 R 2, *rakāra* 4 R 4, *śakā(ra)* 9 V 4, *sakāra* 9 V 4. Doch finden sich im Kommentar auch die durch Anfügung von *a* gebildeten Bezeichnungen, so in 9 R 2, in Anlehnung an das Sūtra *jajhañesu*, ferner in 9 V 4 *cachayoh*, *jathayoh*, 9 V 3 *dha* (*) 1 R 4 *pa* (?)

¹⁾ Die nahegelegende Ergänzung *lharayoh* läßt sich mit den erhaltenen Buchstabenreihen nicht recht vereinigen.

Die Vokale wurden in den Sūtras zum Teil jedenfalls ohne jeden Zusatz angeführt. Ein sicheres Beispiel ist *e* in dem Sūtra *avarna i(itarne) e* in 6 R 4, ein anderes vielleicht *o* in 7a 3. Flektiert erscheint *i* als *ih* in 5 R 3 in *sapur ir vo bha*, das wahrscheinlich ein Zitat aus dem Sūtra ist. Als *et, ot* erscheinen *e, o* im Kommentar in 4 V 4 (*ed)jo(d̥bhy)ām*, das allerdings zum Teil ergänzt ist, aber als sicher gelten kann. Im allgemeinen werden aber im Kommentar auch die Namen der Vokale durch Anfügung von *lāra* gebildet: *alāra* 4 V 4, *īlār(i)bhūta* 5 R 1, *īlārībharatī* 5 R 2, *īkārī* 5 R 4, *aukāra* 8 R 1.

Für die Bezeichnung der Konsonanten und Vokale, wie sie in den Sūtras des Kaumaralāta zutage tritt, lassen sich auch aus Pāṇinis Sūtras Belege anführen. Wie Kaumaralāta verwendet auch Pāṇini häufig das *tā*, um die fakultative Gültigkeit einer Regel auszudrücken. Sicherlich war auch der Gebrauch der Kasus in der technischen Sprache der Sūtras im Kaumaralāta der gleiche wie bei Pāṇini. Nach der Regel *tasminn iti nir dīte pūrvasya* (P 1 1 66) steht der Lokativ z. B. in den Sūtras *jojhañesu tu n* (9 R 2) *dadhañesu tu n* (9 R 3) nach der Regel *tasmād ity uttarasya* (P 1 1 67) der Ablativ in dem aus dem Sūtra stammenden *padāt* in 4 V 3. Für die Verwendung des Genetivs nach der Regel *sasthī sthāneyogā* (P 1, 1 49) fehlt ein Beispiel aus dem Sūtra Text, aus dem Kommentar läßt sich die Stelle (*ed)jo(d̥bhy)ām parasya alārasya lug bhavati* in 4 V 4 anführen. Eine Paribhasā aber wie (*pyadayito)ktam anukramāt* in 1 R 2 kennt Pāṇini nicht, und auch sonst besteht in der Terminologie zwischen dem Kaumaralāta und der Astādhyayi nur geringe Übereinstimmung. Von den aus den Sūtras nachweisbaren Ausdrücken finden sich *pada*, *karmapravacanīya*, *varṇa*, *pratyaya*, *āmantrita* und *luḥ* bei Pāṇini wieder, aber nur die ersten drei werden soweit sich erkennen läßt, in beiden Werken in demselben Sinne gebraucht. Für *pratyaya* läßt sich das nicht behaupten, solange die Stelle in der es im Kaumaralāta erscheint, nicht gedeutet ist. In dem Sūtra *ekatvam āmantrite yathibhikṣoḥ* in 8 R 2 wurde Pāṇini vermutlich *sambuddhou* anstatt *āmantrite* oder gar anstatt *ekatvam āmantrite* gebraucht haben, da er in 2 3, 49 für den Vokativ des Singulars ausdrücklich die *saṃjñā sambuddhi* vorschreibt. Sicherlich wird *luḥ* hier in umfassenderer Bedeutung gebraucht als bei Pāṇini. Dort wird *luḥ* auf das Nichterscheinen eines Suffixes beschränkt (1, 1, 60 *adarśanam lopah*, 1, 1, 61 *pratyayasya luḥśulupah*), im Kaumaralāta wird es von dem Schwund des *i* in *khalu*, dem Schwund eines anlautenden *a* nach *e* und *o* usw. gebraucht. Von den übrigen willkürlich gebildeten *saṃjñās* läßt sich bei Pāṇini keine nachweisen¹⁾. Ebenso wenig kannte Pāṇini den Ausdruck *yuga*. Für *ekatva*, *dvitva*, *bahutva* braucht er *ekavacana*, *dvitvacana*, *bahuvacana*²⁾, für

¹⁾ *Pu* kommt allerdings bei Pāṇini vor, bezeichnet dort aber die Labiale, was für das Kaumaralāta nicht in Betracht kommt.

²⁾ Im Mahābhāṣya kommen *ekatva* usw. oft genug vor, aber sie sind nicht

bindu anusvāra, für *bindū visarjanīya*, für *vajra* (?) *hla* (8, 3, 37), für *sva savarna*. Unverkennbar hat sich Kumārāṭa bei der Wahl seiner Termini genau so wie die späteren Grammatiker von dem Bestreben leiten lassen, Pāṇini an Kurze des Ausdruckes zu übertreffen. Abgesehen von dem unsicheren *vajra* haben in allen Fällen seine *saṃjñās* zwei oder drei Silben weniger als die Paninischen. Von Interesse ist es auch, daß drei der *saṃjñās*, *bindu*, *bindū* und *vajra* (?), mit Rücksichtnahme auf die Schrift gebildet sind. Kumārāṭa scheint überhaupt sein Werk mehr für das Lesen als für den mündlichen Vortrag bestimmt zu haben, eine Verbindung *ghth*, wie sie in dem Schluß des Sūtra *ghthau ca bindūh* in 9 V 3 vorliegt, läßt sich doch eigentlich nicht sprechen, sondern ist nur für das Auge erfaßbar.

Auch inhaltlich deckt sich Kumārāṭas Werk keineswegs mit dem Pāṇinis. Bedenkt man die Beschränktheit des zur Vergleichung stehenden Materials und berücksichtigt man, daß sich bei der Luckenhaftigkeit des Textes höchstens feststellen läßt, was Kumārāṭa etwa geändert oder hinzugefügt, nicht aber, was er fortgelassen hat, so ist die Zahl der Verschiedenheiten sogar erheblich. Pāṇini 6, 1, 109 faßt den zwischen auslautendem *e* und *o* und anlautendem *a* eintretenden Sandhi als die Substitution des ersten Vokals für die beiden zusammenstoßenden Vokale auf, obschon Candra 5, 1, 115, Śākatāyana 1, 1, 94. Nach Kumārāṭa kommt der Sandhi, wie aus 4 V 4 deutlich hervorgeht, durch Schwund des anlautenden *a* zustande¹⁾. Kumārāṭa lehrt in 5 V 2ff, daß Wörter wie *hemanta* usw. aus *hema* und *anta* entstanden seien, wahrscheinlich in der Weise, daß die beiden zusammenstoßenden *a* durch die Kurzo eines der beiden Vokale ersetzt werden. Pāṇini kennt eine solche Regel überhaupt noch nicht, sie ist erst von Kātyāyana aufgestellt worden, aber die Ganas im Mahābhāṣya und im Kaumārāṭa sind, wie oben gezeigt, verschieden. Den anderen Grammatikern völlig unbekannt ist, soweit ich sehe, Kumārāṭas Regel in 8 R 2, daß das auslautende *e* und *o* im Vokativ von *yati* und *bhikṣu* stets unverändert bleibe²⁾. Wenn Kumārāṭa in 8 R 3 das Unterbleiben des vokalischen Sandhi nicht nur für metrische und kanonische Texte, sondern auch mit Rücksicht auf die Deutlichkeit des Sinnes ge-

Synonyma, wie eine Stelle wie 1, 229, 15 zeigt *tasyaitatvād ekavacanam eva prāpnoti*. In der Kāśikā zu Pāṇ 1, 2, 51 aber heißt es *vacanam ekatvādvitvabahuvrīti*, und Amarakośa 2, 9, 83f werden *ekatra* usw. ebenfalls im grammatischen Sinne gebraucht.

tiṃśatyādyaḥ sadaitatre sarvāḥ saṃkhyeyasaṃkhyayoh |
saṃkhyārthe dvibahutve stas tāsu cānavateḥ strīyah ||

¹⁾ Hemacandra hat das aufgegriffen. Er lehrt 1, 2, 27 *edotah padānte 'ya' lūl*, wo *lūl* in demselben Sinne gebraucht ist wie im Kaumārāṭa.

²⁾ Man könnte annehmen, daß diese Regel 'dr̥e' gelte. Da diese Bestimmung nicht aus dem vorhergehenden Sūtra fortgelten kann, mußte das Sūtra dann *yati-bhikṣor dr̥e* schließen. Die Reste des Zeichens, das hinter *yatibhikṣa* stand, lassen aber erkennen, daß es ein *visarjanīya* war.

stattet, so formuliert er damit in einer Regel etwas, was im praktischen Gebrauch der Sprache wohl zu allen Zeiten üblich war, aber von den Grammatikern sonst nicht anerkannt wird¹⁾

Die wichtigsten Zusätze sind natürlich die Regeln, die durch die Berücksichtigung der Sprache des buddhistischen Sanskrit Kanons bedingt sind. Es handelt sich meist um Regeln die *ārse* fakultative Gültigkeit haben. So kann 'in der Sprache der Rsis' der Schwund eines *a* hinter *e* und *o* unterbleiben (4 V 4) das *l* in *lhalu* samt dem vorhergehenden Vokal oder ohne ihn schwinden (4 R 2) *bharisyati* zu *bhesyati* (5 R 1f), *bhārayati* usw. zu *bhāvēti* usw. werden (5 R 2ff) das auslautende *m* unter gewissen Bedingungen samt dem vorhergehenden Vokal schwinden (9 V 2²⁾, der Schwund des Visarjanyā von *esah* und *sah* auch vor anderen Lauten als dem kurzen *a* unterbleiben (10 V 2). Allgemein wird wie schon bemerkt, die Nichtveränderung eines Vokals vor folgendem Vokal in der Sprache der Rsis und in metrischen Texten gelehrt (8 R 3). Auch die verlorengegangenen Regeln über die Plutierung sind, wie der Kommentar angibt, mit Rücksicht auf die Sprache der Rsis gegeben, denn es gibt kein Pluta außerhalb des *Ārsa*. (6 R 2)

Diese Regeln über das *Ārsa* und die im Kommentar dazu angeführten Beispiele sind für die Beurteilung des Textes des Sanskrit Kanons nicht ohne Wert. Auch die wenigen Stellen die vorläufig in unseren turkestanischen Handschriften nachweisbar sind lassen erkennen, daß der Text zu Kumāratalas Zeit nicht überall genau mit dem in unseren Handschriften erhaltenen übereinstimmt. Der Schluß der ersten Halbstrophe von Udānav 4 38 wird in 4 R 1 als *ye apramattas car(ṣ)ṣya(tṣ)* in 6 R 3 als *rmarinaye ap(rama)llo rharisyati* zitiert. Wie oben gezeigt, lautet die Zeile in unseren Handschriften *yo hy asmiṃ dharmarinaye tṣ apramatto bharisyati* aber *carisyati* wird durch das Divyavadāna und die tibetische Übersetzung *rharisyati* durch den Pali Kanon und das Kharosthī Dharma-pada gestützt. Nach der Grammatik 4 R 1 lautete der Anfang von Ud 4, 1 *apramadomṛtapadam* aber in unseren Handschriften steht *apramādo hy amṛtapadam*, in genauerer Übereinstimmung mit Dhṛp 21 *appamādo amatapadam* und Dharma-pada *apramadu amadapada*. Ud 16, 14 wird im Kommentar in 5 R 3 als *kṛeṇān dharman rprahāya śullan bhā(ve)ṭa bhi-*

¹⁾ Böhtlingk, Bull. Acad. Imp. St. Pétersbourg. Classe des Sciences Historiques III, 123 führt allerdings eine *karika* an

samhitāikapade nitya nitya dhātūpasargayoḥ |

nitya samāse vākye tu sū tvāṭṣām apakṣate ||

die etwas abweichend auch in Bharatamallikā Mugdhabodhinī zu Bhāṭṭik 10, 19 zitiert wird

sandhir ekapade nitya nitya dhātūpasargayoḥ |

si treṣu api tathā nityoḥ sandhnyatra vibhāṣitā ||

²⁾ In diesem und den beiden vorhergehenden Fällen ist das *vārṣe* im Text nicht erhalten aber mit Sicherheit zu ergänzen

śa(vah) zitiert, in den Handschriften steht *śrśnām dharmām vprahaya śuklām bhārayata bhikṣaśah* Ud 29, 33 schloß nach 10 V 3 *sa vai uttama pūṛusa(h)*, in den Handschriften *sa vai tuttama pūṛusah* Im ganzen scheint der Text, der Kumārāṭa vorlag, prakritischer gefärbt gewesen zu sein als der uns in den späteren Handschriften erhaltene. Erst in diesen ist ohne Rücksicht auf das Metrum *bhāvēta* durch die richtige Sanskrit-Form *bhārayata* ersetzt worden, und um den im Sanskrit nicht geduldeten Hiatus zu tilgen, zwischen *dharmavinaye* und *apramattah* und zwischen *ai* und *uttamapūṛusah* ein sinnloses *tu* eingeschoben worden. Andererseits ist *apramādomṛtapadam* die tadellose Sanskritisierung des alten Textes, während sich in den Handschriften noch der unregelmäßige Sandhi zeigt, der offenbar erst nachtraglich durch den Einschub des *h* beseitigt ist. Das Zitat von Ud 16, 14 ist auch deswegen von Interesse, weil es zeigt, daß die in den gewöhnlichen turkestanischen Handschriften übliche Ersetzung des auslautenden *n* durch den Anusvara keineswegs eine Eigentümlichkeit des Sanskrits des buddhistischen Kanons ist, sondern den turkestanischen Schreibern zur Last fällt.

Schließlich ist aber mit allen diesen Einzelheiten die Bedeutung die die Wiederauffindung des Kaumārāṭa für uns hat nicht erschöpft. Diese Grammatik wirft ein helles Streiflicht auf die ganze Strömung des indischen Geisteslebens in den ersten Jahrhunderten n. Chr. Schon in vorchristlicher Zeit war der alte Kanon ins Sanskrit übertragen worden. Man war sich in den buddhistischen Kreisen offenbar darüber klar geworden, daß man die Brahmanen, die Träger der Bildung, nicht für die Lehren des Meisters gewinnen könnte, wenn man ihnen die heiligen Schriften nicht in Sanskrit, in der Sprache der *śiṣṭa* entgegenbrachte. Man war aber der Schwierigkeiten der Übertragung nicht Herr geworden. Insbesondere hatte man in den Übersetzungen der alten Dichtungen, die in Magadha in der Volkssprache entstanden und in den Kanon aufgenommen waren, unter dem Zwang des Metrums in zahlreichen Fällen die prakritischen Formen des Originals beibehalten müssen. Man wird das zunächst als einen Mangel empfunden haben, aber als einen unvermeidlichen, mit dem man sich abfinden mußte. Durch die Annahme des Sanskrits als der Kirchensprache hatte jedenfalls der Buddhismus dem Brahmanentum gegenüber seinen Anspruch auf Gleichberechtigung zum Ausdruck gebracht, und man schritt auf dem eingeschlagenen Wege weiter. In dem Kāvya, dessen Anfänge in die vorchristliche Zeit zurückgehen, hatte der Brahmanismus eine schöne Literatur geschaffen, mit dem zweiten Jahrhundert n. Chr. setzt das Streben ein, dieser Literatur eine Dichtung gegenüberzustellen, die die buddhistische Gedankenwelt in der Form und der Sprache des brahmanischen Kāvya verkündete. Zahlreiche Proben dieser buddhistischen Lyrik, Didaktik und Epik der älteren Zeit sind uns in Bruchstücken in Palmblatthandschriften erhalten, die aus dem Sande Ostturkestans geborgen sind, aber auch in den

Bibliotheken Nepals sind umfangreiche Reste zutage gekommen Mehr und mehr sind im Laufe der letzten Jahrzehnte aus dem Dunkel, das über der Überlieferung lag drei Namen von Männern ans Licht getreten, in denen wir die Begründer des buddhistischen Kāvya erblicken dürfen Mātroceta, Asvaghosa und Kumārālata Mātroceta wurde durch seine Buddhastotras der Vater der buddhistischen Hymnenpoesie Asvaghosa schuf in seinem Saundarananda und seinem als Gegenstück zum Rāmāyana gedachten Buddhacarita die buddhistische Epik in seinem Śāradvatiputrakarakana und wahrscheinlich noch anderen Schauspielen das buddhistische Drama, Kumārālata bildete das alte volkstümliche Ākhyāna zu der eleganten, aus Prosa und Vers gemischten buddhistischen Erzählung um Kumārālata aber hat sich nicht nur als Dichter betätigt, er war, wie wir jetzt sehen, bemüht, seinen Glaubensgenossen auch das sprachliche Verständnis ihrer heiligen Schriften und der neuen Kāvya-literatur zu erschließen Für eine 'buddhistische Sanskritgrammatik lag vermuthlich ein starkes Bedürfnis vor Den Buddhisten die den Veda ablehnten wird der Zutritt zu den Schulen der brahmanischen Lehrer kaum offengestanden haben, in den buddhistischen Klöstern aber wird man nicht gern Pāṇinis Werk mit seinen zahlreichen Hinweisen auf die vedische Sprache benutzt haben Selbstverständlich bat Kumārālata die Regeln Pāṇinis über den vedischen Sprachgebrauch fortgelassen Anstatt dessen hat er Regeln über die Sprache des buddhistischen Sanskritkanons hinzugefügt Das zeigt, daß zu seiner Zeit der Kanon bereits von dem Schimmer ehrwürdigen Alters umflossen war Man sah in den zahllosen Prakritismen die er enthielt nicht mehr Verstöße gegen die Reinheit der Sprache sondern Alterthümlichkeiten Die Ersetzung des *chandas* des Pāṇini durch das *ārsa* laßt das Machtbewußtsein erkennen das die buddhistische Kirche in jener Zeit erfüllte Dem Veda wird das Wort des Meisters und seiner Junger entgegengestellt und es wird für dieses dieselbe Autorität beansprucht wie für den Veda Rsis waren es die den Veda geschaut hatten, Rsis waren es aber auch gewesen die die alten Texte des Kanons verkundet hatten¹⁾

Die Bruchstücke bereichern schließlich unsere Kenntnis der indischen Wissenschaft nicht nur durch die Kunde die sie uns von einer alten völlig verschollenen Grammatik des Sanskrit geben sie liefern auch einen Beitrag zur Entstehungsgeschichte gerade des Werkes das diese Grammatik, wie es scheint später völlig verdrängte, des Kātantra Ich habe bereits in den Erläuterungen zu dem Text gelegentlich auf Übereinstimmungen zwischen dem Kāumārālata und dem Kātantra hingewiesen Das erste Buch des Kātantra Der beim Zusammenstoß eines auslautenden e und o mit einem anlautenden a entstehende Sandhu wird im Kāumārālata wie im Kātantra

¹⁾ In späterer Zeit haben bekanntlich auch die Jainas die Sprache ihrer Sutras *ārsa* genannt siehe Pischel Grammatik der Prakrit Sprachen § 16

als Schwund des *a* aufgefaßt, während Pāṇini (6, 1, 109) und seine Nachfolger die Substitution des ersten Vokals für beide Vokale lehren. Das Sūtra selbst hat sich in den Bruchstücken nicht erhalten, laßt sich aber nach dem Kommentar in 4 V 3f mit großer Wahrscheinlichkeit als *edod-bhyām padād ato luk* rekonstruieren. Im Kātantra (1, 2, 17) lautet das Sūtra *edotparah padānte lopam alārah*. Im Kommentar in 6 R 4 wird ein Sūtra zitiert, das sich mit Sicherheit zu *aiarna i(arne) e* ergänzen laßt. Genau so lautet im Kātantra Sūtra 1, 2, 2. Wenn das Kaumārālāta eine besondere Regel über das Zusammentreffen des *a*-Vokals mit dem *i*-Vokal hatte, so können wir sicher sein, daß es auch wenigstens das Zusammentreffen des *a*-Vokals mit dem *u* und *r* Vokal in besonderen Regeln behandelte, genau wie das Kātantra (1, 2, 3, 4). Aus dem Wortlaut des Sūtra ergibt sich weiter, daß im Kaumārālāta ebenso wie im Kātantra die Substitution des *e*, *o* und *ar* für den *a* Vokal und der Schwund des folgenden Lautes gelehrt war. Pāṇini lehrt 6 1, 87 (*ād gunah*) die Substitution von Guna (*e*, *o*, *a*) für den vorhergehenden und den folgenden Laut, aus 1, 1, 51 (*ur an raparah*) ergibt sich, daß dem für den *r* Vokal substituierten *a* ein *r* folgen muß. Das Sūtra über die Unveränderlichkeit des *i* des Nom Plur Mask *amī* ist im Kaumārālāta *bahutvam amī* 8 V 4, im Kātantra 1, 3, 3 *bahuvacanam amī*. Pāṇinis Regel 1, 1, 12 *adaso māt* ist umfassender. Die Pragrhyaschaft des *i*, *ū*, *e* einer Dualform war im Kaumārālāta sicherlich in der Form gelehrt, daß die Unveränderlichkeit (des Auslauts) eines Duals mit Ausnahme eines (auf) *au* auslautenden bestimmt war (8 R 1). Das Sūtra lautete wahrscheinlich *duṭham anau*, im Kātantra 1 3, 2 ist es *duvacanam anau*. Bei Pāṇini 1, 1, 11 ist die Regel positiv gefaßt *id ūd ed dvivacanam anau*. Engste Übereinstimmung im Wortlaut tritt auch in den Regeln über die Veränderungen des auslautenden *n* zutage. Den Sutras *jajhañesu tu ñ*, *dadhanesu tu n* (9 R 2f) des Kaumārālāta entsprechen im Kātantra 1, 4, 12, 14 *jajhañasakāresu ñakāram*, *dadhanaparas tu nakāram*. Pāṇinis Regeln (8, 4, 40, 41) sind umfassender und weichen auch in der Form stark ab *stoh ścunā ścūh*, *stunā stuh*. Auch die Beispiele im Kommentar des Kaumārālāta lehren zum Teil im Kommentar des Kātantra wieder. Die Reihe *ne anam nayanam nai alah nāyakah po anam pavanam pau alah pāvakah* (4 V 2) steht ebenso in dem turkestanischen Kommentar zu Kāt 1, 2, 12—15¹⁾, *dadhi idam dadhīdam* und *pitṛ rsabhah pitṛsabhah* (5 V 1) finden sich in dem turkestanischen Kommentar und bei Durgasimha zu Kāt 1, 2, 1.

Da für die Vergleichung alle Regeln des Kaumārālāta, die sich auf die Sprache des Kanons beziehen, von vornherein wegfallen und eine Reihe anderer, die vorläufig nicht oder nicht hinreichend gedeutet sind, ebenfalls beiseite bleiben müssen, das Material also sehr beschränkt ist, muß die Zahl der Übereinstimmungen zwischen Kaumārālāta und Kātantra als verhältnis-

¹⁾ Über die Variante *po anah pavunah* siehe die Bemerkung S 693

maßig groß bezeichnet werden, und es erscheint mir ausgeschlossen, daß sie auf Zufall beruhen sollten. Das eine Werk muß vielmehr von dem anderen abhängig sein. In allen Fällen wo sich ein Unterschied in der Sprache der Sūtras zeigt, verwendet das Katantra anstatt der kurzen Ausdrücke des Kaumārāṭa ohne Rücksicht auf Silbenersparnis, die gewöhnlichen, ohne weiteres verständlichen Ausdrücke, so steht in den angeführten Sūtras *padānte* anstatt *padāt*, *lopam* anstatt *luḥ*, *bahuvacanam* anstatt *bahutām*, *divracanam* anstatt *dvitām*, *ñakāram* anstatt *ñ*, *dadha naparah* anstatt *dadhanesu*, *nakāram* anstatt *n*. Der gleiche Unterschied tritt an anderen Stellen zutage, anstatt *bindu* gebraucht das Katantra *anusvāra* (1 1, 19, 1, 4, 15) anstatt *bindū visarjanīya* (1, 1, 16, 1, 5, 1), anstatt *vajra*¹⁾ *jihvāmūḥya* (1 1 17 1 5 4) anstatt *sva savarna* (1, 2, 1, 8) *Samjñās* wie *pu* und *thu* kennt das Katantra nicht, es sagt dafür *para* (1, 2, 1, 8) und *purva* (1 4 4). Die Verschiedenheit in der Terminologie der beiden Werke kann indessen die Frage der Priorität so wenig entscheiden wie die Verschiedenheit ihres Gesamtcharakters. Es ist an und für sich sehr wohl denkbar, daß Kumārāṭa ein Elementarbuch wie das Katantra zu einer vollständigen buddhistischen Grammatik erweiterte und dabei nach dem Muster Pāṇinis aber vielfach über ihn hinausgehend, eine neue Terminologie schuf, ebenso gut könnte aber auch das Katantra ein Auszug aus dem Kaumārāṭa sein unter Weglassung der zu speziellen, besonders aller auf die Sprache des buddhistischen Kanons bezüglichen Regeln und unter Vereinfachung der technischen Sprache. Auffällig ist es allerdings, daß im Katantra das 1 3 2 und 3 für Dual und Plural die *samjñās divracana* und *bahuvacana* gebraucht, im weiteren Verlauf des Werkes die im Kaumārāṭa erscheinenden Ausdrücke *dvitā* und *bahutā* verwendet (2 1 19 3 42 4 5 3 5 19 6 33). Aus Pāṇini kann Śarva varman sie nicht genommen haben, da dieser nur *divracana* und *bahuvacana* gebraucht. Daß er sie selbst geschaffen haben sollte, ist unwahrscheinlich, da ihm sonst nichts an Kürzung des Ausdruckes gelegen ist. So liegt die Annahme am nächsten, daß er sie aus seiner Quelle übernahm, die dann das Kaumārāṭa gewesen sein mußte. Das ist eine Einzelheit, der man vielleicht nicht allzuviel Gewicht beilegen darf. Es kommt aber etwas anderes hinzu, was meiner Ansicht nach entschieden für die Abhängigkeit des Katantra vom Kaumārāṭa spricht.

Das Katantra geht bekanntlich noch unter zwei anderen Namen, *Kalāpa* und *Kaumāra*. Der Kommentar des Susena Kavirāja nennt sich *Kalāpacandra*, der Kommentar des Raghunandana *Kalāpatattvarnava*. Im Eingangsvers des von Ramacandra Cakravartin verfaßten *Pañisistaprabodha* wird die Grammatik *Kalāpatantra* genannt. Kanthaharakavi, der Verfasser des *Cārakitarahasya*, nennt sich selbst *Kalāpādhyāpanāratah*.

¹⁾ Siehe aber S. 690

und spricht von *Kalāpacandrauduro Durgasimhah*¹⁾ Bhattojdiḥṣita zitiert die *Kalāpānūsarinah*²⁾ Auch in dem *Nepālamahātmya* 28, 22³⁾ heißt es

iti tasya vacah śrutvā Kumāro 'matavikramah |

Kalāpākhyam vyākaranam dadau kṛtvā devjanmane ||

Ebenso ist *Kalāpa* die gewöhnliche Bezeichnung des Werkes in den tibetischen Übersetzungen Schiefner, Bull. Ac. St. Petersburg, Cl. des Sciences Hist. IV, 295ff. führt die folgenden Titel auf 3612 *Ka lā pahī mdo* = *Kalāpasūtra*, 3613 *Cha bsags kyī mdoḥī hḡrel pa* = *Kalāpasūtravṛtti* (des *Durgasimha*) 3614 *Ka lā pahī hḡrel pa ṇun nu la slob ma la phan pa* = *Kalapalaghuvṛtti Śīsyahitā*, 3723 *Ka lā pahī byins kyī mdo* = *Kalapadhātusūtra*, 3725 *Ka lā pahī 'u na la sogs pahī mdo* = *Kalapa Unādisūtra*, Liebich GN 1895, S. 277 fugt noch hinzu 3722a *Ka la pahī mdoḥī hḡrel pa slob ma la phan pa* = *Kalapasūtravṛtti Śīsyahitā*. Der Name *Kālapaka* findet sich, soweit ich sehe, nur *Kathasaritsāgara* 7, 13 wo er durch das Metrum gesichert ist⁴⁾ Dort eagt Karttikeya zu Śarvavarman daß die neue Grammatik, wenn er ihm nicht in die Rede gefallen wäre, die Paninische verdrängt hätte,

adhuna svalpatantravāt Kātantrākhyam bhaviṣyati |

madrāhanakalāpasya nāmnā Kālapakam tathā ||

Daß das *Kātantra* seinen Namen deswegen führte, weil es ein kurzes Lehrbuch war, mag richtig sein, die Angabe, daß das Werk nach dem Schweif des Reittieres des Kumara des Pfaus, *Kalapaka* genannt sei, wird wohl niemand ernst nehmen. Liebich Einführung I S. 6 meint der Name weise darauf hin, daß Śarvavarman der von *Kalāpīn* gestifteten Śākhā des schwarzen *Yajurveda* angehörte. Allein diese Vermutung schwebt völlig in der Luft. Angenommen selbst daß Śarvavarman ein *Kalāpa* war, so wurde seine Grammatik *Kālapaka* doch nur dann genannt sein wenn sie in der Schule der *Kalāpas* gebraucht wurde. Das *Kātantra* macht aber doch wirklich nicht den Eindruck, das Lehrbuch einer vedischen Schule zu sein, und außerdem läßt sich auch die kaum später aber entschieden besser bezeugte Namensform *Kalāpa* mit dieser Erklärung nicht vereinigen. Ich möchte eine ganz andere Deutung vorschlagen. Nach *Saṁhita darpana* 558 ist *kalāpaka* eine Gruppe von vier Strophen, die inhaltlich einen Satz bilden, ein Beispiel mit der Unterschrift *caturbhiḥ kalāpakam* findet sich z. B. *Prabhāvakacaritra* 12, 107—110⁵⁾ Sollte man nicht auch

¹⁾ Siehe Eggeling, Catalogue of the Sk. MSS. in the Library of the India Office Part II, Nos. 750, 759, 767, 783. ²⁾ Aufrecht, Cat. Ox. 162b.

³⁾ Lacôte, Essai sur Gunadhya et la Bṛhatkathā S. 297.

⁴⁾ In der *Bṛhatkathāmañjarī* 1, 3, 48 fehlt der Name, hier heißt es kurz nur *pratyūḡyati ślokaḥ varadam Guham |*

sa Kātantrina nṛpatim māsaś cakre bahuvṛtam ||

⁵⁾ Denkschriften der Wiener Akad. der Wiss. Phil. Hist. Kl. 37, I, 232f.

ein größeres literarisches Werk, das aus vier Büchern besteht, *kalāpaka* oder *kalāpa* genannt haben? Eine solche Bezeichnung wurde für das Katantra, für das, wie oben gezeigt, die Vierteilung charakteristisch ist, vortrefflich passen. Etwas Ähnliches hat offenbar auch Tāranātha in dem Namen gesucht. Von Somadevas Kālāpaka, dessen Richtigkeit mir sehr zweifelhaft ist, und seiner Erklärung weiß er nichts, er sagt¹⁾ 'Früher wurde in den in Tibet bekannten Geschichten erzählt, daß Sanmukha-kumāra vom Kalāpa die vier ersten Kapitel diktirt habe und Kalāpa als Zusammenfügung der Teile zu fassen sei, so wie in den Pfauenschweif-federn die verschiedenfarbigen Teile zusammengefügt werden. Allein es verhält sich nicht so, Kalāpa ist von Saptavarman selbst verfaßt, und die Bedeutung Zusammenfassung der Teile ist die, daß alle nötigen Teile zusammengefaßt sind'.

Der Name Kalāpa kann uns meines Erachtens über die Entstehung des Kātantra nichts sagen, anders verhält es sich mit dem dritten Namen des Werkes, Kaumara. Im Parisistaprabodha des Gopinātha Tarkācārya findet sich die Bemerkung *Kātantraśabdo loke Kaumāravyākaraṇe rudha iti na Jayadevādītantram pratilyata iti Candrah*. Rāmacandra Cakravartin spricht in der Einleitung zu seinem Parisistaprabodha von seiner Absicht, ein Supplement zu der Kaumaragrammatik Kātantra zu geben *Kātantrasya Kaumāravyākaranasya pariśiṣṭam vācyaṃ mānati*, und Kantha-hārakavi nennt das Kātantra in seinem Carakitarahasya geradezu *nīlī-latyākaranasamvādi Kaumāravyākaranam*²⁾. Als Kaumārā werden die Anhänger des Katantra von Bhaṭṭojidiksita und Madhusūdana erwähnt³⁾. Wahrscheinlich ist auch mit der Kaumāra Grammatik, die in kanaresischen Inschriften des 12. Jahrhunderts genannt wird, das Kātantra gemeint. In einer Inschrift zu Managoh aus dem Jahr 1161⁴⁾ werden fünf *matṭar* Land für die Lehrer, die das Kaumara in dem *matṭa* erklären, bestimmt *matṭa dalu Kaumāram vāllhānisuv upādhyāyargge matṭar aydu*. Und in einer Inschrift zu Balagami aus dem Jahr 1162⁵⁾ wird das Kōḍiyamatha genannt *Kaumāra Pāṇinīya Śākatāyana-śabdānuśāsanādībyākaranabyākhyā-nasthānamum*, 'ein Ort, wo Kommentare zu den Grammatiken der Kaumāra, Pāṇinīya-, Śākatāyana Grammatik und anderen verfaßt werden'.

Man hat die Bezeichnung Kaumāra auf Grund der bekannten Geschichte erklärt, wonach das Kātantra dem Śarvavarman von dem Kriegsgott Kārttikeya oder Kumāra offenbart wurde. Allein jene Geschichte ist umgekehrt doch offenbar erst erfunden worden, um den Namen Kaumāra zu erklären. Wenn nun die Grammatik Candragomins Cāndra, die des Hemacandra Haima genannt wird, wenn Kramadīśvaras Samkṣiptasāra

¹⁾ Schiefner, Tāranāthas Geschichte des Buddhismus, S. 75 f.

²⁾ Eggeberg a. a. O. Nr. 763, 767, 783.

³⁾ Aufrecht, Cat. Ox. 162b, Cat. Cat. 1, 131.

⁴⁾ Ep. Ind. V, 222. In der Übersetzung der Stelle weiche ich etwas von Fleet ab.

⁵⁾ Ep. Ind. V, 18.

nach Jumarānandin, dem Revisor der Vrtti, Jaumara heißt, wenn Cāndrāh und Jaumarāh auch als Namen der Schulen erscheinen¹⁾ so wird man zugeben müssen, daß Kaumāra auch als der abgekürzte Name von Kumārāśītas Grammatik und Schule betrachtet werden darf. Ganz ausgeschlossen ist es nicht, daß unter dem Kaumāra der oben angeführten Inschriften nicht das Kātantra, sondern die Grammatik des Kumārālāta zu verstehen ist, daß in den *mathas* Südindiens im 12. Jahrhundert jedenfalls noch ein gewisses Interesse für den Buddhismus bestand, zeigt die weitere Angabe der zweiten Inschrift, daß das Kodiyamatha *nyāyavaiśeṣikamīmāṃsāsāmkhyabandhdhādīśadudarśanabyākhyānasthānam* gewesen sei. Wenn nun aber das Kātantra, das zweifellos inhaltlich Berührungen mit dem Kaumārālāta aufweist, Kaumāra genannt wird und seine Anhänger Kaumārāh, so wird man doch geradezu gedrängt zu dem Schlusse, daß in diesem Namen die Erinnerung daran fortlebt, daß das Kātantra eine Bearbeitung des Werkes des Kumārālāta ist oder wenigstens aus seiner Schule hervorging²⁾. Ich kann jedenfalls nicht glauben, daß alle Übereinstimmungen im Inhalt und im Namen nur durch ein Spiel des Zufalls zustande gekommen wären, und man darf gegen die Zurückführung des Katantra auf das Kaumārālāta auch nicht einwenden, daß es im zweiten und dritten Buche an vielen Stellen doch auch Ähnlichkeit mit Pāṇini zeigt. Wir dürfen nicht vergessen, daß wir die Regeln des Kaumārālāta über *nāman* und *ākhyāta* nicht kennen, und es ist an und für sich ganz wohl möglich, daß sich Kumārālāta in diesen Abschnitten enger an Pāṇini angeschlossen als in dem Sandhi-Buche und jene Ähnlichkeit zwischen Kātantra und Pāṇini über das Kaumārālāta hinüber entstanden ist³⁾.

Mit der traditionellen Geschichte der Entstehung des Kātantra stimmt das Ergebnis unserer Untersuchung allerdings nicht überein. Kumārālāta kann auf Grund des Alters der Handschriften in denen seine Werke überliefert sind, spätestens dem Ende des 3. Jahrhunderts zugewiesen werden. Die älteste Handschrift des Kātantra muß ungefähr um 400 n. Chr. entstanden sein. Die Abfassung des Katantra mußte danach im 4. Jahrhundert erfolgt sein. Nach Tāranātha verfaßte der Brahmane Saptavarman — die

¹⁾ Vgl. Aufrecht Cat. Ox. 162b, 175a. Zachariae BB. 5, 23 43, Siddhi V. 217 zu Pan. 3 2, 26.

²⁾ Daß die Anhänger der Katantra Grammatik später auch Kālāpāh, *kalāpāh* wurden, spricht natürlich nicht dagegen. Belege für Kālāpāh bei Zachariae a. a. O. S. 43, vgl. auch Einleitungsvers zum Kalapacandra *āstam Kālāpacandra 'yāyā Vālmāpānam manomude* (Eggeling a. a. O. Nr. 751). Auch Katantra kommt vor, A. a. O. Cat. Ox. 175a.

³⁾ Nach Tāranātha, S. 54, behaupten die Panditas, daß das in Tilak'scher Übersetzung Candravyākaraṇa mit dem Indravyākaraṇa mit dem Indravyākaraṇa übereinstimme. Was die Panditas unter dem Indravyākaraṇa verstanden, ist nicht festgestellt, jedenfalls scheint ihnen aber doch eine Verschiedenheit zwischen Kātantra und Pāṇini aufgefallen zu sein.

Namensform Śarvavarman und ihre Erklärung durch Īśvaravarman wird ausdrücklich abgelehnt — seine Grammatik für Udayana einen König des Sudens, und zwar im Wettstreit mit Vararuci, der, nachdem er sich erst bei dem König Śantivahana und dann bei dem König Bhīmaśukla von Varanasi aufgehalten hatte der Purohita des Udayana geworden war. Von Vararuci wird uns erzählt, daß er ein Freund des Nāgarjuna war und daß er, als er noch in Varanasi lebte auf verschmitzte Weise die Tochter des Königs mit Kalidāsa verheiratete. Saptavarman, Vararuci, Nāgarjuna und Kalidāsa waren also nach Tāranātha Zeitgenossen, was an Glaubwürdigkeit gewinnt, wenn wir erfahren, daß Udayana 150 Jahre, Nāgarjuna gar 529 oder nach anderen 571 Jahre alt wurde. Daß diese wirre Geschichtsklitterung keine Grundlage für chronologische Schlüsse bieten kann, liegt auf der Hand. Nicht viel anders aber steht es mit dem Kathāpitṭha der Brhatkathamānī und des Kathasaritsāgara. Hier ist Śarvavarman Minister des Königs Satavāhana in Pratisthāna oder Supratisthita¹⁾ an der Godavari. Er verfaßt das Katantra um seinem König in sechs Monaten das Sanskrit beizubringen. Auch hier hat er einen Rivalen, den er übertrumpft: es ist aber nicht Vararuci sondern Gunadhya der Verfasser der Brhatkatha. Vararuci ist aber doch auch hier ein Zeitgenosse des Śarvavarman, denn er und Gunadhya ursprünglich Ganas des Śiva, sind durch einen Fluch der Gauri gleichzeitig auf Erden wiedergeboren, der eine in Kauśāmbī der andere in Pratisthāna. Von Vararuci wird hier berichtet, daß er der Minister der beiden letzten Nandas war und noch den Untergang der Dynastie durch Canakya und die Thronbesteigung des Candragupta erlebte. König Satavahana mußte danach zur Zeit des Candragupta geherrscht haben. Allein es lueße den Charakter eines Werkes wie des Kathāpitṭha ganzlich verkennen, wollte man solche Schlüsse ziehen. Der Verfasser hatte doch nicht die Absicht, eine wissenschaftliche Literaturgeschichte zu schreiben. Es kam ihm nur darauf an, die mannigfachsten literarischen Anekdoten kunstvoll zu verflechten, ob dabei geschichtliche Verhältnisse, sofern sie ihm überhaupt bekannt waren, auf den Kopf gestellt wurden, war ihm sicherlich völlig gleichgültig. Die Geschichte von dem dummen Panini, der schließhch seinen Lehrer Vararuci in der Disputation besiegte, wird wohl niemand für geschichtlich halten, ebensowenig vermag ich aber in den Erzählungen von dem Bade des Königs, das den Anlaß zur Entstehung des Katantra gibt, oder von der Wette Gunadhyas und Śarvavarmans, die den Gebrauch der Paisāci für die Brhatkathā begründet, mehr als amüsante Geschichten zu sehen. Was insbesondere den König Satavāhana betrifft, so ist zunächst darauf hinzuweisen, daß er nur in den kasmirischen Quellen erscheint²⁾. Tāranātha nennt, wie

¹⁾ Kath. 6. 8. Supratisthita in Pratisthāna.

²⁾ Dahin gehören außer den genannten der Haracaritasamantānī des Rājānaka

I
ॐ नमो भगवते वासुदेवाय
ॐ नमो भगवते वासुदेवाय
ॐ नमो भगवते वासुदेवाय

II
ॐ नमो भगवते वासुदेवाय
ॐ नमो भगवते वासुदेवाय
ॐ नमो भगवते वासुदेवाय

III
ॐ नमो भगवते वासुदेवाय
ॐ नमो भगवते वासुदेवाय
ॐ नमो भगवते वासुदेवाय

IV
ॐ नमो भगवते वासुदेवाय
ॐ नमो भगवते वासुदेवाय
ॐ नमो भगवते वासुदेवाय

V
ॐ नमो भगवते वासुदेवाय
ॐ नमो भगवते वासुदेवाय
ॐ नमो भगवते वासुदेवाय

VI
ॐ नमो भगवते वासुदेवाय
ॐ नमो भगवते वासुदेवाय
ॐ नमो भगवते वासुदेवाय

VII
ॐ नमो भगवते वासुदेवाय
ॐ नमो भगवते वासुदेवाय
ॐ नमो भगवते वासुदेवाय

bemerkt, anstatt seiner einen König des Sudens, Udayana; im Nepāla-māhātmya¹⁾), dessen Verfasser aus derselben Quelle geschöpft haben muß wie Kṣemendra und Somadeva, sind Guṇādhyā und Śarvavarman die Panditas des Königs Maḍana von Ujjayinī (27, 52) Ich will indessen keineswegs behaupten, daß dies die ursprüngliche Darstellung sei, viel wichtiger ist es, daß Lacôte, Essai S. 26f gezeigt hat, daß mit dem Pratiṣṭhāna-Supratiṣṭhita wahrscheinlich ursprünglich gar nicht die Stadt im Dekkan gemeint war, sondern eine Stadt in der Nahe von Kauśāmbī. Dann wird es aber weiter wahrscheinlich, daß der König Śātavāhana überhaupt erst durch die Verwechslung jener Stadt bei Kauśāmbī mit dem Pratiṣṭhāna an der Godāvarī in die Erzählung hineingekommen ist; wer anders sollte denn in der berühmten alten Residenz der Āndhra-Dynastie geherrscht haben als ein Śātavāhana? Daß man nicht noch weiter gehen und jenen schon an und für sich ganzlich unsicheren Śātavāhana ohne alle zwingenden Gründe mit Hāla identifizieren darf, um daraus ein Datum für Guṇādhyā und Śarvavarman zu gewinnen, braucht eigentlich kaum gesagt zu werden Ich stimme völlig der Ansicht von Winternitz²⁾ zu, daß die sogenannte kasmirische Tradition in diesem Fall ohne jeden Wert ist; durch sie kann das oben gewonnene Ergebnis nicht entkräftet werden

Das Zeichen für 70 in den Inschriften von Mathurā aus der Śaka- und Kusana-Zeit.

In einem Aufsatz in der Epigraphia Indica Vol IX, p 241ff., hatte ich den Nachweis zu führen gesucht, daß ein gewisses, einem Andreas-Kreuz ähnliches Zahlzeichen in den Mathurā-Inschriften der Kusana-Zeit, das Buhler in seiner indischen Palaographie bald als 40, bald als 70 aufgefaßt hatte, ausschließlic 70 bedeute Die Frage ist für die indische Geschichte nicht unwichtig, da das betreffende Zeichen in dem Datum einer in die Regierungszeit des mahāksatrapa Śodāsa fallenden Inschrift (Nr 59)³⁾ vorkommt; je nachdem man den Zahlwert des Zeichens ansetzt,

Jayaratha, wo die Geschichte in Kap 27 im Anschluß an Somadeva erzählt wird, und die Kātantrakaumudi, die nach Buhler, Detailed Report, S 74, beginnt

naumi tam Śarjavarmānam yāḥ samārādhyā Pāvakim |
Śātavahanarājārtham śabdakāstram śubham vyadhāt ||

Auch die Erzählung Al-Bērūnīs (I, 136 der Sachauschen Übersetzung) geht, wie der Zusammenhang, in dem sie erscheint, deutlich verrät, auf eine kasmirische Quelle zurück. Al-Bērūm erwähnt den Śātavāhana, nennt aber den Mahādeva als Offenbarer des Werkes, mit dem nach seiner Darstellung das Studium der Grammatik überhaupt erst begann

1) Lacôte, Essai sur Guṇādhyā et la Brhatkathā, S 291ff.

2) Geschichte der indischen Literatur 3, 313f., 397.

3) Die Nummern der Inschriften beziehen sich hier und im folgenden auf meine

würde für Śodāsa das Jahr 42 oder 72, gleichviel welcher Ara, gesichert sein. Während Konow und andere meine Deutung des Zeichens angenommen haben, hat Rapson an seiner Ansicht, daß es 40 zu lesen sei, festgehalten, und neuerdings hat er in den *Indian Studies in honor of Charles Rockwell Lanman*, p. 49ff., eine ausführliche Begründung seiner Meinung gegeben. Um nicht die Vorstellung aufkommen zu lassen, daß ich, durch die Gründe meines verehrten Kollegen überzeugt, meine Deutung aufgegeben hatte, dann aber auch, weil ich einiges neues und, wie mir scheint, entscheidendes Material beibringen kann, habe ich mich entschlossen, noch einmal auf die Frage einzugehen.

Ich hatte in dem erwähnten Aufsatz auf die Tatsache hingewiesen, daß in den Mathurā Inschriften zwei Zahlzeichen verwendet wurden, von denen das eine einem *pta* ähnelt, das andere die Form eines Andreas Kreuzes hat, und ich hatte geschlossen, daß das eine von diesen 40, das andere 70 sein müsse, da der Wert aller übrigen Zahlzeichen feststeht. Rapson erklärt, daß er diesen Schluß nicht anerkennen könne, da es wenigstens möglich sei, daß das Andreas Kreuz nur eine kursive Form des *pta* Zeichens sei. Ich halte diese Annahme für ganz unwahrscheinlich, da meines Erachtens die beiden Zeichen recht verschieden aussehen. Nur wenn ihre Ähnlichkeit ohne weiteres in die Augen fiel, würde man doch diesem Moment ein Gewicht für die Ermittlung des Zahlwertes einräumen können.

Ich muß es ferner von vornherein für unzulässig erklären, bei der Bestimmung der Zeichen für 40 und 70 in den Mathura Inschriften von den entsprechenden Zahlzeichen in den Münzlegenden der westlichen Ksatrapas auszugehen, wie Rapson es tut. Daß sich die Brāhmī Zahlzeichen in Surāstra und Malva anders entwickelt haben als in Mathurā, zeigt schon das Zeichen für 40, das nach Rapsons eigenen Angaben auf den Münzen wesentlich anders aussieht als in den Inschriften von Mathura. Das Andreas Kreuz kommt aber, wie Rapson versichert, auf den Münzen überhaupt niemals vor, es wird also auch für seine Deutung aus den Münzlegenden nichts zu entnehmen sein.

Ich war bei der Bestimmung des Zahlwertes des Andreas Kreuzes von der Mathurā Inschrift Nr. 60 ausgegangen, wo das Zeichen in dem Jahresdatum erscheint. Die Inschrift stammt aus der Regierungszeit eines Königs, dessen Name mit *Vāsu* beginnt, also so gut wie sicher des Vāsudeva. Das Andreas Kreuz kann in diesem Fall nicht 40 bedeuten, da in den vierziger Jahren nicht Vāsudeva, sondern Huvīśka herrschte. Der Stein, der die Inschrift trägt, ist verlorengegangen, wir besitzen von ihr nur einen ziemlich schlechten Abdruck. Trotzdem ist das Andreas Kreuz hier deutlich genug. Unglücklicherweise läuft links davon ein Riß durch den Stein, und in den dadurch in dem Abdruck entstandenen weißen Fleck hat jemand später mit Bleistift einen Haken gezeichnet und ihn mit dem Andreas Kreuz verbunden, so daß ein Zeichen entstanden ist, wie es überhaupt sonst nirgends

vorkommt Rapson meint, daß der Haken zu einer Schleife vervollständigt werden mußte, dann hätte man ein Zeichen, das mit dem verschleiften Zeichen in der Mathurā Inschrift Nr 47 und im wesentlichen auch mit dem Zeichen für 70 in den Münzlegenden identisch sei Ich möchte demgegenüber betonen, daß, selbst wenn die vorgeschlagene Ergänzung des Zeichens, die mir in keiner Weise gerechtfertigt erscheint, richtig sein sollte, das Zusammentreffen mit dem Zeichen für 70 auf den Münzen aus den oben angeführten Gründen nichts beweisen würde Was das Zeichen in Nr 47 betrifft, so hatte ich aus dem Inhalt der Inschrift gewisse Angaben angeführt, die für die Lesung 40 sprechen, Rapson geht auf sie nicht ein Ich bin auch jetzt noch überzeugt, daß dem Zeichen in Nr 47 der Zahlwert 40 zukommt, die verschleifte Form, die übrigens in Mathurā ganz allein steht¹⁾, läßt sich ohno weiteres als eine Abart des gewöhnlichen *pta* Zeichens erklären

Den Grund, den Rapson gegen die Deutung des Andreas Kreuzes als 70 in Nr 62 anführt, kann ich nicht anerkennen Ich sehe nicht ein, warum ein Mönch nicht obensogat im Jahre 77 wie im Jahre 47 in dem *vihāra* des Huvika eine Säulenbasis gestiftet haben sollte

Weitere Anhaltspunkte für die Bestimmung des Zahlwertes des Andreas Kreuzes liefern die Inschriften nicht Will man nicht anerkennen daß die Inschrift Nr 60 das Zeichen enthält, so hängt alles von der Frage ab, ob man annehmen will, daß in Mathurā zwei verschiedene Zeichen für 40 gebraucht wurden oder nicht Da die beiden Zeichen, wie es in der Natur der Sache liegt, in den Inschriften niemals auf demselben Stein erscheinen, so könnte wer das Andreas Kreuz als 40 lesen will vielleicht behaupten, daß die Verwendung der beiden Zeichen individuell verschieden gewesen sei, von den Schreibern, die den Steinmetzen die Vorlagen lieferten schrieben die einen das *pta*, die anderen das angeblich kursive Andreas Kreuz Der Annahme, daß das *pta* und das Andreas Kreuz zur Bezeichnung der gleichen Zahl gebraucht wurden wurde aber doch der Boden entzogen sein, wenn sich nachweisen ließe, daß ein und derselbe Schreiber beide Zeichen verwendete Und das ist tatsächlich der Fall

Unter den aus Ostturkestan in die Sammlung der Berliner Akademie gelangten Handschriften befindet sich eine stattliche Anzahl von Bruchstücken einer Palmblatthandschrift, die aus der Grabung in Qyzil stammen Die Bruchstücke zeigen die in Indien während der Kusana Zeit gebräuchliche Schrift Die Handschrift, der sie angehören, ist sicherlich im nordwestlichen Indien entstanden und von dort nach Ostturkestan gebracht worden Als meine Frau die Bruchstücke zusammenzusetzen und abzu-

¹⁾ Ich hatte nach der Reproduktion in der Ep Ind es früher für möglich gehalten daß eine Form des Zeichens mit kleinerer Schleife in Nr 44 vorliege Das ist aber, wie jetzt ein guter Abklatsch der Inschrift zeigt, nicht der Fall, das Zeichen hat die gewöhnliche Form der Mathura Inschriften

schreiben begann, stellte es sich bald heraus, daß sie nicht von einer einzigen, sondern von zwei verschiedenen Handschriften herrührten, die hier als A und B unterschieden sein mögen. Die Blätter von A sind breiter gewesen und haben 4—6 Zeilen auf der Seite, während in B nur 2—3 Zeilen auf der Seite stehen. An und für sich würde das noch nicht beweisen, daß wir Reste von zwei verschiedenen Handschriften vor uns haben. Ich habe in meiner Ausgabe der Kalpanamanditika gezeigt, daß in den ersten nach christlichen Jahrhunderten die einzelnen Blätter der Palmblatthandschriften oft sehr verschiedene Breiten hatten und daß man dann die Blätter so anzuordnen pflegte, daß man die schmalsten an den Anfang und an das Ende, die breitesten in die Mitte legte. Allein in diesem Fall kommen in halbtische Verschiedenheiten hinzu. Die beiden Handschriften enthalten zwei Werke der Abhidharma-Literatur, die einander sehr nahe stehen, es lassen sich aber doch in der Phraseologie und in der Einteilung schon jetzt Unterschiede erkennen. So werden in A Zitate stets mit *atrocya* eingeleitet, in B mit *atropa*. A ist in Skandhaka geteilt, die wiederum in Āśvakaas zerfallen, und es haben sich eine ganze Reihe von Kolophons erhalten, in denen freilich der Gesamtname des Werkes niemals genannt wird. Innerhalb der Āśvakaas werden die einzelnen Paragraphen durchgezählt. Eine solche Paragraphenzählung findet sich auch in B, aber hier fehlen alle Kolophons. Der Schluß eines Kapitels wird hier nur durch einen Kreis bezeichnet, wie ich ihn in Kalpanamanditika S. 16 beschrieben habe. Wenn wir somit jene Bruchstücke auch zwei Handschriften mit verschiedenem Text zuweisen müssen, so sieht sich die Schrift in beiden doch so gleich, daß es bei manchen Bruchstücken, die sich nicht durch Format oder Inhalt als zu der einen oder der anderen Handschrift gehörig erweisen, vorläufig zweifelhaft bleibt, wohin sie zu stellen sind. Wir dürfen unter diesen Umständen wohl mit Sicherheit annehmen, daß beide Handschriften von demselben Schreiber geschrieben sind.

Nun erscheint in B das *pta*-Zeichen wiederholt in der Paragraphierung. Sehr deutlich ist es auf den Bruchstücken I und II, wo die Zeichen für 3 bzw. 4 und 7 und die Doppelvertikale folgen. Wie ähnlich das Zahlenzeichen der Ligatur *pta* ist, zeigt der Vergleich mit dem in I zufällig in der zweiten Zeile stehenden *pta* von *saptama*. Ganz genau das gleiche Zeichen begegnet in der Paragraphierung auf einem anderen größeren Bruchstück der Reihe nach vor den Zeichen für 2, 3, 5 und 6, und auf einem vierten Bruchstück vor den Zeichen für 4 und 5. Der Zahlwert des Zeichens ergibt sich aus III. Hier findet es sich leider mit Verlust der oberen linken Vertikale, aber mit völliger Sicherheit zu erkennen am Anfang der dritten Zeile vor der Doppelvertikale. In der Zeile darüber stehen im Original wiederum völlig deutlich die Zeichen für 30 und 9 vor der Doppelvertikale. Der vierzigste Paragraph füllte also das Ende der zweiten und den gänzlich verlorengegangenen Anfang der dritten Zeile, das *pta*-Zeichen am Schluß

druckt also 40 aus Genau die gleichen Zeichen für 30 und 40 folgen sich als Paragraphenzahlen noch auf einem anderen Blatt, dessen Schrift leider etwas abgerieben ist Das Blatt ist daher hier nicht reproduziert, im Original sind die Zeichen mühelos erkennbar Das Zeichen für 70 kommt in B nicht vor, die Paragraphenzahlen gehen nicht über 47 hinaus und auch in den Blattzahlen hat sich eine 70 nicht erhalten

In A sind die Paragraphenzahlen im allgemeinen viel niedriger als in B, die höchste Zahl die sich erhalten hat, ist 24 Unter den Blattzahlen, die bis 187 geben kommt keine, die das Zeichen für 40 enthüllt, vor, wohl aber auf dem unter IV teilweise reproduzierten Bruchstück das Zehnerzeichen in der Form des Andreas Kreuzes Am unteren Ende des von links nach rechts verlaufenden Querstriches zeigt sich eine schwache Gabelung, die dadurch entstanden zu sein scheint, daß der Schreiber die Linie zuerst von links nach rechts und dann noch einmal von rechts nach links zurück zog Praktisch ist das von keiner Bedeutung das Zeichen ist zweifellos mit dem in den Mathurā Inschriften erscheinenden Andreas Kreuz identisch Es kann sich also nur um die Frage handeln ob es 40 oder 70 zu lesen ist Wenn nun der Schreiber, wie oben gezeigt in der Paragraphierung für 40 konsequent das *pta* Zeichen verwendet so wird man ihm doch kaum zutrauen können daß er in der Blattzahlung dieselbe Zahl durch ein Zeichen ausdrückte das mit dem Zeichen für 40 wie er es schreibt auch nicht die geringste Ähnlichkeit besitzt Die Blattzahl kann daher meiner Überzeugung nach nur 176 gelesen werden

Immerhin könnte jemand auf die Behauptung verfallen daß das alles schließlich doch nichts beweise, da ja die Zeichen für 40 und 70 in zwei verschiedenen Handschriften vorliegen und selbst wenn ich recht haben sollte daß sie von demselben Schreiber geschrieben sind dieser Schreiber ja im Laufe der Zeit seine Praxis geändert haben könnte als er die Handschrift B schrieb bediente er sich des *pta* Zeichens, später als er A schrieb, gebrauchte er das 'kursive' Andreas Kreuz Dieser Einwand wird wie mir scheint, durch die Bruchstücke einer anderen Palmblatt Handschrift unserer Sammlung die ebenfalls aus Qyṛil stammt, widerlegt Die Handschrift, die von Anfang bis zu Ende von derselben Hand geschrieben ist, enthält einen philosophischen Text Die Schrift gehört der Kusana Zeit an, weicht aber im Duktus etwas von der Schrift der vorher besprochenen Handschriften ab Unter den Bruchstücken finden sich zahlreiche linke Endstücke, auf denen die Blattzahlen erhalten sind Unter den Zehnerzeichen kommt wiederholt sowohl das *pta* Zeichen als auch das Andreas Kreuz vor Als Beispiele sind hier die unter V und VI abgebildeten Stücke gewählt Der Zahlwert des *pta* Zeichens steht fest, die Blattzahl von V ist 343 Ebenso wenig kann über die Lesung der Zeichen für 10 20 30 50 60, 80, 90 ein Zweifel bestehen Die Blattzahl von VI kann daher nur 278 sein Niemand wird doch behaupten wollen, daß derselbe Schreiber in derselben

Handschrift dieselbe Zahl bald durch das *pta*-Zeichen, bald durch das Andreas Kreuz ausdrückte

Rapson ist, wie oben bemerkt, der Ansicht, daß auch die äußere Gestalt des Andreas Kreuzes dafür spreche, daß ihm der Zahlwert 40 zukomme, da es sich leicht als eine Kursivform des *pta* Zeichens auffassen lasse. Ich habe schon gesagt, daß ich dem nicht zustimmen kann. In den Inschriften besteht jedenfalls der Kopf des *pta* Zeichens stets aus einem der Oberlinie entbehrenden Quadrat. Die Ecken sind bisweilen etwas abgerundet, aber niemals nimmt der Kopf die Form eines rechten oder gar spitzen Winkels an, wie er im oberen Teile des Andreas Kreuzes erscheint. Meiner Ansicht nach hat sich die Form des Andreas Kreuzes auf ganz andere Weise entwickelt. Wir können immer wieder beobachten, wie das Zeichen für 70 durch einen Zusatz zu dem Zeichen für 60 gebildet wird, genau so wie das Zeichen für 90 aus dem Zeichen für 60 gebildet wird. Deutlich ist das bei den Zeichen für 70 der Fall, die Bühler in seiner Schrifttafel aus den Handschriften reproduziert. Noch klarer zeigt sich das bei den Zeichen für 70 in der in frühen Gupta Charakteren geschriebenen Handschrift der Kalpanāmanditā, siehe die Schrifttafel in meiner Ausgabe. Auch die Form des Zeichens für 70 auf den von Rapson in seinem *Catalogue of the Coins of the Andhra Dynasty &c* beschriebenen Münzen¹⁾ erklärt sich ohne weiteres aus der Hinzufügung eines Striches am unteren Ende der Vertikale des Zeichens für 60. Dieser Zusatzstrich wird dann weiter verschleift und der Haken, der in 60 in der Mitte der Vertikale angesetzt wird, wird höher hinauf gerückt, so daß sich eine Ähnlichkeit mit dem Zeichen für 40 in der Mathurā Inschrift Nr 47 ergibt, wo aber die Seldeife aus dem ursprünglich nach rechts gewendeten Haken am unteren Ende der Vertikale entstanden ist.

Wir sollten also theoretisch für 60 in der Schrift der Kusana Zeit ein Zeichen erwarten, das etwa die Form Y zeigt, durch Anfügung eines Seitenstriches nach rechts wurde daraus das Zeichen des Andreas Kreuzes mit dem Zahlwert 70 entstanden sein. Tatsächlich hat nun das Zeichen für 60 diese Form in den Blattzalden der dritten der oben erwähnten Handschriften, unter VII ist ein Bruchstück mit der Blattzahl 269 wiedergegeben. Fast die gleiche Form findet sich in der Mathura Inschrift Nr 57, von der wir allerdings nur ein Faksimile im Arch Surv Rep Vol XX, Plate V, 6 besitzen. In den beiden Mathurā Inschriften Nr 56 und 58 erscheint das Zeichen leicht verändert, indem die Linie, die den spitzen Winkel nach unten verlängert, hier weggelassen ist, siehe die Phototypen zu Ep Ind Vol I, p 386, Nr 8, Vol II, p 204, Nr 19. Ich glaube also, daß sich auch von Seiten der Form nichts gegen die Auffassung des Andreas Kreuzes als des Zeichens für 70 einwenden läßt. Auf die chronologischen Fragen, die sich ergeben, wenn der *mahākṣatrapa* Śodāsa in das Jahr 72 zu versetzen ist, möchte ich an diesem Orte nicht näher eingehen.

¹⁾ Siehe die Übersichtstafel auf S CCVIII

Zur Geschichte des Ostasiatischen Tierkreises.

Der Ursprung und die Verbreitung des sogenannten ostasiatischen Tierkreises ist in vieler Hinsicht noch so ungeklärt, daß der Hinweis auf einige neue oder meines Wissens bisher nicht eingehender behandelte Quellen in Prakrit, in Sanskrit und in der Sprache von Kuṣi nicht ohne Interesse sein durfte, zumal da sie, wie mir scheint, auch zur Aufhellung gewisser Namen des Tierkreises in sogdischer und sakischer Sprache beitragen

Unter den von Sir Aurel Stein in der Niya Gegend in Ostturkestan, auf der Statte des alten Cadoda, ausgegrabenen Dokumenten findet sich ein oblonges Holztafelehen, das von den Herausgebern der Kharosthi Inscriptions unter Nr 565 veröffentlicht ist. Eine Reproduktion der Rückseite ist in Sir Aurel Steins Serindia Bd IV, Tafel XXVI, enthalten. Das Tafelchen enthält Aufzeichnungen astrologischen Inhalts in dem indischen Dialekt, der in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten in dem Reiche von Krorain die Umgangssprache war. Ich gebe zunächst den kurzen Text in der Umschrift der Ausgabe, aber mit Ersetzung der Ligaturen *śa* und *ṣh'a* durch die, wie Rapson und Noble selbst bemerken, richtigeren Umschreibungen *śpa* und *lsa*¹⁾

Rückseite

Kolumne A

- 1 *prathanyana*²⁾ *naḥsa muska namma tasya dhivasa sarva karyāna kareṭ*
siddham ca bhavati
- 2 *gava niḥsatram śiṣa lohidaṛya khatra pūva gamdariena ramidaṛya*
- 3 *vyagra naḥsatram yodha arabhidaṛya*
- 4 *śasala naḥsatram palayidaṛya yo ca naṣyati durlāpa*
- 5 *nāga naḥsatram triḥsa sarva karya karyāna lahu*

Kolumne B

- 1 *jamdunamca*³⁾ *sarva karyena varidaṛya*
- 2 *aśpa niḥsatram purva paṭima deśam pāmā gamdaro*
- 3 *paśu niḥsatram śiṣa lohidaṛya*
- 4 *kukudā niḥsatram pravaraṇa rastama chinidaṛya sūridaṛya*
- 5 *makadā ca sarva karyāna lahu*

Vorderseite

- 1 *śvāna niḥsatram ca śigra gata āgamana*
- 2 *sūgara niḥsatra kṛiṣa rūtana masu śadā ukṣvāna siddhi vardhi bhavatyati*

Das Verständnis des Textes wird nicht nur durch das Vorkommen einiger unbekannter Wörter, sondern auch durch die Nachlässigkeit und

¹⁾ Nach den Herausgebern findet sich eine Anzahl von Punkten über den Text verstreut, sie scheinen aber keine Bedeutung zu haben.

²⁾ [na]

³⁾ nam ca

Ungenauigkeit der Schreibung erschwert. So sind 7 B ganze Silben fortgelassen wie in *nakṣa* RA 1. In RA 3 steht *arabhidārya* offenbar für *arabhidārya*, in RA 1, B 5 *laryāna* für *laryāna*. Unter diesen Umständen kann die im folgenden gegebene Übersetzung nur als eine vorläufige bezeichnet werden.

1 Das erste Sternbild (führt) den Namen Ratte (oder Maus). An dessen Tage soll man alle Geschäfte verrichten und es geht glücklich vonstatten.

2 Unter dem Sternbild Rind soll man den Kopf reinigen (und), nach dem man gegessen und getrunken sich mit Musik vergnügen.

3 Unter dem Sternbild Tiger soll man einen Kampf beginnen.

4 Unter dem Sternbild Hase soll man auf der Hut sein, und was verloren geht ist schwer (wieder)zubekommen.

5 Unter dem Sternbild Schlange soll man jedes Geschäft zustande bringen.

6 (Unter dem Sternbild) Gewürn soll man sich von jedem Geschäft fernhalten.

7 Unter dem Sternbild Pferd soll man eine Reise ins östliche (und) westliche Land machen.

8 Unter dem Sternbild Ziege (oder Schaf) soll man den Kopf reinigen.

9 Unter dem Sternbild Hahn soll man Kleid (und) Decke zuschneiden und nahen.

10 Und (unter dem Sternbild) Affe sind alle Geschäfte leicht.

11 Und (unter dem) Sternbild Hund (findet) schnelle Wiederkehr eines Gegangenen (statt).

12 (Unter dem) Sternbild Schwein (soll) Pflügen, Saen (und) Aufrichten von Weingehegen (stattfinden). Es wird Gelingen und Wachstum sein.

Zu der Übersetzung bemerke ich im einzelnen:

Zu 1 *prathanyana nakṣa* scheint eine allerdings sehr auffällige Verschreibung für *prathama nakṣatra* zu sein.

Zu 2 Der Ausdruck *śīrṣa lohīdārya* kehrt in RB 3 wieder. Ich stelle *lohīdārya* zu *pr lūha*, das Hemacandra 4 105 als Substitut für *majjā* lehrt.

Zu 4 *durlāpa* vertritt offenbar *sk durlabham*.

Zu 5 *sahīdārya* gehört wohl zu *sk sādhyatī*. Unklar bleibt *triṣa*. Kann es *sk drākṣā* Weinstock, Weintraube, sein? Vgl. *timpura* 77, *drimpura* 721 für *sk tāmbūla* und die Bemerkungen zu 12. Der Doppelstrich über dem zweiten *ālśara* läßt eher vermuten, daß es für *triṣṇa* steht.*

Zu 6 *jamdunamca* wird später besprochen werden.

Zu 9 *pravarana* entspricht *sk pravarana*, *p parupana*, *vastarna*, wie schon im Index verborum bemerkt ist *sk avastarana*.*

Zu 12 *krīṣa* steht für *krīṣana*, *masu* muß ein Nahrungs- oder Genußmittel sein, das mit dem Hohlmaß (*māṣa* = 20 *lī*) gemessen wird.

Auffallend ist daß die Quantitäten die in den Abgabelisten für *masu* an geführt werden bedeutend geringer zu sein pflegen als die für Getreide Charakteristisch sind Zusammenstellungen wie *masu gid a lhi 4 4 amna mihima 3 pašu 1* (539) *tam kalammı aconammı amna nikhasta mihima 1 lhi 10 masu aconenammı lhi 3 nıkasta* (637) in 207 schließt die Aufzählung der Abgaben *masu mihima 1 lhi 4 1 potgoñena* (so zu lesen) *amna mihima 10 4 go 1* Das *masu* scheint also ein wertvolleres Genußmittel gewesen zu sein und dazu stimmt daß kleinere Mengen davon auf höheren Befehl auch als Geschenk an gewisse Personen geliefert werden So heißt es z. B. in 637 *adehi kalasa padamulade anatilekha agata tasuca dhapgeyasa masu prahud a presidavya lhi 3 potgonena* Das *masu* ist ferner trinl bar in der leider verstummelten Liste 175 steht *na ja masu ede jamna piramti lhi 3* In 272 wird der königliche Befehl erteilt *yahi eda anadilekha atra esati pratha cavala paruvarsi šuka masu imararsi masu sarva spara sam galidavya ekadesammi nisimcidavya* wenn dieser Befehlsbrief dorthin gekommen sein wird ist schleunigst das *masu* der vorjährigen Abgabe (und) das diesjährige *masu* alles vollständig zu sammeln (und) an einem Orte einzugießen Der Ausdruck *nisimcidavya* weist deutlich auf eine Flüssigkeit von festen Substanzen wird in diesem Zusammenhang *nihida* gebraucht so z. B. ebenda *sarvatra nagaradramgesu amna samgalida nihida* In 633 wird auch von einem Krug *masu* gesprochen der zerbrochen ist *avi pararivarsi priyavatasa tamı kalasa 1 masu asi eda kalasa bhim nıtaya mamtreı* Das alles führt auf die Vermutung daß *masu* Wein bedeutet und für *sk madhu* steht das z. B. Kuntl 42 als Traubensaft erklart wird *mrđvikaraso madhu* Allerdings wird in der Sprache der Kunden intervokalisches *dh* gewöhnlich zu *k* und wenn sich auch *asimatra* nahe daß *masu* aus einer iranischen Sprache entlehnt ist wo intervokalisches *d* zur Spirans geworden war wie in av. *mađu* * Saekheh läßt sich gegen die Deutung von *masu* auf den Wein kaum etwas einwenden Noch heute werden in Ostturkestan die herrlichsten Trauben gezogen Wein wird heute allerdings dort nicht gekeltert die Trauben werden nur zur Herstellung von Rosinen benutzt (A von Le Coq Volkskundliches aus Ost Turkistan S 44) Es ist aber nicht unwahrscheinlich daß die Weinbereitung erst mit der Einführung des Islam aufgehört hat Andererseits ist in unseren Texten von getrockneten Trauben nicht die Rede *šuka suki* auch wohl *šukha* in 387 wenn die Lesung richtig ist geht überall auch in Verbindung mit *masu* (169 272 431 432) nicht etwa auf *sk šuska* sondern auf *sk šulla* zurück Ob in 349 *na šudhi* (so in der Note) *masu nerı šagri masu nikhaldavo* etwa mit Ingwer (*sk šumthi*) gewürzter und gezuckerter Wein (*šagri* zu *šakara* = *sk šarkara* in 702) gemeint ist bleibt vorläufig unsicher Für die Feststellung der Bedeutung von *sad a* weist *gošad a* in 167 den Weg Der Satz *ninamciya* (so ist zu lesen anstatt *nanam ciya*) *opin*

taṣa gosad ammi go vito (so wahrscheinlich statt *goṣato*) *asti* kann kaum etwas anderes bedeuten als 'in dem Kuhgehege des in Nina wohnenden Opimta ist eine *vito* Kuh' *Ṣad a* dürfte mit *śāla*, das im epischen und klassischen Sanskrit in der Bedeutung 'Einfriedigung, Wall' gebraucht wird, identisch sein, wie schon Rapson, *Specimens of the Khar Inscr* p 8 bemerkt hat. Von *masu ṣad a* ist in den Urkunden öfter die Rede. Nach 586 verkauft ein gewisser Dhamasa an den Schreiber Ramsotsa einen *masu ṣata* (so in der Note) mit samt den Baumen *sadha vṛksena*. In 655 liegt ein Kaufvertrag vor über einen *masi* Acker und einen *masu ṣad a*, dessen Größe durch die Angabe bestimmt wird *taṭra masu vṛta apacira* 10 3. *Vṛta* = sk *upta* kann in diesem Dialekt sehr wohl 'gepflanzt' bedeuten. Auch in dem nahestehenden nordwestlichen Dialekt der Aśoka-Inschriften hat *vṛta* diese Bedeutung. In dem Felsenedikt II ist in dem Satz, der in Dhauḷi lautet (*osa*)*dhāni āni munisopagani pasuopagāni ca atata nathi sarata khalapitā ca lopapitā ca lopūpitā* in Shāhibāzgarhī durch *vṛta* ersetzt. Auch Brhats 74 2 ist *upta* im Sinne von 'gepflanzt' und 'gesät' gebraucht *bhanktrā kāṇḍam padapasyoptam urvyām bijam vāsyām nanyalam eti yadrat*. Ich möchte daher glauben daß *masu ṣad a* 'Weingehege, Weingarten' bedeutet. Die Annahme daß *masu* wie unser 'Wein' sowohl das Produkt wie die Pflanze bezeichne scheint mir keine unüberwindliche Schwierigkeit zu bieten. auch im Lateinischen sagt man, neben *vineam conserere* in genauer Übereinstimmung mit dem angeführten *masu vṛta*, *vinum conserere* *serere* siehe Cato de agricultura 6, 4 *vineam quo in agro conseri oportet sic observato qui locus vīno optimus dicitur esse et ostentus soli aminnium minusculum et geminum eugeneum, helvolum minusculum conserito qui locus crassior erit aut nebulosior, ibi aminnium matius aut murgentinum apicium, lucanum serito*, Varro, r r 1, 25, Plin 14 46.

Was endlich *ulṣṛama* betrifft so macht der Zusammenhang es wahrscheinlich, daß es den Beginn der jährlichen landwirtschaftlichen Tätigkeit im Weingarten bezeichnet, so wie Pflügen und Säen die erste Arbeit auf dem Acker im Frühling ist. Stein, Sand *buried Ruins of Khotan*, p 228, gibt an, daß die Rebstöcke in Ostturkestan heute an niedrigen, in Reihen angeordneten Zäunen gezogen und im Winter mit Erde zugedeckt werden. Vielleicht geht also das *ulṣṛama* auf das Aufrichten der Rebstöcke im Frühling. Auch in 574 scheint sich der Infinitiv *ṣad a ulṣṛamṇae* (neben *bhuma kṛṣamṇae*) auf das Aufrichten eines Geheges zu beziehen.

Es ist ohne weiteres klar, daß die Liste der Namen von Nakṣatras in dem Tafelchen aufs genaueste mit der Liste der Namen von Tiernamen des chinesischen Zyklus übereinstimmt. In der Anordnung findet sich nur eine einzige Abweichung. Hahn und Affe sind hier vertauscht. Ich zweifle keinen Augenblick, daß das auf einem einfachen Versehen des Schreibers oder des Verfassers beruht, denn überall, wo der ostasiatische Zyklus vorkommt,

steht der Hahn hinter dem Affen¹⁾ Mit Umstellung dieser beiden Tiere in unserer Liste entsprechen sich also die Reihen²⁾

Chinesisch	Krorainisch	Chinesisch	Krorainisch
1 Ratte	<i>muska</i>	7 Pferd	<i>aśpa</i>
2 Rind	<i>gava</i>	8 Ziege	<i>paśu</i>
3 Tiger	<i>vyagra</i>	9 Affe	<i>maḥad a</i>
4 Hase	<i>śaśaka</i>	10 Hahn	<i>lukud a</i>
5 Drache	<i>nāga</i>	11 Hund	<i>śvana</i>
6 Schlange	<i>jamdunamca</i>	12 Schwein	<i>suḡara</i>

Es ist dies der älteste und, soviel ich weiß, der einzige bisher veröffentlichte Text, in dem uns der zwölfteilige Tierzyklus in indischer Sprache begegnet³⁾ Wohl waren schon früher Erwähnungen des Tierzyklus in chinesischen und tibetischen Werken bekannt, die auf indische Quellen zurückgehen Chavannes a a O S 86f, erwähnt ein kleines Sūtra, das Schi ōrh yuan schêng siang juei king, das zwischen 980 und 1000 von dem Mönche Schi hu übersetzt ist Über den Inhalt des Sūtra bemerkt Chavannes 'il traite des presages qui peuvent être tirés au moyen d'un diagramme dans lequel les douze causes (nidānas) sont mises en corrélation avec les douze mois et avec les caractères du cycle duodénaire, tout à la fin, on lit le passage suivant, 'Celui qui examine avec une attention scrupuleuse ce que produisent les douze causes, afin de comprendre parfaitement le bien ou le mal, le chagrin ou la joie, la réussite ou l'échec, doit dessiner un diagramme de l'évolution et le tracer clairement en partant de l'avidyā (correspondant au 10^e mois) pour aboutir au jaramarana (correspondant au 9^e mois), les mois et les jours y auront leurs places distinctes, dans l'ordre de succession on y disposera les douze formes corporelles qui sont le rat, le bœuf, le tigre, le lièvre le dragon, le serpent, le cheval, la chèvre, le singe, le coq, le chien et le porc '

Diese merkwürdige Verbindung der Nidānas mit dem Tierzyklus kehrt, wie Lanfer, T'oung Pao 1907, S 400 gesehen hat, im Kapitel 19 der tibetischen

¹⁾ Eine Umstellung von Tieren läßt sich, soweit ich sehe, überhaupt nur einmal in der bildlichen Darstellung des Zyklus auf einem alten turkestanischen Teppich nachweisen auf den Lanfer, T'oung Pao 1909, S 71ff hingewiesen hat Hier sind Drache und Schlange offenbar aus künstlerischen Gründen umgestellt worden

²⁾ Die chinesische Reihe nach Chavannes, Le cycle turc des douze animaux, T'oung Pao 1906 S 52 Dort sind auch die Listen der zwölf Tiere bei den anderen Völkern, die den Zyklus kennen gegeben Das chinesische Wort für Ziege bezeichnet auch das Schaf Chavannes a a O S 55, Anm I, ist der Ansicht, daß es ursprünglich von der Ziege gebraucht wurde Auf den Spiegeln der Tang Zeit ist das dargestellte Tier eine Ziege

³⁾ Auf die merkwürdigen, aber kaum sehr alten Tierkreisdarstellungen in Tempeln von Chidambaram und Trichinopoly, die Boll, Sphaera S 342ff behandelt hat, gehe ich hier nicht ein Ihr Ursprung bleibt dunkel wenn auch eine Beeinflussung durch die ägyptische Dodekaoros des Tierkreis und den ostasiatischen Tierzyklus naheliegt

schen Lebensbeschreibung des Padmasambhava wieder¹⁾ Dort wird er zählt, wie Padmasambhava von einem indischen Lehrer in der Stadt Guhya in Indien die Astrologie erlernt Er wird dabei über den 'Zusammenhang von zwölf Vorgängen im Leben eines Buddha mit den zwölf Nidānas, welche in einem irdischen Jahre umlaufen' unterwiesen Die Reihe beginnt 'Wenn der Gott der Śakti den Segen gibt so steht dies im Zusammenhang mit dem Mausejahr der Avidya Wenn der aschenfarbene Elefant im Mutterleibe sich sechsfach verwandelt so hängt es zusammen mit dem Sterbjahre der Samskara's In der gleichen formelhaften Art geht der Text weiter genau die Reihenfolge des chinesisch tibetischen Tierzyklus und der Nidāna Kette innehaltend Die letzte Formel lautet 'Wenn die neun²⁾ eisernen Schweine eingebohrt in Kraftanstrengung wetterfeiern, so hängt dies zusammen mit dem Schweinejahr des Alterns und Sterbens'

Vorausgesetzt daß der chinesische Traktat wirklich aus dem Sanskrit übersetzt ist wurde sich daraus ergeben daß den Indern oder, vorsichtiger gesagt den Sanskrit schreibenden Buddhisten der chinesische Tierzyklus um die Mitte des 10 Jahrhunderts bekannt war und wenn die Angabe des Padma thanyig daß Padmasambhava die geschilderte Astrologie in Indien studierte richtig ist so mußten die Inder ihn schon in der ersten Hälfte des 8 Jahrhunderts gekannt haben An und für sich wurde das beiden vielfachen Beziehungen die schon seit Jahrhunderten zwischen dem indischen und dem ost- und zentralasiatischen Buddhismus bestanden, nichts Auffälliges haben

Die Mitte des 8 Jahrhunderts ist die untere Grenze für ein astrologisches Werk über günstige und ungünstige Stunden Tage und Gestirne, das dem Bodhisattva Mañjuśrī und anderen Weisen zugeschrieben wird und das 759 von Amoghavajra übersetzt und 764 durch einen seiner Schüler mit Anmerkungen versehen wurde³⁾ Wie Pelliot Troung Pao 1929, S 204 angibt findet sich in diesem Werk die Bemerkung daß man in den Ländern des Westens die Jahre mit den zwölf Tieren und die Wochentage mittels der Gestirne zählt Es bestätigt sich also daß mindestens in der ersten Hälfte des 8 Jahrhunderts indische Schriftsteller eine Kenntnis des Tierzyklus hatten wie er in den Ländern des Westens verbreitet war, wobei unter den letzteren wie Pelliot annimmt wahrscheinlich das Gebiet von Ostiran insbesondere Sogdiane, zu verstehen ist

Könnten wir uns auf die Angaben eines anderen buddhistischen Textes, des Sme bdun zes pa skar mai mdo des Sūtra von den 'Großer Bir' genannten Gestirnen verlassen so würde die Bekanntschaft der Inder mit

¹⁾ Übersetzt von Grunwedel Fm Kapitel des Tā ṣo sun in der Būstian Fest schrift S 471f

²⁾ Man beachte wie hier die Neunzahl mit dem jarmāraṇa ebenso verbunden ist wie in dem chinesischen Traktat

³⁾ Pelliot, JA VI 1 p 168

dem Tierzyklus schon für die erste Hälfte des 7. Jahrhunderts bezeugt sein. Über den Inhalt des Werkes hat Laufer, T'oung Pao 1907, S. 392ff. berichtet. Es wird darin der zwölfjährige Tierzyklus in der Weise aufgeführt, daß die in einem bestimmten Jahre geborenen Menschen zu einem der sieben Sterne des Großen Baren in Beziehung gesetzt und unter den Schutz des betreffenden Sternes gestellt werden. Die zwölf Tiere des chinesischen Zyklus, beginnend mit der Ratte, werden zu diesem Zweck auf die sieben Sterne verteilt, und zwar in der Reihenfolge 1 2 12 3 11 4 10 5 9 8 6 7. Daß diese Verteilung auf einem System beruht, ist unverkennbar, es wurde noch einheitlicher hervortreten, wenn die Nummern 8 (Schaf) und 6 (Schlange) umgestellt wären. Über die Geschichte des Buches belehren uns zwei Kolophone, der eine in Versen, der andere in Prosa, die aber nicht genau übereinstimmen. Nach dem zweiten Kolophon wurde das Sūtra von einem indischen Pandita und Huen tsang aus Indien mitgebracht und in China übersetzt. Im Jahre 1330 wurde es ins Mongolische übersetzt und in 2000 Exemplaren gedruckt. Eine uigurische Übersetzung wurde in 1000 Exemplaren gedruckt. Im Jahre 1336 wurde es ins Tibetische übersetzt¹⁾. Laufer versichert, er habe in dem Sūtra nichts finden können, was gegen eine Entstehung der Schrift in Indien sprechen könnte. Trotzdem dürfte es klar sein, daß man die Nachricht über die Einführung des Werkes aus Indien, die fast 700 Jahre später ist, nicht als unbedingt zuverlässig betrachten kann, zumal da das Werk in der Liste der von Huen tsang erworbenen und mitgebrachten Bücher nicht erwähnt zu sein scheint.

Wahrscheinlich liegt eine Erwähnung des Tierzyklus in dem Śārdūlakarnāvadāna des Divyāvadāna S. 630 vor. Da fragt der Brahmane Puṣkarasārin den Trisanku Matangarāja nach dem Umfang seines Wissens: *kim punar bhavātā rgiedo dhītaḥ yajurvedo 'dhītaḥ sāmavedo 'dhītaḥ āyurvedo 'dhītaḥ atharvavedo 'dhītaḥ kalpādhyāyo 'pi adhyātman apī mrgacakraṃ vā naksatragano vā tithikramagano vā trayāḍdhītaḥ karmacakraṃ vā trayāḍdhigataṃ?* Man wird bei dem *mrgacakra* das hier vor der Naksatra und der Tithi Listegenannt ist, vielleicht zunächst an den Zodiacus denken, und gewiß wäre es nicht unmöglich, daß *mrgacakra* eine Übersetzung des griechischen Ausdruckes ist. Allein sonst scheint diese Bezeichnung für den Zodiacus, für den sie ja auch nur bedingt paßt, nicht gebraucht zu sein, und das Śārdūlakarnāvadāna ist ein so altes Werk, daß eine Erwähnung des Zodiacus darin recht auffällig sein würde²⁾. Nach Lévi, T'oung

¹⁾ In dem in Versen abgefaßten Kolophon wird von dem indischen Original nichts gesagt und nur von der Übersetzung des in uigurischen Lettern vorhandenen Sūtra ins Mongolische und seiner Drucklegung in 1000 Exemplaren gesprochen.

²⁾ In späterer Zeit erscheint aber der Zodiacus in der chinesischen buddhistischen Übersetzungsliteratur. Chavannes hat T'oung Pao 1906, S. 86, eine Stelle aus dem Ta fang t'eng ta tai king beigebracht, in der die Sanskrit Namen der 'zwölf t'ch'ien genannten Konstellationen' in chinesischer Umschrift aufgeführt werden. Aber diese

Pao 1907, S 118f gehen die beiden chinesischen Übersetzungen, die es gefunden hat, bis ins 3. Jahrhundert n. Chr. hinauf. Die erste ruht von dem indischen Mönche Tschu Lu yen her, der 224 nach China kam und das Avadāna im Jahre 230 übersetzte, die zweite stammt von dem bekannten Dharmaraksa, dessen Übersetzertätigkeit sich von 266 bis 313 oder 317 erstreckte. Es ist unter diesen Umständen doch wohl wahrscheinlicher, daß das *mrgacakra* auf den zwölfteiligen Tierzyklus zu beziehen ist, und um so mehr, als es feststeht, daß der Verfasser eines anderen buddhistischen Sanskrit-Werkes, das spätestens in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr. entstanden sein muß, eine Kenntnis des Tierzyklus hatte.

Wir verdanken diesen Nachweis Chavannes. Er hat T'oung Pao 1906, S 87ff. eine Stelle aus dem Ta fang t'eng ta ts'i king dem Mahāsāmnipāta sutra, mitgeteilt, die wie er im einzelnen nachweist, zu dem alten Textbestande gehört, der zuerst zwischen 147 und 189 n. Chr. von dem Śramana aus dem Reich der Yue tschu dem (Yue) tsch'i Lou kia-tsch'ên, dann zwischen 402 und 412 nochmals von Kumarajiva und zum drittenmal zwischen 414 und 433 von einem Dharmaraksa übersetzt worden ist. Da wird von der verdienstlichen Tätigkeit gewisser Tiere gesprochen, die sich die Bekehrung ihrer Artgenossen angelegen sein lassen. Es sind die zwölf Tiere des Zyklus. Am ersten Tage des siebenten Monats beginnt die Ratte das Werk, indem sie einen Tag und eine Nacht lang Jambudvīpa durchzittelt und die Wesen, die als Ratten geboren sind, ermahnt, von bösen Werken zu lassen und Gutes zu tun. Am folgenden Tage löst das Rind sie ab, und so fort, bis am dreizehnten Tage wieder die Ratte an der Reihe ist. In dieser Weise betreiben sie die Bekehrung, bis zum Ende der zwölf Monate und auch bis zum Ende der zwölf Jahre. Je drei der Tiere wohnen auf einem zwanzig *yojanas* hohen Berge im Meere außerhalb Jambudvīpas, ein jedes in einer Höhle, und werden dort von einer Göttin und einer Rākṣasī, die von je 500 Verwandten umgeben sind, gepflegt. Die Verteilung der Berge, der Tiere und der pflegenden Göttinnen auf die Himmelsgegenden ist wie folgt¹⁾:

- Osten Vaidūryaberg. Bewohner: Schlange, Pferd, Ziege.
Pflegerin: Göttin des Holzes.
- Süden Sphaṭikaberg. Bewohner: Affe, Huhn, Hund.
Pflegerin: Göttin des Feuers.
- Westen Silberberg. Bewohner: Schwein, Ratte, Rind.
Pflegerin: Göttin des Windes.
- Norden Goldberg. Bewohner: Löwe, Hase, Drache.
Pflegerin: Göttin des Wassers.

Stelle findet sich in einem Teile des Ta ts'i king, der erst von Narendrayāśas zwischen 566 und 585 übersetzt ist, gehörte also vermutlich nicht dem alten Texte an.

¹⁾ Die Berge, die Höhlen, die Göttinnen und die Rākṣasīs führen besondere Namen, die für die Frage, die uns hier beschäftigt, kein Interesse haben.

Die Elemente, aus denen diese Geschichte aufgebaut ist, sind dem eigentlichen Indien fremd. Wir werden daher mit Chavannes annehmen dürfen, daß das Mahāsamnipatasūtra in Ostturkestan entstanden oder doch wenigstens überarbeitet ist, zumal das Werk auch sonst eine bessere Kenntnis der Geographie Zentralasiens verrät, als man sie von einem indischen Verfasser erwarten kann. Chavannes meinte, daß man bei einem in Ostturkestan entstandenen Sanskrit Werke an Beeinflussung durch chinesische oder durch türkische Vorstellungen denken könnte, wobei er unter Turken 'sont Kouchans, sont Hiongnou' verstand. Man ist heute nicht mehr geneigt, die Kusāns als ein türkisches Volk zu betrachten, wir wissen überdies, daß in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten in Khotan Saken, in Bharuka, Kuči, Agni Angehörige eines Volkes saßen, das eine indogermanische Sprache redete. Die Möglichkeiten der Entlehnung sind also viel größer.

In der Tierliste des Ta tsai king erscheint der Löwe an Stelle des Tigers der chinesischen Liste. Bei dem größten Teile der Turkvölker, sagt Chavannes, vertritt der Leopard (*bars, pars baris*) die Stelle des Tigers. Chavannes meint, man verstünde nicht, warum der Tiger zum Löwen geworden sein sollte, wenn der Verfasser des Ta tsai king aus chinesischer Quelle schöpfte, wenn der Tierzyklus ursprünglich türkisch gewesen sei, so sei es ziemlich natürlich, daß der Leopard von den Chinesen für den Tiger, von den Zentralasiaten für den Löwen genommen sei. Auch Marco Polo, der seine Nachrichten von den Mongolen, nicht von den Chinesen habe, spreche von dem Löwen als einem Tiere des Zyklus¹⁾. Ich kann diese Beweisführung nicht als stichhaltig ansehen. Von Marco Polo müssen wir meiner Ansicht nach ganz absehen, da seine Angaben auch in bezug auf die Reihenfolge ganz ungenau sind, er nennt als die ersten vier Tiere Löwe, Rind, Drache, Hund. Wenn er das *bars* das er vermutlich von seinem mongolischen Gewährsmann hörte, durch Löwe wiedergibt, so sind daraus kaum irgendwelche Schlüsse zu ziehen. Es ist mir aber überhaupt sehr fraglich, ob die Turken jemals scharf zwischen Leopard und Tiger unterschieden, obwohl die zentralasiatischen Stämme den einen so gut oder so schlecht gekannt haben müssen wie den anderen, da die Nordgrenze des Verbreitungsgebietes der beiden Tiere ungefähr die gleiche ist. Nach Radloff, Wörterbuch 4, 1158 bedeutet *pars* im Uigurischen Tiger, im osmanischen Türkisch Panther, bei den Kasan Tataren sogar den Luchs²⁾. Kowalewski gibt in seinem mongolischen Wörterbuch 2, 1109 für *bars* nur Tiger. Und jedenfalls ist es eine Tatsache, daß in den uigurischen Texten aus Turkestan *bars* die Übersetzung von der Speisung der hungrigen Tigerin 610, 16 in der bekannten Erzählung von der Speisung der hungrigen Tigerin durch den Bodhisattva *muntada adin taqı ōñı aš ıǰı a yuq, kım bu alañurmıš*

¹⁾ Die Stelle ist angeführt bei Chavannes n. a. O. S. 58.

²⁾ Vgl. auch 4, 1487 unter *bars*.

ač barsıy tırgürgülüg 'außer dieser gibt es keine andere Speise, die dieser geschwachten, hungrigen Tigern wieder auf die Beine helfen könnte¹⁾' In dem chinesischen Original steht an der entsprechenden Stelle *hu* Es ist also doch anzunehmen daß die Uiguren, wenn sie den chinesischen Zyklus übernahmen, das chinesische *hu* = Tiger genau so wie an der angeführten Stelle des Suvānaprabhāsa durch *bars* übersetzten²⁾ Warum der Verfasser des Mahāsamnipātasūtra den Löwen anstatt des Tigers genannt hat, weiß ich allerdings nicht zu sagen Aber er steht in dieser Beziehung ganz allein Das Tafelchen von Cadoda, das zeitlich nicht allzuweit von der Entstehung des Sūtra abliegen durfte, hat in Übereinstimmung mit dem Chinesischen *xyagra* und beweist somit, daß die indisch sprechenden und schreibenden Bewohner Ostturkestans keineswegs in dem Zyklus den Tiger durch den Löwen ersetzt hatten Auch in zwei anderen Sanskrit-Listen aus dem Norden Ostturkestans findet sich, wie wir später sehen werden der Tiger wieder Ich sehe also vorläufig keinen zwingenden Grund gegen die Annahme daß der Tierzyklus von den Chinesen erfunden und von den Turken sowohl wie von dem Verfasser des indischen Sūtra übernommen wurde

Es entspricht aber weiter auch die Verteilung der Tiere auf die Himmelsgegenden wie das Sūtra sie zeigt nicht dem chinesischen System, nach dem vielmehr dem Osten Tiger Hase Drache dem Süden Schlange, Pferd, Ziege dem Westen Affe Hahn Hund dem Norden Schwein, Ratte, Rind zugewiesen werden³⁾ Auch die Verteilung der Elemente auf die Himmelsgegenden stimmt nicht zu den chinesischen Anschauungen, nach denen dem Osten das Holz dem Süden das Feuer dem Westen das Metall, dem Norden das Wasser angehört Die Unstimmigkeiten in der Verteilung der Tiere auf die Himmelsgegenden sind für Chavannes ein Beweis, daß die Darstellung des Ta tsı king nicht auf chinesischer Tradition fuße In die gleiche Richtung weist nach Chavannes das Fehlen des fünften chinesischen Elementes der Erde in dem Sūtra und andererseits das Auftreten des Windes anstatt des Metalls im Westen Die Reihe der vier Elemente, wie sie hier erscheint, ist nicht chinesisch da die Chinesen den Wind nicht als Element kennen, sie ist ebensowenig indisch, da die Inder wohl vier Elemente, Erde, Wasser, Feuer, Wind (= Luft), kennen, aber das Holz nicht

¹⁾ Siehe SBAW Phil II t XI 1931, S 338

²⁾ Als die Perser den Zyklus von den Mongolen übernahmen hat man *bars* allerdings als Leopard verstanden und durch *palang*, nicht durch *babr* übersetzt

³⁾ In der koreanischen Ausgabe lautet der Text des Ta tsı king anders indem für Osten Süden für Süden Westen für Westen Norden für Norden Osten steht Dadurch ist aber das Verhältnis der Elemente zu den Himmelsgegenden völlig in Unordnung geraten und gerade das beweist wie Chavannes bemerkt, daß es sich um eine nachträgliche Änderung der koreanischen Ausgabe handelt, die gemacht ist, um die Angaben über die Beziehungen der Tiere zu den Himmelsgegenden mit dem chinesischen System in Einklang zu bringen

hinzuweisen der gegen die Entstehung des Tierzyklus bei den türkischen Stämmen spricht. Bei den meisten Turkvölkern¹⁾ heißt das Tier das dem Drachen des chinesischen Zyklus entspricht *lu* das wegen des anlautenden *l* kein echt türkisches Wort sein kann und sicher nichts weiter als eine Entlehnung des chinesischen *lung* = Drache ist. Es ist aber doch ganz unwahrscheinlich daß die Turken wenn sie die Erfinder des Tierzyklus waren ein Fabeltier darin aufgenommen haben sollten für das sie gar keinen Namen in ihrer Sprache hatten. Wenn nach Al Kaṣgarī die zentralasiatischen Turken im 11. Jahrhundert den Drachen des Zyklus *naḥ* nennen so werden sie das dem Kuṣischen entlehnt haben wo das dem Sanskrit entlehnte *naḥ* die Übersetzung des chinesischen *lung* ist²⁾ und wenn bei einigen Turkvölkern anstatt und teilweise neben *lu baḥq* Fisch oder pers. *nahang* Krokodil erscheint so sind das doch deutliche Versuche das Unbekannte durch Vertrauteres zu ersetzen.

Auf eine andere Schwierigkeit die sich der Annahme des türkischen Ursprungs des Tierzyklus entgegenstellt hat Chavannes a. a. O. S. 122 selbst hingewiesen: die Liste der Tiere enthält den Affen der in den von den Turken besetzten Gebieten nicht vorkommt. Chavannes sucht diesen Einwand durch den Hinweis zu entkräften daß der türkische König Kaniska Gandhara und Kasmir wo der Affe lebt beherrschte und daß es wahr scheinlich sei daß schon vor ihm andere türkische Herrscher in diese Gebiete vorgedrungen seien. Wenn wir auch von der ethnologischen Stellung der Kusans ganz absehen so können doch die Eroberungen des Kaniska oder seiner Vorgänger auf keinen Fall etwas mit der Aufstellung einer den Affen einschließenden Liste bei irgendwelchen zentralasiatischen Stämmen zu tun haben. Denn jene Eroberungen können frühestens in die zweite Hälfte des ersten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung fallen. Nach Chavannes eigenem Urteil (S. 84) war aber der Zyklus der zwölf Tiere den Chinesen seit dem ersten Jahrhundert n. Chr. vertraut und möglicherweise schon in etwas früherer Zeit bekannt³⁾.

Keihen wir jetzt zu der Liste der Tiernamen in dem Kharosthi Tafelchen zurück. Sie stimmt da *paṣu* genau so wie das chinesische *yang* sowohl Schaf wie Ziege bezeichnen kann nur in einem Punkt mit der chinesischen Liste nicht überein: anstatt des zu erwartenden Namens der Schlange findet sich hier der Ausdruck *jamdunamea* der sicherlich auf sk. *janṭu*

¹⁾ Siehe die Zusammenstellung von Samojlow & Rachmat. Ungar. Jahrb. 11 S. 295 f.

²⁾ Im osttürkischen Türkisch wird *lu* lanna auch gelegentlich für *nāga* verwendet so *luu önt rpuḥ* Schlangenschwörer. SBAW. Phil. Hist. Kl. 1930 S. 438 Z. 60.

³⁾ Andere Gründe gegen die Entstehung des Tierzyklus bei den Turken hat schon Bang angeführt siehe WZKM. 23 S. 417 Anm. 1 und Ung. Jahrb. 11 S. 299. Das ganze Problem ist eng und belanzt von de Saussure a. a. O. S. 291 ff. der sich energisch für die chinesische Herkunft des Zyklus ausspricht.

zurückgeht, aber im einzelnen Schwierigkeiten bereitet. Man könnte ihn zunächst als Vertreter von sk *jantūnām ca* fassen, mit Ergänzung von *nalsatrami* wie nachher bei *maḥad'a ca*. Allein dem steht entgegen, daß in keinem anderen Fall der Name des *nalsatra* im Genitiv steht. Nun hat Thomas, JRAS 1927, S 544ff darauf hingewiesen, daß in dem Prakrit von Krorain von *a* Stämmen eine merkwürdige Pluralform auf *amca* erscheint, die im Nominativ und Akkusativ verwendet wird, so *paṭamca*, *bhumamca*, *utamca* usw.¹⁾ Von einem *u* Stamm liegt eine Form derselben Art in 683 vor *yo paṣūnamca na vutamti*. Dem *paṣūnamca* entspricht *jamdunamca* in der Bildung genau. Die Bedeutung kann dann nur 'Würmer, Gewurm' sein. Mbh 14, 1136 werden die aus dem Schweiß entstandenen Lebewesen als die *krimayah* und *jantarāḥ* definiert, Manu 6, 68f, wo dem Asketen Vorsicht beim Gehen eingeschärft wird, um die *jantarāḥ* zu schonen, und die Suhne für unwissentliche Verletzung der *jantarāḥ* bei Tag oder Nacht vorgeschrieben wird, erklärt Kullūka das Wort als kleine Ameisen usw. (*sūksmapiphlādi*). Es ist nicht zu verkennen, daß das Gewurm nicht recht zu den übrigen Tieren des Zyklus paßt. Das spricht dafür, daß die Schlange der Chinesen das Ursprüngliche ist, und vielleicht läßt sich auch der Grund angeben, der den Inder bewogen hat, sie durch etwas anderes zu ersetzen. Wenn er das chinesische *lung* in seiner Sprache wiedergeben wollte, konnte er kaum einen anderen Ausdruck als *nāga* wählen, obwohl die Begriffe, für die die beiden Wörter gebraucht werden sich keineswegs decken. Zwar ist auch der *nāga* in gewisser Hinsicht ein Fabeltier wie der chinesische Drache, aber der indische Hörer stellte ihn sich doch immer als Schlange vor, während der chinesische Drache mit seinen vier oft vogelklauenartigen Füßen wenig Schlangenhaftes hat. Wenn also der Inder, wie es die chinesische Liste verlangte, neben den *nāga* die Schlange stellte, so enthielt seine Reihe im Grunde die Schlange zweimal, und das mag die Veranlassung gewesen sein, daß in der indischen Liste das Gewurm an die Stelle der Schlange gesetzt wurde. Vielleicht kam die Anregung, gerade das Gewurm als Stellvertreter zu wählen, wie wir später sehen werden, aus dem Chinesischen selbst.

Der Text unseres Tafelchens zeigt aber noch eine schwieriger zu erklärende Abweichung vom Chinesischen. Wie das *dhuvase* im Anfang zeigt, hat er den Zweck anzugeben, an welchen Tagen gewisse Verrichtungen günstig oder ungünstig sind. Da dies für zwölf Tage geschieht, sollte man

¹⁾ Gelegentlich finden sich auch die Schreibungen *-aca* (*ede utaca* 387) und *amcam*. In 117 ist offenbar nicht *sarva pindāmi tamcam gavi* 20 3 zu lesen (nach Thomas = *sarvāni pindāni tāni garāḥ* 23) sondern *sarva pindāmitamcam gavi* 20 3 = *sarvāḥ pindūḥ garāḥ* 23 'alle Kuhe zusammengezählt (sind) 23', *pindāmita* be- ruht auf einem **pindayita*. Versuche der Erklärung der Formen haben Thomas und Barnett, JRAS 1927, S 848f gemacht. Daß das *ca* als Pluralsuffix, wie Thomas meint, aus einer tibeto birmanischen Sprache stammt, möchte ich bezweifeln.

annehmen daß es sich hier um einen zwölfstägigen Zyklus handle von dem jeder Tag mit dem Namen eines Tieres bezeichnet ist. Das würde durchaus zu der chinesischen Gewohnheit stimmen. Denn die Chinesen haben den zwölfteiligen Tierzyklus zur Bezeichnung nicht nur eines Zyklus von zwölf Jahren sondern auch einer Periode von zwölf Monaten von zwölf Tagen und von zwölf Doppelstunden verwendet genau so wie sie auch die entsprechenden Namen der zwölf *tschi* oder Charaktere für alle diese Zeitperioden gebrauchten. Ein Beispiel aus der Tang Zeit wo der Hase mit dem Charakter *mao* auch in bezug auf den Tag verbunden ist führt Chavannes a. a. O. S. 66 an. Aber der zwölfteilige Tierzyklus ist stets nur ein astrologischer Zyklus wenn auch de Saussure a. a. O. S. 235 JA. VI. 15 S. 84 behauptet daß Namen wie Drache Tiger Rind Schwein und Schlange von den Sternbildern des chinesischen Äquators entlehnt seien. Auf dem Tafelchen werden aber die Tiernamen ausdrücklich als Namen von *na tsatras* von Sternbildern gegeben. Ich vermag vorläufig nur anzunehmen daß das auf einem begreiflichen Mißverständnis des chinesischen Terminus 辰 beruht der wie mich Herr Dr. Eberhardt belehrt ursprünglich für die zwölf Jupiterstationen und im Zusammenhang damit für die Zeichen des Zwölferzyklus gebraucht wurde und weiter für die in Gruppen zusammengefaßten 98 Mondstationen gebraucht werden konnte.

Ob sich von den Namen des Tierzyklus abgesehen speziell chinesische Anschauungen in dem kleinen Traktat erkennen lassen ist eine Frage die ich den Kennern chinesischer Astrologie zur Entscheidung überlassen muß. Chinesischer Einfluß scheint sich mir in der Tat zu verraten wenn es heißt daß unter dem Sternbild Tiger ein Kampf zu beginnen sei. Der Tiger ist in China mit der Vorstellung des Kriegers verbunden. Von Hsien Juan wird berichtet daß er Tiger und andere reißende Tiere als Kampftiere im Kriege benutzt habe (Mem. Hist. I. 28) und Chavannes bemerkt dazu daß noch heute Soldaten Tiger genannt werden. Die drei kleinen Sterne die den Kopf des Sternbildes Tiger bilden stehen den Schutztruppen vor (ebd. III. 352). Der Tiger aber ist wie de Saussure Origines p. 744 angibt nichts anderes als der Orion der neben dem Namen des Tigers den des Kriegers führt. Andererseits scheint es mit der indischen Vorstellung von der Ratte zusammenzuhängen wenn ihr Tag als glückbringend für alle Unternehmungen bezeichnet wird. Man wird jedenfalls sofort an die Ratte des Ganesa erinnert die weil sie sich überall durchbeißt zum Tier des alle Hindernisse bezwingenden Gottes geworden ist. In einigen Fällen ist auch die Beziehung des Tieres zu der Vorschrift ohne weiteres klar so wenn der Hase den Tag regiert an dem man auf der Hut sein oder das Pferd den Tag an dem man eine Reise unternehmen soll. Die auffallende Erklärung dieser Reise auf eine Fahrt ins östliche und westliche Land erklärt sich aber doch wohl aus den geographischen Verhältnissen Ostturkestans wo Reisen in anderer Richtung praktisch kaum in Betracht

kommen Auch mit dem Aufrichten der Weingehege, das unter dem Sternbild Schwein stattfinden soll, wird offenbar auf eine besondere turkestanische Einrichtung Bezug genommen Vorläufig möchte ich daher annehmen, daß das Schriftchen nicht etwa aus dem Chinesischen übersetzt, sondern von einem Turkestaner verfaßt ist, worauf auch die obenerwähnte Umstellung von Hahn und Affe weist

Das Holztafelchen von Cadoda ist nicht das einzige Dokument, das uns die Namen des Tierzyklus in indischer Sprache erhalten hat In der Berliner Sammlung findet sich ein Blatt einer Papierhandschrift, das aus Šorūq stammt Auf der Rückseite beginnt ein Text in der Landessprache von Kuči, der uns hier nicht weiter interessiert Auf der ursprünglich freigebiebenen Vorderseite ist nachtraglich in der im Norden Ostturkestans üblichen Brāhmī das Folgende geschrieben

- 1 *prathamah castrana = [r]ty = āhu vaiśākhas = tu dvi[ś]yālah j[e]-
stam(ā)sa t[ri]ś[ś]yus = tu caturth = āśādhaka smritah 1 śr(ā)va[na pa]ñ-
cana s = t(u bhā)ḍ[r]ja(pa)[da] ¹⁾*
- 2 *ś = ca sa[st]amah sap[ta]m = āścayyo nāma a[st]amah kārttika smritah
mrgaśiras = tu navamah puryaś = ca daśamo mūsa magha elādaśa
proktah ph[ā]lguny[o] drāda(śa)*
- 3 *smritah 2 || mantilyo go[ri]ṣo vyāghra śaśa nāgena jantuna jantunah aśva
pa[ti] markataś = ca kukkuta śvīna sularah 3 || pratipat dvi[ti] trit[ī] (catu)-
rtha pajam[ā] stha ²⁾ sap[ta]m a[st]am navam daśam elādaś[ī] dvādaś[ī]*
- 4 *trayodaś[ī] ³⁾ caturdaś[ī] pañcadaś[ī] ||*
- 5 *aśva yākr[ī] paśu śaṅgye makkara mokomś(e) kukkuta krānko
śvīna kū ⁴⁾ sulha*
- 6 *ra suwo mandilya arśa[gr]śa go[ri]ṣo okso vyāghra meuryo (śa)śa
vase nāga [nā](h)*
- 7 *ahī an[ī]*

Der Text dieser Seite ruht von drei verschiedenen Händen her Zunächst hat jemand in kleiner Schrift die vier Ślokas geschrieben, die hier falsch gezählt sind, da der Schreiber vergessen hat die Zahl nach dem zweiten Śloka zu setzen Später hat dann eine ganz ungeübte Hand in geradezu scheußlicher Schrift das Ende von Zeile 3 und Zeile 4 eingetragen Der Rest ist dagegen in großer schöner Schrift geschrieben nur die Buchstaben der letzten Zeile sind aus Mangel an Raum kleiner

Die vier Ślokas sind in einem verwahrlosten Sanskrit abgefaßt Die Fehler des Originals sind durch den Schreiber noch vermehrt, ich möchte hier nur auf den Schluß des ersten Halbverses von Śl 4 hinweisen, wo

¹⁾ Das *da* ist etwas unter die Zeile gesetzt, offenbar weil der Rand des Blattes schon abgegriffen war

²⁾ So ³⁾ *trayodaś[ī]* ist unter der Zeile eingefügt

⁴⁾ Das *u* scheint hier durch das Vokalzeichen für *u* in Verbindung mit dem sonst das *a* bezeichnenden Zeichen ausgedrückt zu sein

das Metrum zeigt daß *jantuna* irrtümlich wiederholt ist. In den drei ersten Ślokas werden die 12 indischen Monate aufgezählt, der vierte Śloka ist eine Liste der Namen des ostasiatischen Tierzyklus. Da die vier Ślokas offenbar zusammengehören, so scheint es, daß der Verfasser die Tiernamen als Korrelate zu den indischen Monatsnamen betrachtete. In China werden sicherlich schon in der T'ang Zeit die Tiernamen mit den zyklischen Charakteren für die Monate verbunden¹⁾

Der folgende Text, der übrigens sehr wohl zuletzt von allen in die freigehlebene Mitte der Seite eingetragen sein kann, ist ein nur sehr unvollkommen geglückter Versuch, eine Liste der Namen der indischen *tithis* zu geben. Außer *pratipat* sind es natürlich nur die femininen Ordinalzahlen.

Die letzten Zeilen enthalten nochmals die Namen des Tierzyklus, in dem jedesmal dem indischen in der Stammform gegebenen Namen die Übersetzung ins Kučische hinzugefügt ist. Warum in diesem Fall die Liste nicht, wie es sonst üblich ist mit der Ratte oder Maus, sondern mit dem Pferd beginnt, so daß die Ratte — oder vielmehr das, was ihr hier entspricht — an siebenter Stelle steht weiß ich nicht zu sagen²⁾

Der Übersichtlichkeit wegen stelle ich die drei Listen, die unser Blatt bietet, nebeneinander

<i>mantilya</i>	<i>mandilya</i>	<i>arśaḥgrā</i>
<i>gorṣa</i>	<i>gora</i>	<i>okso</i>
<i>iyaghra</i>	<i>iyaghra</i>	<i>meuryo</i>
<i>śaśa</i>	<i>śaśa</i>	<i>śase</i>
<i>nāga</i>	<i>nāga</i>	<i>nā(ḥ)</i>
<i>jantunah</i>	<i>ahī</i>	<i>auḥ</i>
<i>aśva</i>	<i>aśva</i>	<i>yalve</i>
<i>paśu</i>	<i>paśu</i>	<i>śaiyye</i>
<i>markata</i>	<i>mallara</i>	<i>mokomś(e)</i>
<i>kukkuta</i>	<i>kukkuta</i>	<i>kranko</i>
<i>śvāna</i>	<i>śvāna</i>	<i>lū</i>
<i>sūlara</i>	<i>sūhara</i>	<i>suwo</i>

Betrachten wir zunächst die Liste des Merkverses in ihrem Verhältnis zu der Liste des Kharosthi Tafelchens. In einem Punkt stimmen beide gegen die chinesische Reihe zusammen: auch der Merkvers hat an Stelle der Schlange *jantunah* in Übereinstimmung mit dem *jamdunamca* des Tafelchens. Korrektes Sanskrit ist *jantunah* nicht. Man könnte versucht sein, den zweiten Pada des Merkverses zu *śaso nāgena jantunā* herzustellen, wahrscheinlicher ist es mir, daß *jantunah* ein halb prakritischer Nom. Plur (für *jantarāḥ*) ist, da auch für das entsprechende *jamdunamca* des Tafelchens die Erklärung als Nom. Plur die größte Wahrscheinlichkeit hat.

¹⁾ Siehe Chavannes a. a. O. S. 66. 68.

²⁾ Hangt damit zusammen, daß im Mahāsamnipātasūtra die Ratte die Missionsreisen der Tiere am ersten Tage des siebenten Monats beginnt? Siehe oben S. 734.

In dem Namen des ersten Tieres der Liste gehen der Merkvers und das Tafelchen auseinander; während das letztere wie das Chinesische die Maus oder Ratte (*muska*) an die Spitze stellt, finden wir in dem Merkvers *mantilya*. Ein solches Wort kennen unsere Lexika nicht, ich glaube, daß wir trotzdem seine Bedeutung ermitteln können. Die *Vaijayanti* 28, 55 gibt an, daß *māndhīra* dasselbe sei wie *vāgguda*¹⁾ und daß ein großer *māndhīra māndhīlava* heiße (*māndhīro vāggudas tulyaḥ sa tu māndhīlavo mahān*). *Vāgguda* (so auch *Trik* 292; *Manu* 12, 64), für das sich die Nebenformen *vāgvada* (*Haradatta* zu *Gaut.* 17, 34²⁾), *vāgulī* (*Kaut.* 14, 3), *vālguda* (*Viśnush.* 44, 30), *valgulā* (*Rājan.* 19, 192 nach *PW.*³⁾), *valgulī* (*Dhanv.* in *Nigh.* *Pr.* nach *PW.*, *Sūśruta* 1, 46, 64, *Brhats* 87, 2), *valguh* (*Ratirahasya*, *Ind.* *Er.* 934), *valgulikā* (*Hem Abh.* 1337) finden, lebt noch heute in *mar vāgūla*, *vāghūla*, *vāghala*, *guj. vāgud*, *vāgul* usw., die im allgemeinen den fliegenden Fuchs bezeichnen⁴⁾. Daß auch bei *Manu* und *Viṣṇu* mit *vāgguda*, *vālguda* eine fruchtfressende Art der *Chiroptera* gemeint ist, macht der Zusammenhang wahrscheinlich. Es wird dort gesagt, daß der Mensch, der *Melasse* (*gudam*) gestohlen hat, als *vāgguda* oder *vālguda* wiedergeboren wird. Mag auch bei dieser Zusammenstellung der Gleichklang der Worte mitgewirkt haben, so wird man doch annehmen dürfen, daß der *vāgguda* ein Tier war, das Süßigkeiten liebt. Tatsächlich nahren sich die fliegenden Fuchse von den reifsten und süßesten Früchten, die sie erbeuten können, und trinken mit Vorliebe den süßen *Toddy* aus den in die Palmbäume gehangten Zapfengefaßen. Es ist aber ohne weiteres begreiflich, daß die Sprache die Flugechsen und die insektenfressenden Fledermäuse nicht immer scharf auseinanderhielt, da sie sich für den oberflächlichen Beobachter im wesentlichen nur durch die Größe unterscheiden. *Bhattotpala* erklärt *valgulī* in *Brhats* 87, 2 als Fledermaus (*carmacatikā*), und die aus dem *Marāṭhī* an-

¹⁾ Auch *Govindarāja* zu *Manu* 12, 64 scheint die beiden Wörter als gleich bedeutend zu betrachten, der Text ist offenbar in der Ausgabe verderbt *vāgdo man thāhlyah pakṣi bhavati*.

²⁾ Nach *Bühler*, *SBE.* 2, S 269. Nach dem *PW.* ³⁾ liest aber die *Telugu-Handschrift* hier *valguda*.

⁴⁾ Wie wenig Verlaß auf die indischen Kommentatoren ist, wenn es sich um Realien handelt, zeigt *Rāmacandra*, der *vāggudaḥ* in *Manu* 12, 64 als *bakāḥ* 'Reiher' erklärt. Im übrigen betrachteten die Inder den fliegenden Fuchs natürlich als Vogel. *(pakṣivideṣaḥ Sarvaṣṇānārāyaṇa, śakunī Kullūka, śakunī rātrīncaraḥ Rāghavānanda, pakṣivideṣaḥ Govindarāja zu Manu 12, 64, vālgudo valguly avāntarapakṣivideṣaḥ Nārada zu Viṣṇu 44, 30)* und die Lexikographen führen ihn unter den Vogelnamen auf, genau so wie der alte *Megenberg* die Fledermaus einen Vogel nennt und in dem Kapitel 'Von dem gefügel' abhandelt, obwohl er selbstverständlich weiß, daß 'der vogel under allen vogeln gepirt allain sему kint als am geperndeḡ gēndeḡ tier und säugt seinen kint'. Wie im Sanskrit *carmacaṭaka* oder *-caṭikā* 'Fellsperling' ein Name der Fledermaus ist, so heißt sie noch heute im Westfälischen *Leerspecht*, d. i. *Lederspecht*, und in italienischen Dialekten *uccello di notte*, siehe *Riegler*, Das Tier im Spiegel der Sprache, S. 11.

geführten Ausdrücke werden nicht nur für den fliegenden Fuchs, sondern auch für die Fledermaus gebraucht. Auch *Yadavaprakāśa* scheint *iāgguda* und *māndhira* auf die Fledermaus zu beziehen, da er ausdrücklich für das 'große' Tier, also den fliegenden Fuchs, die Bezeichnung *māndhīlava* lehrt. Genau in derselben Schreibung sind bisher weder *māndhira* noch *māndhīlava* belegt. Offenbar aber ist *māndhāra* Vas 14, 48 herzustellen, wo die Handschriften *māghāra* und *madhām* bieten, Fuhrer liest hier *māndhāla*, das sich Gaut 17, 34 findet. In der älteren Literatur begegnet *mānthāla* Vaj S 24, 38, Taitt Br 2, 5 8, 4, *manthāvala* Ait Br 3, 26, 3, *mānthālava* Maitr S 3, 14, 19 im Padapāṭha, die *Samhita* Handschriften haben *mātalava* Kāth V 7, 8 endlich findet sich *manthilava*, Taitt S 5, 5, 18, 1 *mānthilava*, die Form die dem *māndhīlava* der *Vaj* am nächsten kommt. Aus den Texten selbst ergibt sich nur, daß der *manthāvala* und der *māndhāra* oder *mandhala* ein Flugs Tier ist. Darauf läßt die Bemerkung im Ait Br schließen, daß der *manthāvala* aus den Federn des Pfeiles des *Kṛśānu* entstand, bei Vas und Gaut wird der *mandhāra* *māndhula* unter den Vögeln (*sakunānam* bei Vas) aufgezählt, die nicht gegessen werden dürfen. Von den Kommentatoren mag Mahidhara (zu Vaj S) eine richtige Vorstellung von dem *manthala* gehabt haben, wenn er sagt, es sei eine Art Maus (*ākhur māsakaḥ kaśo manthālaś ca tadūśeśau*). Genauer erklärt Sayana (zu Ait Br) die *manthāvala* als Tiere, die mit dem Kopf nach unten an den Ästen der Bäume hängen (*ye jvarisēśā rksaśākhāni adho mukhā aralambante*), während im Kommentar zur Taitt S der *manthilava* als ein Wasserhuhn hingestellt wird. Wahr scheinlich sind auch bei diesem Worte die verschiedenen Formen in ihrer Anwendung auf den fliegenden Fuchs oder die Fledermaus nicht immer streng geschieden worden. So steht in der Reihe, die in der Vaj S *ākhuh kaśo manthāla* lautet, in der Maitr S vielmehr der *mānthālava* als letztes Glied und auch im Kāth und in der Taitt S lautet die ähnliche Reihe *pāṅktrah kaśo mānthilava*. Ich zweifle nicht, daß der *mantilya* des Tierzyklus nichts weiter als eine neue Variante des vielformigen Namens des fliegenden Fuchses ist. Der Verlust der Aspiration erklärt sich leicht im Munde eines Bewohners von Kuč, dessen Sprache bekanntlich der Aspiration gänzlich entbehrte. Da die Großflatterer in Ostturkestan fehlen, so werden wir als Bedeutung von *mantilya* 'Fledermaus' ansehen dürfen.

Während sich für die Ersetzung der Schlange durch das Gewürm wie wir oben gesehen, ein Grund wenigstens vermuten läßt, bleibt es völlig unklar, warum die Ratte oder Maus durch die Fledermaus verdrängt sein sollte. Immerhin mag auf eine Erscheinung hingewiesen werden, die allenfalls in Zusammenhang damit stehen könnte. Chavannes a a O S 106f, hat das Bild eines Spiegels aus der Tang Zeit veröffentlicht, in dem ein Zyklus von 28 Tieren dargestellt ist, die mit den 28 Mondstationen korrespondieren. Es ist der gewöhnliche zwölftägige Zyklus in umgekehrter

Reihenfolge, in den nach einem festen System 16 andere Tiere eingeschoben sind. Meist ist dem ursprünglichen Tier ein nahe verwandtes zur Seite gestellt, so steht neben dem Drachen (2) der Drache 蛟 *liao* (1), neben dem Tiger (6) der Leopard (7), neben dem Hunde (16) der Wolf (15), neben dem Hahn (18) der Fasan (17), neben dem Affen (20) der Affe 狻 *yüan* (21). Neben der Schlange (27) erscheint hier nun aber der Regenwurm (28), neben der Ratte (11) die Fledermaus (10). Natürlich kann ich die Frage, ob damit die Veränderungen in der Tierliste, die in dem Sanskrit Merk vers vorgenommen sind, in Zusammenhang stehen, nur aufwerfen, aber nicht beantworten.

Das Blatt aus Šorčug ist etwa 500 Jahre jünger als das Kharosthi Tafelchen. Wir werden also annehmen dürfen, daß bei der Übernahme des Tierzyklus durch die indische Sprachen redenden Kreise Ostturkestans zunächst die Schlange durch das Gewurm und dann später die Ratte oder Maus durch die Fledermaus ersetzt wurde.

Wir sollten erwarten, daß die zweite Liste des Blattes in Sanskrit sich genau mit der ersten decken würde, allein ganz ist das nicht der Fall. Die meisten Abweichungen sind allerdings nur sprachlicher Natur. Die zweite Liste zeigt zum Teil prakritische Formen, so *gora*¹⁾ *śrāna* und das merkwürdige *sukhara*²⁾. Für *mantilya* steht in wiederum abweichender Schreibung *mandilya*, die hinzugefügte Übersetzung *arśaḥārśa* führt im übrigen nicht weiter, da dieses Wort sonst unbekannt ist. Für *maḥlata* steht hier *maḥlāra*. Das ist nicht etwa falsche Schreibung für sk *maḥlāra* 'Delphin', denn es wird in der kučischen Liste durch *mohomśke* übersetzt, für das schon Tocharische Grammatik, S 51, Anm 1 unter Berücksichtigung von *toch mḥoway ardmṣṭ* 'Affengestalt', *mḥowān* 'Affen' die Bedeutung 'Affchen' erschlossen ist³⁾. *Maḥlāra* ist offenbar die im Norden Ostturkestans

¹⁾ Entweder aus **gola* oder mit einfacher Überführung von *go* in die a Deklination. In den Khar Inschr findet sich in Nr 689 der Nominativ *gova* in Nr 157 der Genitiv *goasa* (oder *goasa*?)

²⁾ Auf dem Kharosthi Tafelchen ist das Wort *sugara* geschrieben, und man hat guten Grund anzunehmen, daß *ga* spirantischen Lautwert hatte. Sollte *sukhara* unter dem Einfluß des Prakrits von Kroran entstanden sein?

³⁾ Sk *maḥlāra* erscheint im Tocharischen und Kučischen als *mātar* (Toch Gr S 62). Das Wort ist von da, wie F W K Müller, *Uigurica* III, S 92 bemerkt hat, auch ins Uigurische (*madar*) und weiter ins Mongolische (*matar*) und Mandchurische (*madari*) übergegangen. Müller hat darauf hingewiesen, daß die mongolischen und mandchurischen Wörter schon in den von Kowalewski in seinem mongolischen Wörterbuch benutzten Polyglotten mit dem indischen *makara* gleichgesetzt werden, *matar* un *toloyat*, mandch *madari uju* sind 'Tierköpfe aus Kupfer oder Eisen, die man an Tore anbringt, um das Tor leichter öffnen zu können'. Das stimmt gut zu der dekorativen Verwendung des *maḥlāra* in der indischen Kunst. A a O S 31 übersetzt Müller ug *olum madar* durch 'Todes Dämon'. Sicher läßt sich der Zusammenhang, in dem das Wort dort erscheint, nicht bestimmen, es scheint aber nichts der Annahme im Wege zu stehen, daß an jener

erfolgte Umgestaltung von *sk markata*¹⁾ Im Tocharischen ist in Lehnwörtern aus dem Sanskrit der Übergang eines postvokalischen *t* und *d* in *r* gewöhnlich so *lor* aus *loti*, *kāpār* aus *karada*, *cahravār* aus *cahravāda*, wohl auch *mahur* aus *makuta*, *kārlaryas* zu *karlati* (Toch Gr S 56, 61) Ebenso haben wir im Kučischen *pir* aus *pīṭha* (MSL 18, S 17) und *garur* aus *garuda* (Toch Gr S 485)²⁾ Einen sachlichen Unterschied bedeutet es aber wenn an Stelle von *jantunah* des Merkverses in der zweiten Sanskrit Liste in genauer Übereinstimmung mit dem Chinesischen *ah* 'Schlange' erscheint In der kučischen Liste ist *ah* durch *aul* übersetzt Das Wort hat sich bisher nur hier gefunden sonst scheint für 'Schlange giftiges Gewurm' im Tocharischen *ārsal* (Toch Gr S 50) im Kuč wie mir Herr Prof Siegling mitteilt *arsäkkö* gebraucht zu werden Wilhelm Schulze halt es für möglich daß *aul* gleichen Stammes wie *ah* sei, für die Entwicklung des *u* vor dem Guttural könnte toch *pole* kuč *pohe*, *paule* 'Arm', *sk bahu* eine Parallele bieten

Man könnte um die Verschiedenheiten zwischen der Liste des Merkverses und der zweiten Liste zu erklären vielleicht annehmen daß die Bewohner von Kuči den Tierzyklus direkt von den Chinesen entlehnten, wobei sie die Ratte oder Maus durch die Fledermaus³⁾ ersetzten und daß die zweite Sanskrit Liste eine Übertragung aus der üblichen kučischen Liste ist Allein dem stehen doch große Schwierigkeiten entgegen Es darf nicht übersehen werden daß der Schreiber der zweiten Liste die Sanskrit-Wörter vor die kučischen Wörter gestellt hat Er wollte also offenbar eine Übersetzung der Sanskrit Liste in die Kuči Sprache nicht umgekehrt eine Übersetzung der kučischen Liste ins Sanskrit geben Ferner enthält die kučische Liste ein Lehnwort aus dem Sanskrit *nāl* das genau an der Stelle steht, wo die Sanskritliste *naga* hat Das ist nicht entscheidend spricht aber doch dafür daß die einheimische Bevölkerung von Kuči ihre Liste durch Vermittlung indischer Sprecher in erster Linie sicherlich durch die des Sanskrit mächtigen buddhistischen Mönche erhielt Dagegen spricht nicht, daß die kučische Liste zwei Tiernamen enthält die wie ich glaube, dem

Stelle in engerem Anschluß an die Grundbedeutung des Wortes von dem *makara* dem Seeungeheuer des Todes die Rede ist in dessen Rachen die Lebewesen eingehen Die Ersetzung des *k* von *makara* durch *t* in toch kuč *mātār* ist auffällig und legt die Vermutung nahe daß das Wort im Tocharischen und Kučischen nicht direkt aus dem Sanskrit entlehnt ist sondern über das Sakische hinüber wo *t* häufig als Hiatskonsonant für ein geschwundenes anlautendes *k* erscheint siehe *atarana* = *sk akṛtaṃ a dāśa* = *sk dāśa* usw

¹⁾ In den ind. chen Mittel Prakrits gibt es den Lautwandel von *t* zu *r* nicht

²⁾ Ganz anders wird *t* und *ḍ* in Lehnwörtern im Süden Ostturkestans in dem Sakischen von Khotan behandelt Hier wird es zu *l* so *alav* aus *atav* *kūla* aus *loti* *gula* aus *gudā* Siehe Konow, Saka Studies S 8

³⁾ Daß *arkakara* Fledermaus bedeutet ist nicht zu bezweifeln wenn es sich auch durch unabhängige Zeugnisse vorläufig nicht beweisen läßt

Chinesischen entlehnt sind. Sk *vyāghra* 'Tiger' ist durch *mewyo* übersetzt. Für das sicherlich damit zusammenhängende sogdische Wort für Tiger, *myw*, auf das wir noch zurückkommen werden, hat schon F. W. K. Müller, SBAW. 1907, S. 464 Entlehnung aus chin. 猊 Katze, kor. *myo*, ann. *meo*, pek. *mao* angenommen. In Kučischen scheint das Wort bei der Entlehnung noch erweitert zu sein. Sk *markata* (*makkara*) ist durch *mokomske* übersetzt. Das -*ske* ist nach den Herausgebern der Tocharischen Grammatik (S. 12) ein Deminutivsuffix. In dem toch. *mlowy arāmpāt* 'Affengestalt' kann ein Genitiv *mloue* oder ein possessivisches Adjektiv *mlowr* stecken, auch der Plural *mlouān* 'Affen' läßt nicht erkennen, wie der Nom. Sing. lautete (Toch. Gr. S. 21, 51, 87). Immerhin dürfen wir mit Berücksichtigung der beiden Dialektformen als Stamm des Wortes doch wohl *molow*, *mlow* ansetzen. Da der Affe in Ostturkestan nicht heimisch ist, so ist es von vornherein wahrscheinlich, daß es sich um ein Lehnwort handelt. Sk. *markata* (*makkara*) liegt trotz einer gewissen Ähnlichkeit lautlich doch zu weit ab, als daß es als Grundwort gelten könnte. Nun hat aber das Chinesische ein Wort für Affe 沐猴 *mu hou*, oder 獼猴 *mī hou*, in alter Aussprache **mul yau* bzw. **mjiç-yeu*, das lautlich so gut zu den tocharischen und kučischen Formen stimmt, daß ich überzeugt bin, daß sie auf den chinesischen Wort beruhen¹⁾. Allein wenn auch *mewyo* und *mokomske* dem Chinesischen entlehnt sind, so kann das doch nicht etwa beweisen, daß die kučische Liste direkt aus dem Chinesischen übersetzt ist. In der Liste des chinesischen Tierzyklus kommen gerade die Wörter, die das Kučische aufgenommen hat, gar nicht vor. Dort steht an neunter Stelle immer nur 猴 *hou* und an dritter Stelle 虎 *hu* 'Tiger', aber niemals ein Wort, das Katze bedeutet. Wie die Kučaner dazu gekommen sind, gerade das chinesische Wort für Katze auf den Tiger anzuwenden, bleibt überhaupt unklar. Durch den chinesischen Tierzyklus können also weder *mewyo* noch *mokomske* dem Kučischen vermittelt sein, zur Zeit der Niederschrift unseres Blattes gehörten sie offenbar längst dem gewöhnlichen Sprachgut an, *mewya* 'Tigerin' kommt

¹⁾ Ob das chinesische Wort und sk. *markata* weiter auf ein gemeinsames Urwort zurückgehen, wie Pelliot Sūtra des causes et des effets, S. 63 N. 46 vermutet, ist eine Frage, auf die ich hier nicht eingehen will. Doch möchte ich darauf hinweisen, daß der Nachweis, daß Tocharer und Kučaner ihr Wort für Affe dem Chinesischen entlehnt haben, auch für die Beurteilung des Verhältnisses von toch. *śiśak*, kuč. *šecake* 'Löwe' (Toch. Gr. S. 49) zu chin. 獅子 *schī tsē* 'Löwe' ausschlaggebend sein dürfte. Der lautliche Gleichklang der Wörter ist so groß, daß an ihrem Zusammenhang kaum zu zweifeln ist, auch Pelliot T'oung Pao 1931, S. 449 ist der Ansicht, daß das chinesische und das tocharische Wort nicht völlig getrennt werden können. Haben die Tocharer und Kučaner ihr Wort für Affe dem Chinesischen entnommen, so werden sie auch den Löwen, den sie aus eigener Anschauung nicht kennen konnten, mit dem chinesischen Wort bezeichnet haben. Pelliot glaubt, daß chin. *schī* (*tsē*) zu np. *šēr* 'Löwe' gehöre. Die Möglichkeit eines Zusammenhanges läßt sich zur Zeit weder bestreiten noch beweisen.

wie sonst bei diesem Wort üblich, mit *l* (ip *ulχʼn*, bp *ulχʼn*, *wʼχʼm*), sondern mit *r* geschrieben ware

Muller hatte sich zu *Ormuzd* mit dem Hinweis begnügt, Der Name des Gottes Ormuzd ist sonst in den sogdischen Texten *khūrmazdā* (حورمرط), nicht *wurmazd*. Damit fällt aber in der Tat sein Beweis in sich zusammen. Den Namen kennen wir als sogdisches Lehnwort ja auch im Türkischen, er erscheint als *χurmzt* ebenfalls in den neu edierten Fragmenten¹⁾. Auch die übrigen Gestirnnamen sind, wie nicht erst gezeigt zu werden braucht, die gewöhnlichen persischen Ausdrücke.

Ganz anders als bei den Namen der Gestirne liegt die Sache bei den Namen der Elemente und der Tiere des Zyklus. Die Elemente sind hier *ʼp*, *ʼtr*, *zyrn*, *χwrm*, *δ ruq*, die Tiere *muš*, *γʼw*, *myw*, *χryušy*, *nʼl*, *kyrmy*, *ʼspy*, *psy*, *mkr*, *mryyy*, *kwty*, *lʼs*. Alle diese Namen sind unzweifelhaft sogdisch. Die meisten von ihnen, darunter so charakteristische wie *kuty* (buddh. *ʼkuty*) 'Hund' und *lʼs* 'Schwein', kehren z. B. in dem von Gauthiot und Pelliot herausgegebenen 'Sūtra des causes et des effets du bien et du mal' wieder. Die Listen der Elemente und der Tiere sind also übersetzt, und da die Listen der Gestirne und der zehn *lan* aus dem Chinesischen transkribiert sind, so kann es als vollkommen sicher gelten, daß auch die übersetzten Listen auf einem chinesischen Original beruhen. Wenn die sogdische Liste der Tiere uns unter diesen Umständen auch inhaltlich nichts Neues bieten kann, so ist sie doch für die Sprachgeschichte nicht ohne Interesse. Es bestätigt sich, daß *kyrmy* das als Übersetzung von chines. 蛇 *schē* erscheint, 'Schlange' bedeutet und nicht etwa 'Wurm', wie man nach np *lirm* 'Wurm' annehmen könnte. In derselben Bedeutung erscheint das Wort wiederholt in SCE. Herr Dr. Lentz teilt mir außerdem mit, daß in den von ihm und Henning bearbeiteten mittelpersisch sogdischen Glossaren *kyrmyh* als das sogdische Äquivalent von norddial. *ʼzdḥʼg*, südwestl. *ʼzdḥʼg* 'Drache' erscheint.

Zwei Namen der sogdischen Liste, *mkr* und *nʼl* sind sanskritischen Ursprungs. *Mkr*, das in SCE in der Schreibung *mllr* erscheint, geht nicht, wie Gauthiot JA X, 18, S. 49f. meinte, auf ein indisches *mallada* zurück, sondern auf *makkara*, die Form, die wie oben gezeigt, das Wort im Norden Ostturkestans angenommen hatte. Das Wort wird also von den Sogdiern, die in diesem Teile des Landes saßen, in ihre Sprache aufgenommen sein, und das gleiche gilt dann auch für *nʼl*, das sich mit kuč *nāl* deckt. *Nʼl* kommt auch in der *Cintāmanipadmaharanī*, SBAW, phil.-hist. Kl. 1926, S. 3 in *nʼkʼn* 'Drachenpalast' vor²⁾.

¹⁾ *urmzt* ist die westiranische Form des Namens mit sogdisiertem Anlaut, wie wir ihn im buddhistischen Sogdisch auch aus indischen Lehnwörtern kennen, z. B. *Dirghanakhasutra* 58 *u šnʼyš* = sk. *uṣṇīṣa*, 77 *wpʼsʼl* (gegenüber 4 *ʼwpʼsʼk*, *ʼwpʼsʼnḥ*) = sk. *upāsaka* (und *upāsikā*).

²⁾ Zu dem von Reichelt, *Buddh. Hand. christenreste* I, 6, S. 80f. beigebrachten

Myw, das eher *mēō* oder *mēw* zu sprechen sein wird als *miō*, wie Muller annahm, findet sich in der gleichen Form SCE 301 Pelliot S VIII führt es neben 'ym'utsy, pyp'n, ōyu, s'm als Beweis dafür an, daß der sogdische Text auf einem chinesischen Original beruhe. Allein in dem chinesischen Text ist das Wort, das durch *myw* wiedergegeben ist, doch nicht *mao*, sondern *hu*, und sicherlich stand *hu* auch in der Liste des Tierzyklus, die der Sogdier übersetzte. Daraus scheint mir hervorzugehen, daß *myw* das gewöhnliche Wort für Tiger im Sogdischen war. Daß *myw* ebenso wie *kuč meuryo* im letzten Grunde auf dem chinesischen *mao* beruht, ist ebenso wahrscheinlich wie es unwahrscheinlich ist, daß Sogdier und Kučaner unabhängig voneinander dem Chinesischen das Wort für Katze entnommen haben sollten, um den Tiger zu bezeichnen, und wenn wir sehen, daß die Sogdier indische Fremdwörter aus dem Munde der Bewohner von Kuči in ihre Sprache übernahmen, so liegt die Annahme doch am nächsten, daß sie auch *myw* aus dem Kučischen entlehnten.

In den von Sir Aurel Stein in Tun huang aufgefundenen Urkunden in sakischer Sprache die aus der Zeit zwischen dem 8 und 10 Jahrhundert stammen, werden bisweilen im Datum die Namen des Tierkreises zur Bezeichnung des Jahres verwendet. Konow hat AO VII, S 66f die sämtlichen Daten dieser Urkunden zusammengestellt. Dazu ist noch das Datum des sakischen Schriftstückes gekommen, das Konow in der mit F. W. Thomas gemeinsam veröffentlichten Abhandlung 'Two Medieval Documents from Tun huang' ¹⁾ herausgegeben hat und das der Sammlung des Baron A. v. Staël Holstein in Peking angehört.

Im ganzen liegen fünf Namen des Tierkreises in diesen Daten vor*, von denen nur zwei als völlig klar bezeichnet werden können²⁾

- 1 *krrimgi salya* 'im Hahnenjahr'
- 2 *asa salya* 'im Pferdejahr'. Das Datum kommt in zwei Urkunden vor, das zweitemal mit der Angabe verbunden *naumye lsauna* 'im neunten Regierungsjahr'.
- 3 *praisa salya*, verbunden mit der Angabe *caulasamy lsauna* 'im vierzehnten Regierungsjahr'. Ist dieselbe Ara gemeint wie in 2, so muß *praisa salya* 'im Schweinejahr' sein. Konow halt die Bedeutung 'Schwein' für *praisa* für wahrscheinlich.

sn'm n'k *sn'k* 'Badeteich', das Ann 9 als 'eigentlich 'Bade Naga Ort' erklärt wird, bemerkt Herr Dr. Lentz, *n'k* ist hier mit dem vorhergehenden Wort zusammenzu lesen und einfach das gleichlautende sogdische Suffix für Adjektiva und Nomina agentis, die Benveniste, Gramm sogd II, S 95, behandelt, ebenso wohl in "pr n'k" *arōy* bei Reichelt II, 70, 34f, etwa 'im glückbringenden Jahre' (kaum richtig Benveniste, JRAS 1933, S 59), dagegen *n'k* *Nagas* bereits Dirghanakhas 6'.

¹⁾ Royal Frederik University Publications of the Indian Institute I, 3, S 131ff.
²⁾ Fin sechster findet sich vielleicht in *asa salya*. Das kann, wie Konow bemerkt, nicht 'im sechsten Jahre' bedeuten, wie Hoernle meinte, sondern höchstens 'im Jahre 100', *asa* ist aber wahrscheinlich überhaupt kein Zahlwort.

- 4 *sahaica* oder *sahaici sālya*, nach Konow wahrscheinlich 'im Hasen jahr', da *sah sahe* 'Hase' ist
- 5 *madala sālya* Konow übersetzt 'in the mandala (?) year' und meint, das *mandala*- oder 'Kreis'-Jahr könnte das erste Jahr des Zyklus, das Mausjahr, sein Ich halte das für wenig wahrscheinlich und möchte eher glauben, daß *madala* auf das *mandilya*, das wir in der Sanskrit-Liste des Blattes aus Šorčūq finden, zurückgeht oder wenigstens da mit zusammenhängt Die Bedeutung wurde dann 'im Fledermaus jahr' sein

Vedisch *heṣant*, *heṣa*, *heṣas*.

RV 5, 84 ist ein kleines Lied an die Erde Die zweite Strophe lautet *stómāsas tiā vicārini prati stobhantiy aktubhīh | pra yā idyam nā hēsantam perūm asyasy arjuni* Die Worte *idyam nā hēsantam* haben verschiedene Deutungen gefunden Ehe wir uns aber mit diesem Vergleich beschäftigen, wird es nötig sein, zunächst einmal den Sinn der ganzen Strophe, soweit es möglich ist, klarzustellen Die Schwierigkeit liegt in dem Wort *peru* Während Roth *pēru* von *pī* 'schwellen', *peru* teils von *pṛ* 'hinüberfahren', teils von *pā* 'trinken' ableiten wollte scheint sich nach den Ausführungen Pischels (Ved Stud 1, 81ff), Baunacks (KZ XXV 520ff) und Oldenbergs (Rgveda 1, 44f), jetzt allgemein die Ansicht durchgesetzt zu haben, daß *pēru* und *peru* sich nur durch den Akzent unterscheiden und beide von der Wurzel *pī* herzuleiten sind¹⁾ Auch Geldner, Übers 1, S 195, hat sich dem angeschlossen und ist nur noch wegen des *peru* in 1, 158, 3 in Zweifel Vielleicht wird man als Grundbedeutung von *peru* eher 'schwellen machend', 'befruchtend' als 'strotzend' anzusetzen haben, doch möchte ich hier auf das Wort nur soweit eingehen, als es zur Erklärung unserer Strophe erforderlich ist Pischel, Ved Stud 1, 89, faßt *peru* hier als den 'Schwellenden', d h den 'Keim', den 'Samen', allein dazu stimmt schlecht das mit *peru* verbundene *pra-as*, das doch die heftige Bewegung des Vorwartsschleuderns ausdrückt und kaum von dem sanften Hervortreiben schwellender Keime gebraucht sein kann Alle anderen Erklärer, mögen sie *peru* von *pṛ* oder *pī* ableiten oder auf jede Ableitung verzichten, beziehen das Wort auf eine Erscheinung im Luftraum Ludwig, Kommentar, wollte es von dem Blitze verstehen, ohne eine Begründung zu geben Bergaigne, Rel Ved 1, 191, bezog es auf Grund seiner Theorie von dem Verhältnis des Soma zum Blitz auf den Soma in der Form des Blitzes Roth im PW und Geldner, Gloss, dachten an die Wolke, wenn auch Roth sie als 'die ziehende' (von *pr*), Geldner als 'die schwellende, sich vollsaugende' (von *pī*) deutete Graßmann übersetzte *perū* hier durch 'Regen', obwohl ihm die Herleitung von *pṛ* das

¹⁾ So auch Leumann, Et Wb S 100, dessen Auffassungen von 5, 84, 2 und TS 3, 1, 11, 8 ich aber nicht teilen kann

nicht gerade leicht machte, auf dieselbe Bedeutung wurde Baunack (KZ XXXV, 532f.) bei seiner ausführlichen Untersuchung des Wortes geführt und schließlich hat auch Geldner (Übers. zu I, 158, 3) sie angenommen. In der Tat kann von den Deutungen auf Blitz, Wolke oder Regen nur die letzte in Betracht kommen, nur für sie lassen sich auch andere Zeugnisse beibringen. Mit dem Spruche *dānavaḥ sitha péravaḥ sitha* (Taitt. Ār. 4, 8, 3, 5, 7 4, Maitr. S. 4 9 7¹⁾) werden die Zitzen der Kuh berührt. In derartigen Formeln pflegt ein Begriff durch zwei synonyme oder doch wenigstens in der Bedeutung einander sehr nahekommende Wörter ausgedrückt zu werden. Man darf also aus jener Formel schließen, daß *péru* etwas ganz Ähnliches bezeichnet wie *dānu*, das Flüssigkeit und in den meisten Fällen den Regen bedeutet²⁾.

Klarer noch tritt die Beziehung auf den Regen in der Strophe TS 3 1, 11 7 8 hervor: *udapruto marutas tām iyaria vṛstim yé vīśī maruto junanti | kṛśati garda kanyera tundaḥ pérum tundaḥ patyera jayā*. Mit nicht un erheblichen Abweichungen lehrt die Strophe auch AV 6, 22 3 wieder. Dort lautet sie: *udapruto marutas tām iyaria vṛstir yā vīśī nūdas prndti | éjati glaha kanyera tunnairum tundaḥ patyera jayā*. Die erste Hälfte der Strophe kann in keinem der beiden Texte richtig überliefert sein. In der TS ist wahrscheinlich *marutas* wie im AV zu lesen. 'Erregt die in Wasser schwimmenden Maruts die samthchen Maruts die den Regen in Bewegung setzen'. Dieser Teil der Strophe ist wie Pischel Ved. Stud. I, 82, gesehen hat RV 5 58 3 nachgebildet: *dāno yantudavādhso adya vṛstim yé vīśī maruto junanti*. Im AV ist der zweite Pada vielleicht erst nachtraglich umgestaltet, doch ist dabei unterlassen worden *marutas tām* in *marutas tām* zu verändern, denn der beabsichtigte Sinn ist hier offenbar: 'In Wasser schwimmend ihr Maruts erregt solchen Regen der alle Taler anfüllt³⁾'. Allein wie dem auch sein mag, jedenfalls ist hier von dem Regen die Rede, den die Maruts strömen lassen. Vorgänge beim Monsunregen werden daher offenbar auch in der zweiten Strophenhälfte geschildert, und zwar unter Bildern, die der Erotik entnommen sind.

Im Gegensatz zu Pischel bin ich der Ansicht, daß wir von dem Text der TS ausgehen müssen. Das *éjati* des AV mag ebensogut sein wie das *kṛśati* der TS, aber *glahā* und *tundaḥ* sind wie sich nachher zeigen wird, falsche Lesarten und *érum* für *pérum* ist höchst verdächtig, ein Wort *éru*

¹⁾ Hier in den Handschriften *prāra prāra*. In Taitt. Ār. fehlt das zweite *sitha*.

²⁾ Geldners Ausführungen über *dānu* Ved. Stud. 3 45f., überzeugen mich nicht. Ich kann nicht zugeben, daß *dānu* irgendwo Gabe bedeutet. Mit *dā* geben hat die Erklärung des Kommentars zu der Stelle des Taitt. Ār. *dānavaḥ kṣetradānauśādh peravaḥ talsena pāturi yogyāḥ* ist sicherlich falsch.

³⁾ Anders beurteilt Pischel das Verhältnis der Lesarten. Meines Erachtens kann die Lesart der TS auch darum den Anspruch erheben, als die ältere zu gelten, weil die TS in der zweiten Hälfte sicherlich ursprünglicher ist.

kommt sonst jedenfalls nicht vor Als Subjekt von *ējāti* oder *krosāti* er-
ganzt Pischel aus der ersten Strophenhälfte *vrstih* 'er (der Regen) möge
herabstürzen wie ein geiles Mädchen (sich heftig bewegt) [oder TS er
möge rauschen wie ein geiles Mädchen (vor Wollust schreit)], wenn sie
gebraucht wird, wie eine Frau, wenn ihr von dem Manne der penis ein-
gestoßen wird' Richtig ist hier sicherlich *tunnā* im Sinne von *snathitā*
rautasēna in 10, 95, 4 gefaßt, im übrigen aber halte ich die Übersetzung
der Strophe für ganzlich verfehlt

Zunächst kann ich nicht zugeben, daß *garda* geil¹⁾ bedeutet Nach
Pischel liegt *garda* in *garda bha* 'Esel' vor 'Der Esel aber ist ein geiles
Tier und war als solches den Indern bekannt' Pischel fuhr aus den Dhar-
masāstras und der klassischen Literatur einige Stellen an, die das mehr
oder minder deutlich erkennen lassen Aber damit ist doch noch nicht
bewiesen, daß der Esel seinen Namen nach dieser Eigenschaft erhalten
habe Es ist für die Erklärung Pischels schon nicht günstig daß in der
vedischen Literatur, obwohl dort der Esel öfter erwähnt wird, von seiner
Geilheit, soweit ich sehe, niemals die Rede ist²⁾ und noch bedenklicher
muß es doch stimmen, daß von den zahlreichen Namen für den Esel die
das Lexikographen anführen³⁾ ein einziger **smarasmarya* (Trik) auf seine
Verlischtheit anzuspieren scheint Alle übrigen nehmen soweit sie ver-
ständlich sind, auf andere Eigenschaften des Tieres Bezug Warum er

¹⁾ Nach Sayana soll *garda bubhukṣita* hungrig bedeuten Das ist ebenso aus
den Fingern gesogen wie seine Erklärung von *perum* durch *panadhāmam* Sayanas
ganze Erklärung der zweiten Hälfte der Strophe ist so unsinnig daß es sich nicht
lohnt, darauf einzugehen Trotzdem hat Prellwitz BB XXII, 100 *garda* hungrig
seiner Etymologie von *gardabha* zugrunde gelegt

²⁾ Die Angaben auf die sich Pischel beruft beweisen in dieser Hinsicht nichts
In AV 6, 72, 3 einem Zauberspruch für die Gewinnung männlicher Kraft wird nur
die Größe des Penis des Esels aber ebenso auch die des Rhinoceros des Elefanten
und des Pferdes hervorgehoben *yāvad angīnam pārasvatam hāstinam gārdabham ca*
yat | yāvad āsvasya vajinas tāvat te vardhatam pasah *Dvitrētas* ist der Esel nicht wegen
seiner Geilheit sondern weil er nicht nur die Eseln, sondern auch die Stute befruchtet,
die übrigens deswegen selber *dvitrētas* genannt wird siehe TS 7, 1, 1, 2f *agnisṭo*
mēna vai prayāpatih prayā asṛjata tā agnistomēnava pary aghnat tdsam parighṛtanam
āsvatara ty apravata tasyānuhṛya rēta ādatta tad gardabhē ny āmarṣ tasmad gardabhō
dvitrēta atho āhur vadabāyam n j āmarṣ iti tasmad vadaba dvitrētaḥ atho āhuh prayāsu
ny āmarṣ iti tasmād yamau jayete tasmad āsvatara na pra jāyata āttareṭā hi Ich fuge
noch hinzu, daß auch die Bemerkung MS 3 1, 6 daß der Esel der *īryāvattama* aller
Haustiere sei nicht etwa auf seine Zeugungskraft sondern auf seine Starke Bezug
nimmt Das geht klar aus dem Zusammenhang hervor *sthiro bhava tīdrāṅgā iti*
gardabha ādadhati vīryam asmin dadhati tasmāi sarveṣām paśūnām gardabhō vīrya
gardabha ādadhati vīryam asmin dadhati tasmāi sarveṣām paśūnām gardabhō vīrya
vattamo vīryam hy asmin dadhati tasmāi sarveṣām paśūnām gardabhō vīrya
der entsprechenden Stelle des *Ḥaṭh* 19, 5 heißt es deutlicher, daß der Esel am fähigsten
sei, Lasten zu tragen *sthiro bhava tīdrāṅga iti gardabha eva sthēmānam dadhati tasmād*
ēṣa paśūnām bhārābhāritamah Vgl auch Śat Br 6 4 4 3

³⁾ Eine nahezu vollständige Liste findet sich in der *Vajayanti* 70, 130ff

cakrivat 'der mit einem Rade oder mit Rädern versehene' (Am Hal Hem Vaij Śís 5, 8)¹⁾, **nemi* 'Radfelge' (Vaij) und **śala* 'Stachel' (Vaij) heißt, weiß ich nicht zu sagen, Hemacandra gibt **śala* die Bedeutung 'Kamel'. Ein Lehnwort wird **kolinta* (Vaij) sein, tamil *karudei*²⁾ klingt an. Er heißt *raha* 'Zug oder Reittier' schlechthin (Vaij) wie auch Pferd und Ochse, *bāleya* scheint ihn als 'den für Kinder zum Reiten geeigneten' im Gegensatz zum Pferd zu bezeichnen. Ein halb spöttischer Hinweis auf diesen Gegensatz liegt auch in **gramyāśva* (Triḥ) 'Dorfpferd' vor. Er ist **bhārasaha* (Vaij) 'der Lasten zu tragen vermag', **bhāraśāha* (Rājan) 'der Lastträger'³⁾. Mit Rücksicht auf die Maultierzucht wird er **iadabāpati* 'der Gatte der Stute' (Vaij) genannt. Ein Scherzname ist offenbar **cira mehin* 'der lange Seichende' (Hem Triḥ Vaij). Nach der Farbe seines Felles wird er *dhāsara* 'der Graue' (Hem an Rājan Med), **renurusita* 'der Staubbedeckte' (Triḥ) genannt nach seinen Ohren **dhūmrakarna* 'Grauohr' (Vaij) und **sanlukarna* 'Spitzohr' (Hem Triḥ). Auf seiner rauhen Stimme beruht der Name **rūksasvara* (Vaij), vielleicht auf *khara*, das als Adjektiv häufig von der rauhen Stimme gebraucht wird⁴⁾. Hierher gehört sicherlich auch das seit dem RV bezeugte *rāsabha*. Daß *rāsabha* etwa als 'der Besamende' mit *rasa* zu verbinden sei, halte ich für ausgeschlossen, da *rasa* nicht das alte und eigentliche Wort für sperma ist, auch in formaler Beziehung wurde die Ableitung die größten Schwierigkeiten machen. Unādis 3, 125 wird *rasabha* von *ras śabde* abgeleitet. Als den 'Schreier' haben die Inder den *rāsabha* stets aufgefaßt, siehe z. B. TS 5, 1, 5, 6 *nānanad rāsabhah pati ty aha rāsabha ti hy etam rāso 'radan*, Mbh 2, 43, 1 (von Śisupāla) *rasabharārasadrśam rarāsa ca nanāda ca*. Dr. *ras* und *rās* 'schreien in der Sprache leben' sehe ich nicht ein, was gegen diese Erklärung sprechen sollte. Daß von allen Lebensäußerungen des Esels das Schreien die auffälligste ist, durfte jedem bekannt sein, der jemals in einem Lande gewesen ist, wo die Eselszucht blüht, ich halte es für unnötig, aus der indischen Literatur dafür Zeugnisse anzuführen⁵⁾. Als den 'Schreier' erklären die Inder aber auch *gardabha*. Unādis 3, 122 wird es

¹⁾ Mallinātha zu Śís 5, 8 bemerkt *cakravad bhramanam asyāt tī cakravān*, was vielleicht richtig ist.

²⁾ Mit dem tamil Wort scheint malaisch *laidai* zusammenzuhängen.
³⁾ Vgl. die oben angeführte Stelle Kath 19, 5.

⁴⁾ Das ist offenbar die indische Auffassung. Katyāyana Vartt zu Paṇ 5, 2, 107, 1 istet *khara* von *kha* ab. Die Kaśikā bemerkt dazu *kham asyādeti kanthacivaram* *mahat kharah*. Da aber *khara* I sel in der älteren Sprache nicht vorkommt — nach dem PW stammt der älteste Beleg aus Kāty Śrautas —, so halte ich es für sehr wohl möglich, daß es ein Indisches Lehnwort aus dem Iranischen (av. *xara*, np. *zar* 'Esel') ist.

⁵⁾ Doch ist es vielleicht nicht ohne Interesse, daß schon RV 1, 29, 5, AV 8, 6, 10, 10, 1, 14 auf das Geschrei des Esels Bezug genommen wird. Daß das Schreien d. s. Esels ein Zeichen seiner Verliebtheit ist, soll natürlich nicht gelehrt werden.

auf *gard śabde* zurückgeführt. Diese Wurzel ist auch nicht etwa nur eine Erfindung der Grammatiker um der Etymologie von *gardabha* willen, sondern kommt tatsächlich in der alten Sprache vor. Tandy-Br 14, 3, 19 wird erzählt, daß Agni mit dem Wunsch, ein Speiseesser zu werden, sich der Buße hingab und das Gaungava Sāman erschaute, wodurch er ein Speiseesser wurde *yad annam uttvāgardad yad agangūyat tad gaungarasya gaungaratram* 'weil er, als er die Speise gefunden hatte, aufschrie weil er jauchzte, daher kommt die Gaungavaschaft des Gaungava'. Für die Richtigkeit dieser Erklärung von *gardabha* spricht schließlich auch, daß von demselben *gard* **gardanaka* (Vaij) gebildet ist, das ein Name des Esels ist, wie etwa *bhasana* 'der Beller' ein Name des Hundes. Dies *gardanaka* zeigt auch, daß man *gardabhā* nicht etwa durch Annahme von Hauchdissimilation aus **gardhabha* erklären darf, wie Grassmann, Wb, es tat und wie noch Oldenberg, Rgveda II, 73, es für möglich halt¹⁾

Ist *gardabhā* nicht 'der Geile', so ist damit Pischels Bedeutungsansatz für *gārda* der Boden entzogen. Es eruhrt sich daher auch jedes nähere Eingehen auf Pischels Ausführungen über das Verhältnis der Wurzel *gardh* 'gierig sein' zu der angeblichen Wurzel *gard* in derselben Bedeutung und weiter zu einer mit *gardh* identischen Wurzel *glah* = alterem **gladh* = **gradh*, die nach Pischel in dem *glahā* der AV Fassung unserer Strophe stecken soll. Daß *glah* 'wurfeln', *glaha* 'der Griff beim Würfelspiel' etwas mit *gardh* 'gierig sein' zu tun haben sollte, wie Pischel annimmt, durfte wohl niemandem einleuchten, *glah* ist selbstverständlich aus *grabh* entstanden. Von diesem *glah* läßt sich das *glahā* der AV-Strophe sicherlich nicht herleiten. Nun steht aber in einer Reihe von Handschriften gar nicht *glahā*, sondern *galhā*, und so hat auch Sayana gelesen, da er das Wort von

¹⁾ Für den Zusammenhang von *jada* dumm mit *gardabha*, den schon Fick, OuO 3, 311, vermutet hatte, ist später Bloch Wörter und Sachen II, 8, eingetreten. Er besteht sicherlich nicht. *Gardabha* macht durchaus den Eindruck, erst im Indischen als Name des Esels geprägt zu sein. Ich halte daher auch den Zusammenhang von *gardabha* mit lat *burdo* 'Maultier', den zuerst Froehde, BB VIII, 167, vermutet und Prellwitz, BB XXII 100, 127, von falschen Voraussetzungen über die Etymologie von *gardabha* ausgehend, näher zu begründen versucht hat, für wenig wahrscheinlich. Noch weniger überzeugt mich die Zusammenstellung mit ags engl *coll* 'Füllen', die auf Benfey, OuO III, 311, zurückgeht und von Wackernagel, Aind Gr I, 171, 210, und Johansson, KZ XXXVI, 376, angenommen ist. Dem *coll* liegt doch offenbar der Begriff des jungen Tieres zugrunde, es könnte daher eher zu *gadi*, *gali* 'junger Ochse' (Rājan), Ochse, der noch nicht ziehen will (Hem) gehören, doch vgl Petersson, KZ XLVII, 242. Esschen nur nötig auf die Etymologie von *gardabha* näher einzugehen, weil die meiner Ansicht nach unhaltbaren Erklärungen Pischels in die Handbücher übergegangen sind und dort zum Teil gebucht werden, als ob sie gesicherter Besitz wären, siehe z B Uhlenbeck, Aind etym Wb unter *gardabhas*, *gardā*, *galdā*, Walde, Lat etym Wb 2 unter *burdo*, Waldo Pokorny, Vgl Wb I, 614, Schrader Nehrung, Reallexikon 1, 271. Nachtraglich sehe ich übrigens, daß schon Leumann, Et Wb S 85 Anm., die richtige Etymologie von *gardabha* vermutet hat.

garh, *galh kutsāyām* herleitet¹⁾ Aber auch *gālhā*, wenn wir es als Synonym von *gārhā* fassen wollten, paßt nicht hierher Sāyana deutet *gālhā* völlig willkürlich als die Stimme des mittleren Raumes in der Form des Donners, seine ganze Erklärung der Strophe verrät nur zu deutlich, daß er ihren Sinn nicht verstanden hat Wenn nun dem *gālhā* in TS *gārdā* gegenübersteht, so scheint es mir ohne weiteres klar, daß *gālhā* aus *gāldā* verderbt ist Da die Verbindung *ld* überhaupt nur in diesem seltenen Wort vorkommt, lag die Verwechslung mit *lh* nahe, auch graphisch waren sich die Zeichen für *lda* und *lha* zu allen Zeiten ähnlich Im Āpast Śrautas 8, 7, 10 ist *gāldā* gar zu *galgā* entstellt

Das Wort *gāldā* ist uns aus dem Veda bekannt, und ich stimme darin mit Pischel überein, daß es mit dem *gārdā* von TS identisch ist In unserer Strophe steht es dem *gardā* von TS gegenüber, wie *udaplūto*, das in der Mehrzahl der Handschriften der Vulgata des AV und in Paipp steht und in den Text hatte aufgenommen werden müssen, dem *udaprūto* von TS *Gāldā*²⁾ wird Naigh 1, 11 unter den *tānnāmāni* aufgeführt Damit ist an und für sich nicht viel anzufangen Im RV findet es sich 8, 1, 20 *mā tvā sōmasya gāldayā sadā yācann aham girā | bhūrnim mrgam nā sārānesu culrudham ká tsānam nā yācisat* Yāska führt die Strophe 6, 24 an und erklärt *sōmasya gāldayā* durch *somasya gālanena*, ebenso Sāyana durch *somasya gālanenasrāianena* Benfey, Gloss zum Sāmav, setzte für *gāldā* 'Ton welcher durch Herabtropfen einer Flüssigkeit entsteht', Roth im PW 'Abgießen, Abseihen' später im pw 'etwa Gerinne, Geriesel' an Graßmann übersetzt *sōmasya gāldayā* 'beim Somastrom', Ludwig 'mit des Soma Klimpern' Ganz anders Pischel Er laßt *somasya* von *sarānesu* abhängen und verbindet *gāldayā* das er seiner Deutung von *gardā* entsprechend als Adjektiv faßt, mit *girā* So kommt er zu der Übersetzung 'Möge ich dich nicht erzürnen, wie ein wildes Tier, wenn ich dich immer bei den Somaspenden mit inbrünstigem Liede anflehe Wer wurde wohl nicht einen mit Bitten angehen, der sie ihm gewahren kann' Ganz abgesehen davon, daß die von Pischel angenommene Bedeutung von *gāldā*, wie oben gezeigt, völlig in der Luft schwebt, erscheint mir diese Übersetzung schon deshalb unmöglich, weil sie eine Verschränkung der Worte des Textes voraussetzt, durch die der Satz geradezu unverständlich wird Pischel hat später KZ XLI, 183 seine Erklärung gegen den Vorwurf, daß *gāldayā* zu weit entfernt von *girā* stehe, durch den Hinweis zu rechtfertigen gesucht, daß 'die dazwischen stehenden Worte³⁾ als Parenthese genommen werden mußten Ich halte auch eine solche Parenthese für gänzlich un-

¹⁾ In der Ausgabe ist *galha* statt *galha* gedruckt

²⁾ Mit dem Akzent auf der letzten Silbe Roths sorgfältige Handschrift E liest aber *gāldā* Die zweite Rezension fügt noch *gāldā* hinzu Naigh 4, 3 wird *gāldayā* angeführt

³⁾ Pischel meint *gāldayā sadā yācann aham girā*

Pāda wiederum *visantu* zu ergänzen ist Pischel übersetzt die Strophe des Mān Śrautas 'eindringen möge in mich der Soma, eindringen, indem er die Adern anschwellen macht Fülle mit Saft meinen Saft an, die Pferde mögen mein Opfer ziehen' Sicher ist hier *dhamāni* richtig mit 'Ader' wiedergegeben Roth fuhrte im PW die Stelle aus dem Nir als Beleg für die Bedeutung 'Rohr', 'Pfeife an und vermutete daß mit den *dhamānayah* hier die Röhren aus denen der Soma abfließt, gemeint sein könnten¹⁾ Allein das ist unmöglich denn wenn wir auch annehmen müssen, daß *dhamani* das deutlich eine Ableitung von *dham* 'blasen' ist einmal die Bedeutung 'Blasrohr' 'Rohr' 'Pfeife' gehabt haben muß, ehe es die Bedeutung 'Ader' annehmen konnte so ist es doch eine Tatsache daß es im Veda nur in der Bedeutung 'Ader' gebraucht wird (AV 1, 17, 2 3, 2, 33 6, 6 90 2 7 35 2 Chand Up 3 19 2) Auch an der einzigen Stelle des RV wo *dhamāni* erscheint in 2 11 8 ist es meines Erachtens nicht das 'Pfeifen' wie Roth annahm oder gar der Schall wie Geldner übersetzt, sondern die Ader Den Beweis dafür kann ich hier nicht liefern da er ein näheres Eingehen auf die bisher mißverstandenen Strophen 2, 11, 7 und 8 erfordert es muß hier die Feststellung genügen daß *dhamani* dort jedenfalls nicht 'Rohr' bedeutet²⁾ Sehr zweifelhaft ist es mir ob Pischel recht hat wenn er *galdā dhamānam* dem *indarah* gleichordnet und in *galdā* den Nom Plur masc eines Adjektivs *galdā* sieht Wie man diesem *galdā* die Bedeutung anschwellen machend zuweisen kann, wenn man das Wort auf ein angehliches *gard* gierig geil sein zurückführt, ist mir nicht verständlich Will man um der Endbetonung willen in *galdā* ein Nomen agentis sehen so kann man es allenfalls als fließen machend erklären Ich glaube aber nicht daß wir der Akzentverschiedenheit von *galdā* und *galdā* solches Gewicht beilegen dürfen zumal die Formen aus verschiedenen Traditionskreisen stammen Ich möchte auch in *galdā* das feminine Substantiv sehen und *galdā dhamānam* mit dem *tvā* auf eine Stufe stellen Dann kann es nur etwas wie *dhārā* sein und wir müssen übersetzen in mich sollen die Somatropfen eingehen, eingehen in die Ströme der Adern Die Richtigkeit dieser Übersetzung wird, wie mir scheint, durch den dritten Pada bestätigt wo von der Auffüllung des Saftes (= *galdā dhamānam*) durch den Saft (= *indarah*) die Rede ist Mag man aber auch über *galdā* denken wie man will jedenfalls ist *galdā* in RV 8 1, 20 Substantivum und so kann auch in dem Satze, von dem wir ausgingen *krósati gárdā (éjati galdā) lanyēva tunná gárdā-galdā* nur Substantivum sein Dann aber muß es weiter das Subjekt zu *krósati éjati* sein Das ist schließlich doch auch der Eindruck, den man beim un

¹⁾ Siehe die Bemerkung unter *galdā* Nir Erläuterungen S 91 hatte er die *dhamānayah* als die Zischenden gedeutet

²⁾ *dhamani* bedeutet überhaupt niemals weder im Sk noch im Pal Rohr, 'Pfeife'

befangenen Lesen der Worte von vornherein erhält. Nach Pischel, der als Subjekt von *krósāti-éjāti* den in der ersten Strophenhälfte genannten Regen (*vṛṣṭiḥ*) betrachtet, müßte *gárdā-gáldā* ausschließlich dem Vergleich angehören, *kanyā* also in ungewöhnlicher Weise mit zwei Prädikaten verbunden sein, von denen das erste noch dazu ziemlich überflüssig ist. Nun ließe sich *gárdā-gáldā* nach dem, was wir bisher über seine Bedeutung ermittelt haben, wohl auch als ein Ausdruck für den Regen erklären, aber es erscheint mir ganz ausgeschlossen zu sein, daß hier von dem Regen gesagt sein sollte, er schreie oder gerate in heftige Bewegung. Wie die Vergleiche deutlich erkennen lassen, wird der Vorgang des Monsunregens hier wie auch sonst öfter unter dem Bilde der Begattung dargestellt. Dabei kann der Regen selbstverständlich nur als der Same erscheinen. Die Rolle des Befruchtenden fällt an anderen Stellen Parjanya zu oder den Maruts, die Empfangende ist gewöhnlich die Erde; bisweilen treten an ihre Stelle die Pflanzen. So heißt es von Parjanya 5, 83, 7 *gárbham á dhāḥ*; 7, 101, 6 *sá retodhā vṛṣabhāḥ śásvalīnām*; 5, 83, 4 *yát parjanyaḥ pṛthivīm rétasāvati*; AV. 8, 7, 21 *yadd vah (oṣadhīḥ) pṛṣnimātaraḥ parjanyaḥ rétasāvati*; 5, 83, 1 *kánikradad vṛṣabhó jirádānū réto dadhāty oṣadhīṣu gárbham*, von den Maruts 5, 58, 7 *práthiṣṭa yáman pṛthiví cid eṣām bhárteva gárbham svām íc chāvo dhuḥ*¹⁾. Auch in unserer Strophe muß *gárdā-gáldā*, wie der Vergleich mit der *kanyā tunná* zeigt, die Empfangende sein, als Befruchter sind offenbar die in der ersten Strophenhälfte genannten Maruts zu denken. Nun kann die in der ersten Strophenhälfte genannten Maruts zu denken. Nun kann *gárdā-gáldā* allerdings auf keinen Fall Erde²⁾ oder Kraut bedeuten, womit sich auch die ihr zugeschriebenen, durch *krósāti* oder *éjāti* ausgedruckten Tätigkeiten kaum vereinigen ließen. Wohl aber paßt das Schreien oder Toben zu *gárdā-gáldā*, wenn es etwas wie Strom bedeutet; die sichtbarste Wirkung des Monsunregens ist es, daß sich auch die kummerlichsten Wasserläufe in brausende Ströme verwandeln. RV. 5, 59, 7 wird von den Rossen der Maruts gesagt, daß sie die Bäche des Berges herabstürzen machten: *ásvāsa eṣām ... prá párvatasya nabhanūṁr acucyavuh*, und so erklärt sich auch der in RV. 10, 75, 5 genannte Flußname *Marúdvṛdhā*; es ist der Fluß, dessen Mehrer die Maruts sind, der durch die Maruts wächst. Wenn das Brausen der *gárdā-gáldā* hier als ein Schreien oder Kreischen hingestellt wird, so mag das durch den Vergleich beeinflusst sein, aber auch 4, 18, 6 heißt es von den Gewässern, die Vṛtras Felsenwall durchbrochen haben: *etá arṣanty alalābhāvantir ṛtavarir iva samkrósamānāḥ*. Vielleicht können wir jetzt auch die Bedeutung von *gárdā-gáldā* noch etwas genauer bestimmen. Wenn von der *gáldā* des Soma, den *gáldāḥ* der Adern geredet wird und an unserer Stelle offenbar ein kleiner Wasserlauf gemeint

¹⁾ Vgl. auch 5, 83, 6 *prá pinvata vṛṣṇo ásvasya dhārāḥ*, wofür AV. 4, 15, 11 *prá pyāyatām vṛṣṇo ásvasya rétaḥ* liest.

²⁾ Der Versuch von Florenz, BB. XII, 276ff., das angebliche *glādhā* des AV. als Erde zu deuten, ist natürlich unmöglich.

ist, so dürfte sich für *gārdā gāldā* die Bedeutung 'Geriesel, Rinnsal, Bach' ergeben, Roth's Ansatz im pw bestätigt sich also. Auf die Etymologie des Wortes, die nicht von vornherein klar ist und daher für die Feststellung der Bedeutung nicht in Betracht kommen kann, möchte ich hier ebenso wenig eingehen wie auf das Verhältnis von *galdā* zu *gardā* in lautlicher Hinsicht, diese Fragen können nur in größerem Zusammenhang behandelt werden.

Die Erklärung von *galdā* ist auch für die Auffassung der Worte *perum tuṅjānd patyera jāyā* von Bedeutung. Pischels Annahme, daß *péru* hier penis sei, ist schon deshalb ganz unwahrscheinlich, weil diese Bedeutung dem Worte jedenfalls an keiner anderen Stelle zukommt. Ebenso wenig läßt sich beweisen, daß das im AV dafür eingesetzte *éru* den penis bezeichnet. Pischel leitet es von *ir* 'sich aufrichten' ab, später, KZ XLI, 184, hat er es mit *sk eralā* p *eraka* 'Schilfrohr' zusammengestellt und darauf hingewiesen, daß Wörter für Rohr wie *nada saryā*, *taṇṭasa* im Veda auch für *membrum virile* gebraucht wurden. Meines Erachtens trifft das weder für *nada* noch für *saryā* zu und jedenfalls ist der Zusammenhang zwischen *eraka* und *eru* ebenso unsicher wie der zwischen *pela* 'Hode', p *pelaka* 'Hase' und *peru* (Ved Stud I 91) so daß daraus keine Schlüsse gezogen werden können. Ganz unwahrscheinlich ist weiter auch die Konstruktion, die Pischel bei seiner Erklärung von *peru* annehmen muß, wie sollte *tuṅ* oder *tud* dazu kommen mit dem doppelten Akkusativ verbunden zu werden? Dazu kommt endlich, daß *perum tuṅjānd* (oder *érum tundānd*) bei der Pischelschen Auffassung ausschließlich dem Vergleich angehören mußte, während es doch naheliegt, es auch auf *galdā-gardā* zu beziehen.

Die richtige Erklärung von *peru* hat wie mir scheint, Brunack, KZ XXXV, 532 gefunden, indem er mit unserer Stelle I, 105, 2 vergleicht *artham id id u arthina d jāyā yuvate patim | tuṅjāte vṛṣṇyam payah pariddya rasam duhe* 'das Ziel (erreicht) wahrlich wer ein Ziel hat. Die Gattin zieht den Gatten an sich. Die beiden machen sich das semen virile hervorquellen. Den Saft dahingebend melkt sie sich (den Saft). Die beiden Stellen (*jāyā pātis ca*) *tuṅjāte vṛṣṇyam payah* und *pérum tuṅjānd patyera jāyā* stimmen in der Tat in der Ausdrucksweise so genau überein, daß die Gleichung *peruh* = *vṛṣṇyam payah* gesichert erscheint. Es zeigt sich zugleich, daß die Lesart von AV *tundānd* sekundär ist, wahrscheinlich ist sie unter dem Einfluß des vorhergehenden *tundā* entstanden. Ob das *erum* mehr als bloße Verbindung durch den Hinweis auf I, 105, 2 erklärt sich *pérum tuṅjānd*, soweit es dem Vergleich angehört, ohne weiteres, soweit es sich auf *gardā* bezieht, ist *peru* offenbar von den Regenmassen zu verstehen, die sich in den Bach ergießen und ihn schwellen machen. Ich übersetze den ganzen Satz also 'Das Bachlein¹⁾ möge schwellen wie ein Mädchen, wenn ihm Ge-

¹⁾ Der Singular im Sinne der *gāṇa*.

walt angetan wird, das befruchtende Naß für sich hervorquellen machend wie die Gattin zusammen mit dem Gatten¹⁾

In derselben Bedeutung wie in der Strophe von TS wird *peru* auch in 5, 81, 2 vorliegen, es wurde dort also gesagt sein, daß der Erde Loblieder ertönen, wenn sie das befruchtende Naß vorwartsschleudert (*praperum dasyasi*). Beziehen wir *peru* hier auf den Regen, so ist nur das eine befremdend, daß als Urheberin des Regens hier die Erde hingestellt zu sein scheint. Das ist sonst, soviel ich weiß niemals der Fall. Für die einheimischen Erklärer besteht allerdings diese Schwierigkeit nicht. Naigh 5, 5 werden 21 Namen weiblicher Gottheiten darunter auch *prthivī*, aufgezählt, die Yāska Nir 11, 22 für *madhyasthānā śrīyah*, für weibliche Gottheiten die ihren Standort im mittleren Gebiet haben, erklärt¹⁾. Als Beispiel für die Erde als Luftgottheit wird Nir 11, 37 die erste Strophe unseres Liedes angeführt *bāl utthā paratānām kṛdram bhāraḥ prthivī | pra yā bhāmim pravatati mahā jīnō mahim*. Die gleiche Angabe findet sich dann auch Brhaddev 5, 88 *bāl ut t asmin prthivī madhyamā stuta* und bei Sayana als Einleitung zu der Erklärung der Strophe *devirūpā prthivī caisā pratyakṣadevatāpi ca | madhyasthānā devatoktā sātra sambodhya varnyate*. Offenbar um die Gottheit des mittleren Gebietes aus der Strophe herauszu konstruieren, umschreibt Yāska *paratānām kṛdram* durch *meghānam kṛdnam chedanam bhedanam balam*. Ihm folgt im wesentlichen natürlich Sāyana, wenn er auch durch den Einschub eines schuchternen *ta* bekundet, daß er sich einen Rest von Urteilsfähigkeit bewahrt hat *paratānām meghānām tā kṛdram kṛdnam bhedanam*. Es kann doch vernünftiger weise nicht bestritten werden, daß *paratānām* hier nicht 'der Wolken', sondern 'der Berge' heißt und daß die Strophe zu übersetzen ist. Für wahr, so ist es du, breite Erde tragest den Druck der Berge die du o Abhangreiche, durch deine Größe den Grund stark machst du Große' Geldner gibt im Glossar für *pravatati* 'wasserreich flüßreich', für *pra jī* 'beleben erquickern erfrischen'. Nach ihm wäre der Relativsatz also etwa zu übersetzen 'die du o Wasserreiche den Boden erquickst durch deine Größe, du Große'. Nach Geldner (Gloss.) ist der Sinn der Strophe du ertragst gern die Last der Berge, um durch sie dem Land das Wasser der Flüsse zu spenden. Ich bin keineswegs sicher daß das gemeint ist obwohl Roth Nir Erlaut S 156, Ludwig und wohl auch Graßmann die Strophe ähnlich auffassen. Ob *pravatati* durch 'flüßreich' übersetzt werden darf, ist ganz zweifelhaft, in 5, 54, 9 *pravatatyām prthivī marudbhyaḥ pravatati dyaur bharati prayadbhyaḥ* ist der Sinn doch sicherlich, daß die Erde ebenso wie der Himmel den Maruts abschussige Bahnen bietet damit sie schnell dahin stürmen können. Ebenso zweifelhaft ist mir, ob *pra jīnō* 'du erquickst'

¹⁾ *Prthivī* wird außerdem auch Naigh 5 3 d h nach Yaska (9 1) unter den *prthivyayatanam sattvant*, und Naigh 5 6 unter den *dyusthānā devataḥ* Yaskas (12, 1) aufgeführt

bedeutet, die Grundbedeutung des dem *ṣi* zunächststehenden *ṣinv* ist jedenfalls 'stark machen'. Zu der Bedeutung 'erquicken' paßt auch das *mahnd* recht schlecht, das hier, wo es unmittelbar neben *mahim* steht, doch nur 'durch deine Größe, durch deinen Umfang' bedeuten kann, wie in 6, 21, 2, wo von Indra gesagt wird *yasya dīnam ahi mahnd prthivyāh riricē mahitram* 'dessen Größe durch ihren Umfang über Himmel und Erde hinausragt'. Mir scheint daher in der Strophe nur von der Stärke und Größe der Erde die Rede zu sein. Der Dichter bewundert die Erde, daß sie die Last der gewaltigen Berge zu tragen vermag. Sie ist dazu imstande, weil sie den Grund, auf dem die Berge ruhen, stark macht. Das aber vermag sie wiederum weil sie ungeheuer groß ist. Aber mag man diese oder Geldners Auffassung für die richtige halten, jedenfalls bietet diese Strophe keinen Anlaß in *Prthivī* eine Gottheit des Luftraumes zu sehen und eine andere als in 1, 22, 15 *syond prthivī bhavanīksarā nīśāni | yacchā nah śarma saprādhah* wo die Erde nach Yāska 9, 31f. als eine Erdgottheit aufzufassen ist.

Meiner Ansicht nach enthält auch die dritte Strophe des Liedes nichts, was uns berechtigen könnte die Erde als eine Gottheit des mittleren Gebietes zu betrachten. Sie lautet *drhā cid yā tanaspatin kṣmayā dārdharsy śyasa | yā te abhrāsya vidyuto duś varṣanti vṛstayah*. Graßmann übersetzt die zweite Hälfte: 'wenn deiner Wolke hellem Blitz des Himmels Regenguß entströmt', Ludwig: 'wenn deiner Wolke Regengüsse Blitze vom Himmel niederregnen', Bollensen ZDMG LI 495: 'wenn die stürmenden Schauer deiner Wetterwolke vom Himmel niederregnen'. Diesen Übersetzungen gegenüber hat Geldner komm. mit Recht betont, daß *abhrāsya* und *divah* parallel stehen und daß entweder Ellipse oder Zeugma vorhege. Nichts aber verpflichtet uns *te* als Genitiv mit *abhrāsya* zu verbinden und darin einen Beweis für die *Prthivī* als Göttin des Luftraumes zu sehen. Es kann ebensogut Dativ sein. So heißt es von *Matarīśvan* AV 8, 1, 5 *tubhyam varṣanti amṛtāny āpah* 'für dich sollen die Wasser Unsterbliches regnen', AV 9, 1, 9 von den mächtigen Bullen *tē varṣanti tē varṣayanti tadā dīd kāmam śrjam āpah* 'die regnen, die lassen regnen für den, der dies weiß, was er wünscht, Kraftigung, Wasser'¹⁾. Die Wendung, daß die Regengüsse für die Erde strömen, kann im Veda nicht befremden, wo die Regengüsse immer wieder als die Erde befruchtend, starkend, erquickend gerühmt werden, vgl. außer den oben S. 759 angeführten Stellen 1, 164, 51 *bhāmim parjānyā ṣinvanti divam ṣinvanty agnayah*, 1, 64, 5 *bhāmim ṣinvanti pāyasa pāryrayah*, AV 4, 15, 1-5 *maharsabhāsya nadato nābhasvato vāśrā āpah prthivīm tarpayantu*, AV 4, 15, 2-3 *varṣāsya sārga*

¹⁾ Vgl. auch ähnliche Wendungen wie 3, 21, 2 *ghṛtavantah pāvāla te stokā ścotanti mēdasah* 'die schmelzbutterreichen Tropfen des Fettes träufeln für dich', 3, 21, 4 *tubhyam ścotant y adhrigo śactva stokāso agne mēdaso ghṛtasya*, 1, 54, 7 *dānur asmā āparā pivate divah*, 5, 34, 9 *tasmā āpah sapyātah pīpayanta*.

mahayantu bhūmim Ich übersetze die Strophe daher 'Die du, selbst fest¹⁾, die Baume mit Kraft im Boden festhältst, wenn dir der Wolke Blitze, des Himmels Regengüsse regnen'

Es soll hier nicht untersucht werden, wieweit die Vorstellung der späteren Theologen von der Erde als Gottheit des Luftraumes für den Veda zutrifft²⁾, in der ersten und letzten Strophe von 5, 84 tritt sie jedenfalls nicht zutage, und so ist es wenig wahrscheinlich, daß die Prthivī in der zweiten Strophe als Regengöttin gefeiert sein sollte. Trotzdem kann der *peru*, den die Erde vorwärts schleudert, sehr wohl das befruchtende Naß des Himmels, der Regen sein, wenn wir annehmen, daß dem Dichter schon bei dieser Strophe die Überschwemmung vor Augen stand, von der er in der folgenden Strophe spricht, in der Zeit der Monsunregen walzt die Erde in der Tat gewaltige Regenmassen dahin. Und für diese Auffassung scheinen mir auch die beiden ungewöhnlichen Beiwörter, die die Prthivī hier empfängt *vicārinī* und *argunī*, zu sprechen.

Roth gibt im PW für *vicārinī* 'umherstreichend' als Bedeutung, Graßmann im Wb. 'getrennt wandernd', Ludwig übersetzt 'o hiehin und dahin wandernde'. Welche Vorstellungen man mit diesen Beiwörtern der Erde verbinden soll, weiß ich nicht. In der Übersetzung gibt Graßmann *vicārinī* durch 'o durchwanderte' wieder. Im PW wird das Wort durch *εἰσβάδειος* erklärt. Diese Erklärungen sind viel zu gekünstelt, um glaubhaft zu sein. Auch hat es niemals ein *vicāra* in der Bedeutung 'Wanderung' oder gar 'Wanderpfad' gegeben und warum sollte die Gangbarkeit der Erde in diesem Zusammenhang betont werden? Pischel Ved Stud 1 89 wollte *vicārinī* einfacher als die sich ausbreitende, also als Synonym von *prthivī*, fassen, Geldner (Gloss.) hat sich ihm angeschlossen. Allein auch diese Erklärung befriedigt nicht. Pischel beruft sich auf AV 12, 1, 55 *adō yad devī prathamā purastad devair ulid vyāsarpō mahitram* 'damals als du Göttin dich auf Befehl der Götter vorwärts breitend zur Größe dich ausdehntest'. Allein erstens ist hier dem *vyasarpah mahitram* hinzu gefügt und zweitens ist das Ausbreiten der Erde hier doch als ein Vorgang in der Vergangenheit hingestellt, wie es ja auch sonst oft genug heißt, daß Indra oder Indra Soma oder Varuna die Erde ausbreiteten oder daß bei der Schöpfung Himmel und Erde sich ausbreiteten. *Vicārinī* aber könnte die Erde doch nur genannt sein, wenn sie sich dauernd ausbreitete. Mir scheint es daher, daß *vicārinī* nicht im allgemeinen Sinn auf die Ausdehnung

¹⁾ *dr̥hā cid* ist schwierig. Der Sinn ist wohl: Wenn du auch schon an und für sich fest bist, so zeigst du doch einen besonders hohen Grad von Festigkeit dadurch, daß du die Baume festhältst. Geldner (Gloss.) verweist passend auf 8, 24 10 *dr̥hāś cid dr̥hya maghavan maghastaye* 'wenn du auch (an und für sich schon) fest bist, du Gabenreicher, so sei doch (ganz besonders) fest zur Spende von Gaben'.

²⁾ Was Bollensen, ZDMG XLI, 494f., für seine Ansicht beibringt, daß *prthivī* den Luftraum bezeichnen könne, kann oder muß alles anders aufgefaßt werden.

der Erde gehen kann sondern mit Rücksicht auf die in der Strophe geschilderte Situation erklärt werden muß. Nun bedeutet *ti car* im RV im allgemeinen 'nach verschiedenen Seiten gehen', seltener 'auf verschiedenen Seiten getrennt gehen' (Nacht und Tag 1, 146, 3, 6, 49, 3, Sonne und Mond 10, 92 12), gelegentlich wohl auch einmal 'vergehen' (*yasya dydīo na icaranti mṇusā* 1, 51, 1). Man könnte daher vielleicht annehmen, daß die Erde hier als die zur Zeit der Überschwemmung 'nach allen Seiten ausemandergehende', 'auseinanderfließende' bezeichnet sei. Besser noch wird man *icaranti* hier als eine Ableitung von *ti car* in dem Sinne verstehen, der später auf die *l* Form der Wurzel eingeschränkt ist¹⁾. RV 10, 173, 1 2, einem Liede zur Befestigung der Herrschaft eines Königs, finden wir *dhruvas tisthāvicācalih* (AV 6 87 1 *vicācalat*) 'steh fest nicht schwankend', *māpa cyosthāh parvata vāvicācalih* (AV *vicācalat*) 'falle nicht wie ein Berg nicht schwankend'. RV 1 164 48 werden die 360 Tage in dem Rad des Jahres mit *śankarah na calācalāśah* (AV 10, 8, 4 *lhlā avicācalā ye*) mit 'Pflöcken die nicht wackeln' verglichen. In der Bedeutung 'hin und her sich bewegend, daher beweglich schaukelnd, wogend' wollte schon Bollensen ZDMG 41 495 *icāranti* in unserer Stelle nehmen, allerdings unter der meines Erachtens irrigen Voraussetzung, daß die *Prthivī* hier das Luftmeer sei. Daß es dem vedischen Dichter nabelag, die Erde zur Zeit der Überschwemmung 'schwankend' zu nennen, zeigt 5, 59, 2, wo es ähnlich heißt, daß sie unter der Wucht der Regengüsse in schwankender Fahrt dahinschwimme wie ein Schiff, das voll Wasser gelaufen ist: *naur na purāḍ kṣarati vyāthir yati*. Der Gedanke an die überflutete Erde scheint mir auch das Beiwort *arjuni* eingegeben zu haben. Für gewöhnlich ist auch in Indien die Erde nicht weiß. AV 12 1 11 wird sie *bābhru, lrsnd, rohani* genannt. Wohl aber schimmert sie weiß, wenn die schaumbedeckten Wassermassen auf ihr dahinfluten. 6 64 1 werden die *Usas* mit schimmernden Wasservellen verglichen: *apdm nōrmayo rūśantah*.

Ich bin geneigt, auch in den Lobgesängen, die Tag für Tag der Erde entgegenjauchzen (*stomāsas trā prati stobhanty aktubhik*), den dichterischen Ausdruck für das Brausen der Gewässer während der Regenzeit zu sehen. Ähnlich wird 1, 168 8 von den Strömen gesagt, daß sie den Radschienen der im Gewitter nahenden Maruts entgegenjauchzen: *prati stobhanti sindharah paribhyo yad abhriyām vācam vdirayanti*. Umgekehrt wird 8 14, 10 auch der Stoma mit der Wasserwelle verglichen: *apdm urmur madann va stōma indrājirāyate*. Wir werden die Strophe also, abgesehen von dem Vergleiche, übersetzen dürfen: 'Loblieder jauchzen dir entgegen Tag für Tag, du Schwankende, wenn du das befruchtende Naß vorwärts schleuderst, du weiß Schimmernde'.

Wenden wir uns jetzt zu den Worten *rāyam na hēsantam*. Nach Roth, Grassmann und Ludwig bedeuten sie 'wie ein wieherndes Roß'. Von den

¹⁾ Vgl. Wackernagel, Jacobi Festgabe S 12f.

Stellen, in denen Roth die Bedeutung 'Roß' für *rdja* annahm, sind aber schon durch Graßmanns, Ludwigs und Bergaignes¹⁾ Erklärungen immer mehr weggefallen und man wird Pischel, Ved Stud 1, 45ff, ohne weiteres beipflichten, wenn er behauptet, daß *rdja* niemals Roß bedeute. Dem *rdjam hēsantam* unserer Stelle vergleicht Pischel *arvantam rdjam* in 5, 54, 14 *yūyam rayim maruta spārharāram yūyam īsum aīatha sđmaripram | yūyam arvantam bharatdya rdjam yūyam dhattha rdjānam śrustimantam*. Um die Bedeutung von *arvant* festzustellen, argumentiert Pischel so 'Die Grundbedeutung von *arvant* und *arvan* ist, eilend, schnell, und was man unter einem, schnellen Reichtum' oder einem, eilenden Besitz' zu verstehen hat, lehren uns andere Stellen deutlich. Genau entsprechend dem *arvān rdjah* ist *tarānir bhogah* 4, 45, 7 und erläuternd treten ein *anarvā rdjah* 2, 6, 5 und *dustaro rayih* 1, 79, 8 7, 8 3 9, 63 11. Was, 'durchdringt' oder, 'un aufhaltsam' oder, 'unüberwindlich' ist, wird, 'stark' sein und so finden wir *rayir rdjesv avrah*, 'an Kraft ungehemmter Reichtum' 6 14, 5, *śarvītho rdjah* 5, 44 10, *varvīthah śusmī rayih* 3 16 3, *śusmīntamo rayih* 2 11, 13 und nebeneinander *rdjah pratarāno brhān* 2 1, 12 wozu das gleich folgende *rayir bahulāh* zu vergleichen ist. Eilender Reichtum' ist also =, 'ungehemmter' =, 'starker' = großer Reichtum = *rayir mahān* 9 40 3'.

Die Bedeutung eines unbekannten Ausdrucks dadurch zu ermitteln, daß man ihn mit einem in gleicher oder ähnlicher Umgebung auftretenden Ausdruck identifiziert, ist eine Methode, der man bei der Interpretation des Veda nicht entbehren kann. Allein man sollte sich immer darüber klar sein, daß sich auf diese Weise im günstigsten Falle die Bedeutungssphäre feststellen läßt, der das unbekannte Wort angehört, daß aber immer auch die Gefahr besteht, zu völlig falschen Resultaten zu kommen, wofür nicht andere Momente stützend hinzukommen. Besonders bedenklich wird diese Methode, wenn zwei Wörter über eine Reihe von anderen hinüber nutein-ander identifiziert werden, sprachliche Ausdrücke decken sich in den seltensten Fällen wie mathematische Größen. In unserem Falle kommt hinzu, daß *tarānir* und *pratarāna* die gleichsam den Übergang von 'eilend' zu 'groß' bilden sollen aus der Reihe ausscheiden. In 4 45 7 ist gar nicht von 'durchdringendem Reichtum' die Rede, der Dichter ruht vielmehr den Wagen der *Asvins*, *yēna sadyah pāri rājīmī yāthā harimantam tarānir bhogam accha* 'mit dem ihr in einem Tage die Räume durchfährt zu dem mit Opfergabe versehenen unverdrossenen freigebigen Spender'. Und wenn in 2, 1, 12 von *Agni* gesagt wird *tram rdjah pratarāno brhān an*, so bedeutet das doch wohl 'du bist vorwärtsbringender großer Gewinn'.

Wenn ich somit auch Pischels Deutung von *arvantam rdjam* als 'großen Reichtum' als verfehlt betrachte, so ist es doch schwer zu sagen, was denn der Ausdruck besagen soll. Ludwig wollte es als 'einen Renner als Kraft'

¹⁾ Nach Bergaigne, Rel Véd 2 405 scheint *rdja* in unserer Stelle 'le bat avigne au cheval' zu bez. stehen, ich weiß nicht, was das zu verstehen ist.

fassen Bergaigne übersetzte *un cheval comme richesse ou comme butin*¹⁾ Man könnte wie Pischel bemerkt auch an Roß (und) Reichtum¹⁾ denken Aber dagegen hat Pischel selbst schon mit Recht eingewendet daß *arantam* *ṛjam* deutlich dem *ṛjanam* *ṛstamantam* und wir können hinzufügen dem *rayim* *spāṛauram* entspricht so daß *arantam* Adjektiv sein muß Allenfalls könnte man *arantam* *ṛjam* als schnellen Gewinn im Sinne von schnell kommenden Gewinn fassen oder rennenden Gewinn als einen kühnen dichterischen Ausdruck für Gewinn an Rennern (Rossen) betrachten Das alles erscheint aber doch sehr gekunstelt Ich würde am liebsten glauben daß hier einmal ein Fall der oft mißbrauchten Haplologie vorliegt daß *arantam* mit Silbenausfall für *arantantam* steht so daß *arantam* *ṛjam* genau dem *arantantam* *ṛjam* in 8 2 24 10 47 5 entsprechen würde

Mag man meiner Erklärung zustimmen oder nicht man wird zugeben müssen daß *arantam* *ṛjam* ein recht unsicherer Ausgangspunkt für die Erklärung des *ṛjam* na *hesantam* ist Um *hesant* als ein Synonym von *arant* eilend — stark groß fassen zu können erklärt Pischel es als eine Bildung vom Aoriststamm von *h*, der in *pra ahesata* 9 22 1 *am ahesata* 9 71 5 *ahesata* 9 73 9 86 25 *pra h* 7 7 1 vorliegt Es mag dahin gestellt sein wie weit man die Formen für die Bedeutung eilen in Anspruch nehmen darf so zweifellos wie Pischel meint scheint mir das auch in 9 22 1 73 2 86 25 nicht zu sein und für 7 7 1 und zögernd auch für 9 71 5 nimmt Pischel selbst die Bedeutung in Bewegung setzen an Jedenfalls aber ist doch die intransitive Bedeutung sich in Bewegung setzen und wenn man will eilen an die mediale Form gebunden und so mußte man doch erwarten daß eine Partizipialbildung von *h* in der Bedeutung eilend mediale Endung zeigen würde Das hat auch Oldenberg Rgveda 1 366 gefühlt Er stimmt zwar der Pischelschen Ableitung von *hesant* zu²⁾ will aber übersetzen wie vorwärts treibende Schnelligkeit (im Wettlauf) Wenn ich die Anmerkung 1 45 richtig verstehe ist er geneigt *peru* in unserer Strophe von dem *relas* zu verstehen trotz der Bizarrheit daß ein Weib Subjekt (von *prā asjasi*) ist Oldenberg läßt also den Dichter sagen daß die Erde ihr *relas* fortschleudert wie vorwärts treibende Schnelligkeit im Wettlauf ein Diktum das ich weder diesem noch einem anderen vedischen Dichter zutraue

Ganz andere Wege ist Geldner gegangen Er setzt im Glossar für *ṛja* an unserer Stelle die Bedeutung Flügel für *hes* rauschen an und

) Pischel sagt ungenau Rosse (und) Reichtum und scheint diese Auffassung Bergaigne zuzuschreiben

²⁾ Oldenberg vervollständigt Pischels Nachweis, indem er noch auf 9 13 6 *atya h yāna na hetrbh r asyru n ṛjasātaye* 9 64 20 *h n ānō hetrbhur yata d ṛja n* *ṛjy ākramit* 9 86 3 *atya na h yānō abh ṛjam arja verve t* Ich verstehe nicht in wie fern diese Stellen etwas für die Aufklärung von *ṛja* na *hesantam* be tragen können inbesondere wenn man die Worte wie Oldenberg auffaßt

den Vorzeichen des Sieges die Vyasa Mbh 6 3 65ff aufzählt wird auch das angenehm klingende Gewieher der Rosse erwähnt (V 69) *alamkurah karavah ketubhiś ca sukhapranadair hestair vā hayānam | bhrāṣṇamāś duṣpratiḥṣaṇiṣya yeṣum camus le vijayanti śatruṇ* Mbh 4 46 24ff zählt Drona die ungünstigen Vorzeichen auf die sich im Heere des Duryodhana vor dem Kampf einstellen. Der Text der Ausgabe ist in diesem Abschnitt wie schon der abrupte Eingang zeigt lückenhaft. In den verlorengegangenen Versen muß Drona auch von den für die Pandavas günstigen Vorzeichen und darunter von dem Wiehern der Rosse des Arjuna gesprochen haben¹⁾ denn Karna²⁾ wendet sich in schneidendem Hohne dagegen (4 47 23) *hresitam hy upaśrñāne drone sarvam tighatistam* wenn Drona das Gewieher hört ist alles zusammengebrochen und er schmaht das Omen als Aberglauben *asṛanam hresitam śrutva lak praśamsaparo³⁾ bhate | sthāne vapi vrajanto va sada hresanti rajan!* Wenn Magha Śiś 17 31 in der Schilderung von Kṛṣṇas Heer sagt daß die Siegesrosse wieherten (*gayaturagā jīḥsure*) so zeigt er daß ihm die Anschauung über das Wiehern bekannt war.

So erklärt es sich auch daß beim Aśvamedha auf das Wiehern des Opferrosses Wert gelegt wurde. Das Gewieher wurde als Vertreter des Stotra angesehen und man lockte es hervor indem man dem Rosse Stuten vorführte siehe Katy Śrūtas 20 5 4 *radabḥ darśayaty abhiraśaś tat stotram* und ausführlicher Laty Śrūtas 9 9 10f *sarpatsū yajamāna udgātaram bruyad udgatar apa trahne śatena ca nishena caiva ma udgasyati | aśvam aślavam akramayya radabam darśayeyuh | tam yadabhiḥkrāṇḍed atha yajamāna udgātaram bruyad udgatar upa trahaye śatena caiva nishena ca ivam eva ma udgasyati*.

Die professionellen Naimittikas haben dann das Gewieher das den Tod des Feindes oder Sieg prophezeit nach seiner Art und dem Ort wo es erschallt genauer bestimmt. So gibt Varahamihira Brhats 92 7f an *krauravaś ripuradhaya hantam grivaya tv acalaya ca sonmukham | smig dham uccam anunadī | rstarad grasaruddhavaradanaiś ca vajrabhiḥ || purnapatra dadhivṣṭradavata gandhapuspaphalakāncanaiś ca vajrabhiḥ ||* *purnapatra param bhaved dheṣatam yadi samīpato jayah*. Ein Pferd das das Gewieher eines anderen Pferdes erwidert bringt seinem Herrn bald Glück (Brhats 92 13 *anyaturagam pratīṣṇate yo śraḥ sa bhartur acirāt pracīnotī lakṣmīḥ*). Die Naimittikas lehren dann weiter daß unter gewissen Bedingungen das Gewieher auch Unglück anzeigen könne. So soll es Gefangenschaft und Niederlage voraussagen wenn die Pferde bei Sonnenaufgang am Mittag bei Sonnenuntergang und um Mitternacht wiehern und dabei nach der

¹⁾ In der Kumbakonam Ausgabe 4 46 14 findet sich ein Hinweis darauf *aśvānāḥ evanāḥ nābho rahatām pālāśāṇam | vānarasya ratho divyo nṛva iah śrūyate mahān*. Es sei eint m r aber daß die Strope später hinzugefügt ist.

²⁾ In C vielmehr Duryodhana da der Vers 4 47 20^{ab} von B hier fehlt.

³⁾ Vgl 4 47 27 *katham vā sa praśasyate*.

der Sonne gegenüberstehenden Richtung¹⁾ blicken (Brhats 92, 10 *san dhyāsu dīptām avalokayanto hesanti ced bandhaparājayāya*), und unter den ungünstigen Vorzeichen wird das übermäßige, das leise und rauh klingende Gewieher genannt (Brhats 92, 11 *atīva hesanti praradanti yātrām dīnakharasīrās ca bhayāya drstāk*)²⁾ Das sind indessen sicherlich nur spätere Klugeleien der Auguralwissenschaft, die über die eigentliche Bedeutung des Pferdegewiehers nicht tauschen dürfen.

Auch bei Persern und Germanen galt das Wiehern des Pferdes als günstiges Zeichen. Herodot 3, 84f erzählt, wie die sechs vornehmen Perser nach der Ermordung des Magiers über die Königswahl die Verabredung treffen *ὅτεν ἂν ὁ ἵππος ἡλίον ἐναντιέλλοντος πρῶτος φθέγξεται ἐν τῷ προαστείῳ αὐτῶν ἐπιβεβηκοτῶν, τοῦτον ἔχειν τὴν βασιλείην*, und wie dann der schlaue Stallknecht des Dareios den Hengst seines Herrn dadurch in der Vorstadt zu wiehern veranlaßt, daß er ihn am Abend vorher dort mit einer Stute zusammenbringt, ebenso Justinus 1, 10. Von den Germanen berichtet Tacitus, Germ 10 *propriū gentis equorū quoque praesagia ac monitū experiri. Publice aluntur isdem nemoribus ac lucis, candidi et nullo mortali opere contacti, quos pressos sacro curru sacerdos ac rex vel princeps civitatis comitantur hinnitusque ac fremitus observant. Nec ulli auspicio maior fides, non solum apud plebem, sed apud proceres, apud sacerdotes, se enim ministros deorum, illos conscios putant.* Und genau so wie bei den Indern galt bei uns wie Grimm, D Myth 2, 548f, bemerkt, noch im Mittelalter das Wiehern als ein Vorzeichen des Sieges, und wenn sich die Rosse ihrer freudigen, mutweckenden Stimme enthielten, der Niederlage. Grimm verweist dafür auf eine Stelle aus der Reimchronik von Flandern (hrsg. von Kausler, 7150ff.), wo der Zug des französischen Heeres in eine unglückliche Schlacht gegen die Flamingen geschildert wird:

ende neder commende de rechte wege
sone was onder theere ghehort
peert neyen weder no voert

Im Volksglauben wurde das Pferdegewieher auch sonst im allgemeinen als günstig angesehen. In Grimms D Myth 3, 442 wird aus der Chemnitzer Rockenphilosophie angeführt: 'wer pferdegewieher hört, soll fleißig zuhören, denn sie deuten gut gluck an'. Übermäßiges Wiehern gilt allerdings auch als schlechtes Vorzeichen, genau so wie in Indien. Birlinger, Volksthumliches aus Schwaben 1, 121, teilt aus Ertingen mit: 'Wenn ein Pferd auf dem Antritt zu einer Reise ohne naheren Grund viel wiehert, „weinelet“, soll man lieber umkehren. Es bedeutet nichts Gutes³⁾'.

¹⁾ Von der *dīptā* Gegend kommt stets Unglück.

²⁾ Zu allen diesen Angaben führt Bhattachopala in seinem Kommentar zur Brhats Parallelen aus einem anderen Werke an.

³⁾ Das Achten auf das Pferdegewieher mag, da es sich gleichmäßig bei Ariern und Germanen findet, bis in die indogermanische Zeit zurückgehen. Auch bei den

Das Rindergebrüll scheint in der indischen Auguralkunde eine viel geringere Rolle gespielt zu haben. Allerdings wird in dem Kuhsegen RV. 6, 28, 6 von den Kuhen gesagt, *bhadrām grhām lṛnutha bhadravācah* 'ihr schafft dem Hause Glück, ihr mit der glückbringenden Stimme¹⁾'. Ebenso wird es später als ein günstiges Zeichen angesehen, wenn die Kühe brüllend heimkehren, Brhats 91, 3 *āgacchantyo veśma bambhārtuena . . . dhanyā gūvah syuh*. Aber im allgemeinen bedeutet das Brüllen der Kuhe eher Unglück und auch das Brüllen des Stieres ist nur, wenn es nachts ertönt, günstig, Brhats 91, 2 *akārane lṛśati ced anartha bhayāya rātrau vrsabhah śrīāya* 'wenn eine Kuh ohne Grund brüllt, kommt Unheil. Brüllt sie in der Nacht, so verkundet sie Gefahr. Ein Stier aber, der bei Nacht brüllt, bringt Glück'. Dazu stimmt Visnudharmott in Adbb 644 = Agnipur. 231, 21 *bhayāya svāmīno jñeyam anmittam rutam garām | nīśi caurabhayāya syāt*, Garga in Adbb 642 = Agnipur 231, 22 *śrīāya svāmīno rātrau balivardo nadan bharet²⁾*, und im wesentlichen auch Vasantarājas Śāk, wo unter den günstigen Vorzeichen noch das Gebrüll des wütenden Stieres und das leise Brummen der Kuhe bei Nacht genannt werden, unter den ungünstigen das Brüllen vieler Kuhe bei Tage *tāmo 'nulomaś ca ravah khurena śrngena cāgre khananam prthivyāh | praśasyate dakṣinataś ca cestā tathā nīśithe nīnado vrsasya || bhambhāraro vāmadīśistāsiddhyai siddhyai garām syur nīśi humkrīān | gāro nīśithe saraiā bhayāya bhayāya bahyo divase ratantya³⁾*.

Ich glaube, daß wir nach alledem *vsā vāj* in 2, 43, 2 wohl mit Sicherheit auf das Pferd beziehen und schon der rgvedischen Zeit die Anschauung zuschreiben dürfen, daß das Gewieher des Pferdes Glück, Gewinn, Sieg bedeutete. Ich glaube, daß wir dazu um so mehr berechtigt sind, als da durch auch einige andere Äußerungen in den Liedern, wie mir scheint, einen tieferen Sinn bekommen. In 2, 11 7—10 haben wir eine Schilderung des Vrtra Kampfes. Sie beginnt mit den Worten *harī nu ta indra vājāyantā ghṛtaścutam svāram asvārstām* 'deine beiden den Sieg erstrebenden Falben, o Indra, haben den schmelzbuttertriefenden Schall erschallen lassen'.

Slawen wurden in vorchristlicher Zeit überall Pferde als Orakeltiere benutzt, es wurde aber nicht aus ihrem Gewieher geweissagt, sondern aus der Art, wie sie in den Boden gesteckte Spieße überschritten. Ähnlich war das Pferdeorakel, durch das bei den Laven und ihren Nachbarn ermittelt wurde, ob ein Blutopfer den Göttern Lausitz horcht am Weihnachtsabend das Mädchen an der Tür des Pferdestalles, wenn ein Pferd wiehert, so verheiratet sie sich im nächsten Jahre (Hopf, Thucorakel und Orakeltiere, S 73f). Ob das ursprünglich slawisch oder aus germanischem Glauben übernommen ist, läßt sich wohl kaum entscheiden.

¹⁾ Vgl. auch 6, 28, 1 *ś gāro agmann utā bhadram akran*.

²⁾ Die beiden Zitate nach J. von Negelein, Traumschlüssel des Jagaddeva, S 203.

³⁾ Angeführt von Hultzsch a. a. O. S 72.

Ghrtaścut wird das Gewieher hier genannt, nicht weil es, wie Sāyana meint, der Donner der Wolke ist, der den Regen stromen läßt, sondern weil es den baldigen Gewinn des *ghrta*, des Wassers, vorhersagt 1, 36, 8 wird mit Bezug auf die Eroberungs und Beutezüge der Vater gesagt *ghnanto vrtram ataran rodasī apā uru ksāyāya cakrīre | bhuvat lānve vṣā dyumny dhutah krādad aśio gauṣṭisu* 'den Feind erschlagend schritten sie über Himmel und Erde und die Wasser, weites (Land) haben sie sich zum Wohnen gemacht Bei Kanva ward der Stier glanzend, als er (mit Schmelzbutter) begossen war, das Roß wieherte bei den Beutezügen um Rinder' Sicherlich ist das Roß hier ebenso wie der Stier auf Agni zu beziehen, wie der Dichter dazu kam, gerade das Bild des wiehernden Rosses hier zu brauchen, versteht man aber doch erst, wenn man weiß, daß das Wiehern des Rosses Sieg und Gewinn kundete So aufgefaßt paßt die Äußerung gut in den Zusammenhang des Liedes, das, wie VV 2, 4, 10, 12, 13, 17 zeigen, ganz von dem Gedanken an Siegerlangung beherrscht ist

Der Glaube an die günstige Vorbedeutung des Pferdegewiehers wird dazu beigetragen haben daß man Agni auch sonst gern mit einem wiehern den Roß verglich¹⁾ und vielleicht gelingt es unter Berücksichtigung dieser Anschauung, auch der Eingangstrophe des Marut Liedes 5 59, 1 einen Sinn abzugewinnen Sie beginnt *pra va spal akrant svitdya davanē 'reā dvē pra prthvyā rām bhare* Schwierigkeiten macht hier die Mehrdeutigkeit des *akran* Oldenberg ist überzeugt, daß *akran* nur von *kr* kommen könne, er erklärt daher *spal* für eine Interjektion²⁾ Aber eine solche ist nirgends bezeugt In 8 61 15 *indra spal uta vrtrahā paraspā no varenyah* kann *spal* doch nur 'Spaher' sein und in 10, 35 8 *vṣā id usrā spal ud eti sūryah* paßt die gleiche Bedeutung vortrefflich Oldenberg selbst gibt das Rgveda 2, 125 zu Also wird auch in 5, 59 1 *spāt* 'Spaher' und das dazu gehörige *pra akran* 3 Sing sein Nun zeigt die 3 Sing des Aorists von *kran* allerdings viermal im RV die Form des s Aorists *ākran* 9 64, 9, 9, 97, 40, *akrān* 9, 69 3, *saṁ akrān* 2, 11 8 Man hat daher *akran* zu *kram* ziehen wollen Allein bei den Wurzeln auf *n m nā* sind die 2 und 3 Sing der beiden Aoriste offenbar schon in alter Zeit durcheinandergeworfen worden, da sie sich nur durch die Quantität des Vokals unterschieden Auch in 7, 5, 7 *tvām bhuvanā janayann abhī kran apatyaya jātaredo daśasyan* kann *abhī kran* doch nur zu *kran* gehören, es ist zu übersetzen 'die Wesen zeugend wieherst du (Agni ihnen) zu, zur Nachkommenschaft verhelfend, du Wesenkenner³⁾ Ebenso finden wir von *skand adhiskān* RV 10, 61, 7, *askan, skan* VS ŚB KŚ GB Vait, aber *askān, skān* KS MS TB TA ApŚ ŚŚ⁴⁾ Andererseits ist gerade von *kram*, soviel ich weiß,

¹⁾ Z B 1, 58, 2, 173, 3, 3, 26, 3, 7, 5, 7

²⁾ Vgl SBE 32, 349

³⁾ Auch hier dürfte das Wiehern Agnis hervorgehoben sein, weil es ein günstiges Vorzeichen für die Fortpflanzung des Geschlechtes ist

⁴⁾ Siehe die Stellen in Bloomfields Konkordanz unter *askan gām ṛṣabho yuvā*,

sicher nur *akran* KSA TS TB ApS bezeugt¹⁾ Es scheint mir danach der Ableitung von *akran* in 5 59 1 von *krand* nicht nur nichts im Wege zu stehen sie muß sogar als die wahrscheinlichere gelten Es fragt sich wer der *spat* ist Nach Graßmann und Bergaigne 2 378 scheint darunter der Blitz verstanden zu sein das ist nicht mehr als eine Vermutung Sehen wir uns die Marut Lieder des Śyavasva 5 52—60²⁾ an so finden wir daß zwei von ihnen 5 56 und 5 60 mit einer Anrufung Agnis beginnen Agni ist überhaupt der einzige Gott der in diesen Liedern neben den Maruts erwähnt wird (5 58 3 60 6—8) wenn man von dem farblosen *rudrasa indravantah* in 5 57 1 absieht Ludwig hat daher gewiß recht wenn er in dem *spat* Agni sieht Allerdings tritt Agni sonst nicht als Spaher der Maruts auf Man wird daher *rah* als objektiven Genitiv fassen müssen ähnlich nennt der Dichter in 4 13 3 die Sonne *spaśam viśvasya jagatah* den Beobachter der ganzen Welt Auf keinen Fall ist aber *rah* wie Sa yana will mit *suritdya darane* zu verbinden *Suritdya darane* ist entweder im allgemeinen Sinne zu verstehen wie in 5 57 1 59 4 wo von dem Kommen der Maruts *suritdya suritdya darane* gesprochen wird oder es ist insbesondere auf das Gelingen des Liedes zu beziehen das der Dichter vortragen will Bei dieser Auffassung wurde sich der sonst gänzlich fehlende Gedankenzusammenhang zwischen den beiden ersten Padas einstellen und außerdem die genaue Parallelität zu 5 60 1 ergeben wo Agni gebeten wird den Glückswurf auszusondern d h dem Dichter zu helfen das Lied zustande zu bringen *ile agnim svārasam namobhir iha prasattō vi cayat krtām nah | rāthair va pra bhare vajayadbhik pradaksini marutam stomam rdhyam* Ich übersetze demnach in 5 59 1 Nach euch ausspahend hat er aufgewiebert um Glück zu geben ich will dem Himmel singen der Erde trage ich die Wahrheit vor

Häufiger noch als Agni wird Soma mit einem wiehernden Roß verglichen und ein paarmal heißt es dann daß er Gewinn oder Beute zusammenwiehern möge so 9 64 3 *astro na cakrado vrsa sam gā indo sam kṛvatah | i no rayē duro vrdh* wie ein Pferd mögest du der Stier³⁾ uns kuge und Rosse zusammenwiehern o Indu Öffne uns die Tore zum Reichtum 9 90 4 *apah sisasann usasah sivr gāh sam cikrado maho asmabhyam vjan* die Wasser zu gewinnen suchend die Morgenröten das Sonnenlicht die Kuhe wiehere uns große Gewinne zusammen Wir werden danach auch 9 67 4 *harir vjam acikradat* übersetzen müssen der Falbe hat Sieg

askann adh ta prjani askan parjanyaḥ prthivim askān ajani prjani askān rṣabho dyām mā ślan

¹⁾ Siehe die Stellen a a O unter *akran* *vaj* *krama* *r atyakramid vaji akra* *vaji prthivim akran vaj antarikṣam*

²⁾ 5 61 dürfen wir hier besser so lassen da es einen besonderen Charakter hat

³⁾ *efā* steht hier nur weil das Lied 9 64 1—3 mit dem Wort *vṛṣan* spielt

gewiehart', nicht etwa wie z. B. Graßmann 'schon wiehert nach dem Kampfpfeis er¹⁾'. Auch von Indra beißt es einmal 10, 96, 10 *đtyo na vājam harivām acikradat* 'wie ein Roß hat der Falbenherr Sieg gewiehart²⁾'. Die Sieg oder Gewinn wiehernden Rosse der vedischen Lieder sind aber doch sicherlich nichts anderes als die Rosse, die nach dem Epos *hrestitar vjajānaharh* 'mit Sieg herbeiführendem Gewieher' wiehern.

Was hier durch *vājam krand*, ist in 5, 84, 2 durch *vājam hes* ausgedrückt, die Erde schleudert also das befruchtende Naß 'wie ein Sieg wieherndes (Roß)' oder 'als ob es Sieg wieherte' vorwärts. Der Vergleich von flutenden Wassermassen mit vorwärts sturmenden Rossen oder Wagen ist den vedischen Dichtern gelaufig, 5, 53, 7 *tatrdāndh sindharah ksódasā rajah prasasrur dhenáro yathā | syannā abhū vddhiano vimocane* 'die (Himmels-) Ströme, erbohrt, sturzten mit ihrem Schwall in den Luftraum wie Kuhe, wie Rosse laufend am Ausspann der Fahrt', 1, 130, 5 *tram vīthā nadya indra sariave 'cchā samudram asryo rathām na vājayatō rathām va 'du*, Indra, ließest die Flüsse los, um nach eigener Lust zum Meere zu laufen wie Wagen wie nach dem Siegespreis strebende Wagen', 8, 12, 3 *yēna sindhum mahtr apō rathām na pracodayah* '(der Rausch), mit dem du (Indra) die großen Wasser wie Wagen zum Sindbu vorwärts triebst³⁾'. Das Rauschen der Wasser aber wird auch sonst, je nach dem gewählten Bild, durch Ausdrücke bezeichnet, die eigentlich Tierstimmen bezeichnen, wie *nu* (8, 69, 11, 70, 4) oder *ru* (6, 61 8) 1, 54 1 heißt es von Indra *alrandayo nadyah Nadt* wird AV 3 13, 1 ganz richtig von *nad* abgeleitet, das 1, 30 16 usw. auch vom Gewieher des Pferdes gebraucht wird *yad adah samprayatir ahāv ānadatā hatē | tasmād ā nadyo nāma stha*.

Nicht weniger umstritten als die Bedeutung von *heṣantam* ist die von *hesa* in *hesakratu* in 3, 26 5 wo die Maruts *sindhā na hesakratarah sudd narah* genannt werden. Nach Roth im PW bedeutet *hesakratu* 'zu brüllen verlangend, gern brüllend', nach Graßmann 'mächtig brüllend', nach Ludwig 'stark brüllend'. Alle drei leiten *hesa* also von *hes* 'wiehern' ab, was ich für ausgeschlossen halte, da Löwen nicht wiehern. Von Bradke, KZ XXVIII, 297 wollte *hesa* lieber zu einem *hes*, *his* stellen, von dem er annahm, daß es 'gluhen' bedeute. Eine Wurzel mit dieser Bedeutung gibt es nicht, aber auch davon abgesehen dürfte der Vergleich der Maruts mit Löwen, 'die mächtig gluhen (indem ihre Blitze mit dem funkelnden Auge des Raubtieres verglichen werden)', etwas befremdlich erscheinen. Ebenso verfehlt ist Pischels Erklärung Ved Stud 1, 48. Er führt *hesā* wie *heṣant* auf den Aoriststamm von *hi* zurück, indem er sich auf Bildungen wie *heṣa-tama*, *neṣtr* von *nī*, *jesā* von *ji* beruft. *Heṣakratu* soll 'gewaltige Kraft

¹⁾ Ludwigs Übersetzung 'der Gelbe hat Kraft gebrüllt' kommt dem Richtigen näher.

²⁾ Hier laßt auch Ludwig den Herrn der Falben 'nach kraftigem Futter' wiehern.

³⁾ Vgl. auch 3, 1, 4.

habend bedeuten mit der gleichen Sinnesentwicklung von *hesá* wie Pischel sie für *hésant* annimmt. Ich kann nach dem oben Dargelegten für *hesa* weder die Grundbedeutung eilig noch eine Entwicklung dieser Bedeutung zu gewaltig anerkennen aber auch *krátu* kann doch nicht 'Kraft' in dem Sinn in dem es hier gebraucht sein mußte bedeuten. Während Geldner im Glossar *hesakratu* als dessen Wille das Brullen ist seinen Willen (oder Mut) durch Brullen kundgebend erklärte gibt er es in der Übersetzung durch mutgetrieben wieder. Da er keine Erläuterung hinzufügt weiß ich nicht recht wie er diesen Sinn aus dem Kompositum herauslesen will das getrieben verrät daß er *Iesa* jedenfalls von *h* antreiben ableiten will.

Für die richtige Deutung von *hesakratu* kommt es ebenso sehr auf das *kratu* wie auf das *hesa* an. *Krátu* bezeichnet die geistige Kraft nach der Seite des Intellekts wie des Wollens *hesa* ist nach dem Akzent zu urteilen eher Adjektiv als Substantiv wenn auch eine sichere Entscheidung nicht möglich ist. Ich leite es von einer Wurzel *his* verletzen ab die uns in der jüngeren Form *hims* vorliegt. *Hesakratu* wurde also der sein dessen Sinnen verletzend (oder Verletzung) ist der zu verletzen beabsichtigt. Wenn die Löwen hier *hesakratavah* genannt werden so ist das dem Sinne nach genau dasselbe als wenn im Pali Jat 536 2 der Löwe *siho parahimsa* *rato* genannt wird. *Prakirna himsrah kravyadah* bezeichnet Visnu 44 10 die Tiergattung die wir Raubtiere oder reißende Tiere zu nennen pflegen und in demselben Sinne wird später *himsra* in Verbindung mit *paśu* (Hal 5 46 Hem Abh 1216 Tril 264 *Kavitamrtak* 90) oder *jantu* (Kathas 60 38 Pancar 1 11 22) oder *himsra* schlechthin (Vaj 71 146 Ragh 2 27) gebraucht. In den Anfängen liegt diese Bedeutung von *himsra* aber schon im Rgveda vor. In 10 87 3 wird Agni der Rakshas Töter *himsra* genannt als er gemahnt wird beide Fangzähne anzusetzen den oberen und den unteren wetzend also deutlich als Raubtier geschildert wird *ubhóbhayavinn 1 pa dheh dāmsra hīsrah śśānā varam param ca*.

Der Vergleich mit reißenden Löwen paßt aber auch gut für die im Gewitter dahinsturmenden Maruts. Sie sind furchtbar grausig anzusehen *bhimāsamāśah* 5 56 2 *ghorāvarpasah* 1 19 5 64 2 furchtbar grimmig *bhimasas ti vimanyavah* 7 58 2 ihr Sinn ist zornig *kridhmi mānāṣi* 7 56 8 jeder der das Sonnenlicht schaut fürchtet sich bei ihrer Fahrt *śśro to ydman bhayate svarā* 7 58 2 man bittet sie das Geschoß fern zuhalten *sanemy asmad yuyōta didyūm* 7 56 9. So werden sie auch sonst bisweilen wegen ihrer Wut mit wilden Tieren verglichen. Sie sind an Stärke furchtbar wie wilde Tiere *mrgā na bhimsa tarizibhih* 3 34 1 ihr Andrang ist mächtig wie ein Bar fürerthar wie ein wutender Stier *śśso na to marutah śśimutāṣi dmo dudhrō gaur na bhimayuh* 5 56 3.

Von Seiten der Bedeutung laßt sich wie mir scheint kaum etwas gegen meine Auffassung von *Iesakratu* einwenden es fragt sich nur noch ob wir berechtigt sind *his* als die ältere Form der Wurzel *hims* anzusetzen. Der

herrschenden Ansicht, daß *himsati* Desiderativ von *han* sei, ist zuerst wohl Wackernagel, Aind Gr 1, 44, 231, entgegengetreten Bartholemao, ZDMG 50, 720, hat sie verteidigt. Eingehend hat dann Guntert, IF XXX, 106ff., die Frage behandelt. Ich stimme Gunterts Ansicht, daß *himsati* keine Desiderativbildung sein könne, durchaus zu, da es nirgends desiderativen Sinn hat und außerdem *jīhāmsa* als Desiderativstamm von *han* seit dem RV hezeugt ist. Dagegen spricht weiter, daß schon in der älteren Sprache Desiderativbildungen zu *himsati*, wie *jīhimsasanti* ŚBr 9, 1, 1, 35, *jīhimsasi* ŚB 9, 2, 1, 2, vorkommen. Wackernagel, A1 Gr 1, 44, hat zu *himsati* *hid* 'zurnen' gestellt, das er auf **his-d* zurückführt. Im Pali erscheinen neben *himsati*, *himsā*, *viḥimsati*, *viḥimsā* Formen mit *e* in der Wurzelsilbe *viḥeseti*, *viḥesā*, *viḥesaka*, die allerdings nicht direkt von einer Wurzel *hi* abgeleitet zu sein brauchen, da sie sich aus *viḥimsayati* usw. erklären lassen. Eine Parallele bildet pr *lesua* neben *kimsua* aus *kimbūka* (Hem 1, 86). Neben *himsati*, *viḥimsati* steht im Pali aber auch das damit völlig synonyme *hetheti*, *viḥetheti*, das nicht nur in das Sanskrit der Buddhisten übergegangen ist, sondern auch im Dhātupāṭha mit dem Präsens *hethati* *hethate* aufgeführt wird. P *hetheti* könnte über **hetthayati* auf **hetthayati* und weiter **hstayati* zurückgehen, das eine Ableitung von **hsti* sein könnte wie *kstayati* von *kṛti*. Wahrscheinlicher ist es mir, daß sk *hethati* *hethate* aus **hestati*, **hestate* entstanden sind und daß sich p *hetheti* zu **hestate* verhält wie p *tetheti* zu sk *testate*. Sk **hestate* wurde dann eine Präsensbildung von der Wurzel *his* sein, die ihre Parallelen in *testate*, *dyotate* *cetati* usw. hat¹⁾. So werden wir, wie mir scheint, mit Notwendigkeit auf den Ansatz einer Wurzel *hi* geführt.

Guntert nimmt an, daß von *hi* ein Nasalpräsens **himsāti* gebildet sei, dessen Akzent später verschoben sei wie in *daṣati* *sāyati*, *svayati*, *drmhāti* (neben *drmhāti*) *ḍumbhāti* (neben *ḍumbhāti*) usw. Er hält es für möglich, daß die Akzentverschiebung in *himsati* unter dem Einfluß von *nimsate* 'sie küssen' erfolgt sei, was ich für sehr unwahrscheinlich halte, da sich

¹⁾ Mit diesen Formen hat schon Charpentier, WZKM XXX 107, *hethati* zusammen gestellt. Im übrigen erklärt Charpentier Desiderativbildungen der indoiranischen Sprachen, S. 73f., daß er trotz Wackernagel und Guntert an der Ansicht, daß *himsa* Desiderativbildung von *han* sei, festhalte. Darüber ist nichts weiter zu sagen. Charpentier führt zugunsten seiner Ansicht aber auch an, daß die indischen Grammatiker *himsa* so aufgefaßt hätten und somit die 'ganze indische Tradition' dafür spräche. Da nicht anzunehmen ist, daß jemand eine so schwerwiegende Behauptung einfach aus der Luft greift, so stützt sich Charpentier offenbar auf Quellen, die mir unbekannt sind. Ich möchte mich hier mit der Feststellung begnügen, daß Pāṇinis Werk jedenfalls nicht zu diesen Quellen gehört. Im Pāṇinischen Dhātupāṭha wird *hi* *himsati* *himsate* unter den *ruḍa* *layah* (7. Klasse) und den *āḥṛēṭya* der *rudāyāḥ* (10. Klasse) aufgeführt. Nach Pāṇi 7, 1, 58 wird die Wurzel zunächst nasalisiert, Pāṇini selbst wie in 3, 2, 146, 167 als *himsa*, 6, 1, 183 als *himsa* an. Die Formen *himsayati*, *himsate* ergeben sich nach den allgemeinen Regeln. *Himsati* wird von *himsa* nach 6, 4, 23 gebildet, die schwachen Formen *himsanti* usw. nach 6, 4, 111.

die beiden Formen, wenn sie auch reimen, der Bedeutung nach doch ganz fernstehen. Über das *s* von *himsati* spricht sich Guntert nicht aus, schließt man sich Wackernagels Ansicht an, daß *s* im Indischen auch hinter nasalem *t, d, ð* und hinter Anusvara dem *t, d, ð* vorausgehen zu *s* wird — und ich halte sie für unbedingt richtig —, so würde sich *himsati* für **himsati* nur durch die Beeinflussung durch das Adjektiv *himsra*, wo *s* lautgesetzlich ist, erklären lassen. Viel besser erklärt sich das *s* aber doch wenn man mit Wackernagel annimmt, daß von *hi* ein Prasens nach der 7 Klasse gebildet wurde. Daß der Wechsel des Zischlauts von *hinasti* — **himsanti* ausgeglichen wurde, ist begreiflich in *pinasti* — *pimsanti*, *sinasti* — *sim santi*: ist der Ausgleich in umgekehrter Richtung erfolgt.

Nun ist *hindsti* aber doch mehr als ein Postulat, es findet sich in der Sprache seit dem AV. Bartholomae erklärt es allerdings für unmöglich dieses *hinasti* als eine ursprüngliche Bildung anzusehen, da es erst vom AV an vorkommt, während *hims* schon im RV steht. Guntert, der sich dieser Ansicht offenbar anschließt, sucht die Entstehung von *hindsti* durch die Annahme zu erklären, daß sich nach dem Nebeneinander von *yunakti* — *yuñjati*, *prnakti* — *prncati*, *śinasti* — *śimsati*, *ubhndh* — *umbhata*, *trnedhi* — *trmhanti* u. a. neben *himsati* ein jüngeres *hinasti* eingestellt habe. Da gegen läßt sich geltend machen, daß die Sprache in ihrem ganzen Verlauf bis in die Prakrits hinein den umgekehrten Weg eingeschlagen hat, *yuñjati*, *prnakti*, *śinasti* und stehen auf einer Stufe mit Formen wie *p bhin dats*, *bhuñjats*, *chinats* usw. die von der 3 Plur. aus die Sanskritformen *bhinatti*, *bhunakti*, *chinatti* usw. verdrängt haben. Ich kann aber auch nicht zugeben, daß *hinasti* eine jüngere Bildung sein müsse, weil sie im RV fehlt. Im RV kommt überhaupt keine Form von Prasens Sing. des Verbums vor, wir wissen also gar nicht, wie in rgvedischer Zeit der Singular des Prasens lautete. Warum sollte man aber eine Form wie *hinasti* nicht auch noch zu einer Zeit gebraucht haben, als man schon *himsanti* sagte? Daß das tatsächlich in rgvedischer Zeit der Fall war, wird aber doch mehr als wahrscheinlich da, soweit ich sehe, im ganzen Bereiche der vedischen Literatur mit einer einzigen Ausnahme vom Prasens Sing. nur Formen nach der 7 Klasse vorkommen. Die Stellen¹⁾ sind *hinasm*: Kath. 27 4, *hindsti*, *hinasti*: AV 2 12, 2 3, 5 17, 7, 5, 18 13 15, 5 1—7, Kāth 6, 7.

¹⁾ Die letzten beiden Beispiele *ubhndh* — *umbhata*, *trnedhi* — *trmhanti* bleiben hier besser unerwähnt, da die älteren Formen von *hinasti* doch zu weit abliegen, als daß sie das Muster für die Bildung hätten abgeben können. Übrigens schreibt Guntert *śinasti* — *śimsati*, *śinasti*, das auch sonst gelegentlich in der wissenschaftlichen Literatur auftaucht, verdankt sein Dasein einem Druckfehler in Whitney's Wurzeln usw. S. 173.

²⁾ Die hier und im folgenden gegebenen Listen größtenteils auf dem PW und Spezialglossaren beruhend, können natürlich keinen Anspruch auf Vollständigkeit machen, lassen aber doch die Richtungen der Entwicklung deutlich erkennen.

(bis), 6, 8, 7, 8, 10, 4, 12, 12, 19, 7, 21, 7, 23, 6, 24, 1, 24, 9, 28, 9 (bis), 34, 17, Matr S 3, 1, 8, 3, 3, 6, Taitt S 5, 1, 7, 1, Taitt Br 2, 3, 2, 5; 2, 3, 4, 6, Ait Br 5, 1, 9, Sat Br 9, 2, 1, 2 (ter), Gop Br 2, 2, 10, Ait Ār 2, 5, Śāṅkh Ār 12, 25 27 28, Ait Up 2, 2, Brh Ār Up 1, 4, 11, 5, 5, 1, Mund Up 1, 2, 3 *Himsati* findet sich nur Śāṅkh Ār 12, 22 26 im Verse (*nāsyā tracam himsati jātavedāḥ, na śāpadam himsati kimcanamam*), wo es sicherlich, wie Keith bemerkt, um des Metrums willen für *hinasti* steht, das in demselben Abschnitt in V 25 (*namam rakso na prāco hinasti*), 27 (*namam sarpo na prdākur hinasti*), 28 (*namam pramattam varuno hinasti*) erscheint. Andererseits sind auch in der nachvedischen Literatur die Formen des Prasens Sing nach der 7 Klasse noch häufig genug *hinasti* Bhatt 6, 38, *hinasti* Mbh 1, 98, 16¹), *hinasti* Manu 2, 180, 5, 45 47, 6, 69, Mbh 6, 37, 28, 12, 58, 17, Mahābhāṣya 1, 2, 12, Rām 5, 67, 17, Susr Utt 50, 3, Kalpanām 16, 3, Vikramorv 1, 16, Brhats 41, 14, 57, 51, 78, 17, Brhaji 4, 20, 8, 23, Pañc Pūrṇabb 3, 95 (ed Buhler 3, 105), Subhāṣitārṇava, Ind Spr 2 5504, Drstāntasataka, ebd 7275, Sarvadars 37, 1, *upahinasti* Manu 11, 20 *himsāmi* findet sich Ram 4, 66, 17 (= B 5, 2, 22), *himsati* Sāmavidhānabrahm 2, 3 11²), Mbh 5, 38, 8, 12, 140, 68, 12, 277, 27 *himsati* findet sich noch zahlreich in der nachvedischen Literatur.

[illegible]

Die Formen von dem Präsensstamm nach der *a*-Klasse scheinen weniger häufig zu sein. Aus RV und AV läßt sich nur das Part. Fem.

¹⁾ *Kun hinatsi sutān it* = C 3911, wo *hinatsi* Druckfehler ist. In der kritischen Ausgabe 1, 92, 47 hat der Herausgeber vielleicht mit Unrecht *hinatsi* in den Text gesetzt (Var *hinatsi*, ca (oder *tramp*, *tu*) *hamsi*, ca *himsi*). Mh 3, 196, 9 steht die merkwürdige Form *himsi* in einem Prosaatz *hīp hīmsi anāgasaṃ mām it*. Nilakanṭha erklärt sie durch *hinassi idāyaṃ*. Man wird die Bestätigung durch die Handschriften abwarten müssen.

²⁾ Das Werk ist trotz seines Titels ein Sūtra Text

himsantī anführen, das in *ahimsantīh* RV 10, 22, 13, AV 9, 8, 13—18 vorliegt¹⁾ Andere derartige Formen sind *āhimsanta* Tāndyabr 21, 12, 2, *ahimsanta* Ait Ār 2, 1, 4, *upahimsanti* Rām 2, 9, 10, *himsate* Mbh 13, 94 10, *himseta* Mbh 3, 206 34, *upahimseta* Mbh 13, 98, 50, *himsase* Märk Pur 132, 15²⁾

Von der ältesten Zeit an wird aber das Element *hims* bei der Bildung der allgemeinen Tempora und in der Nominalbildung verwendet, schon im RV sind *himsit*, *himsista*, *ahimsyamānah*, *himsrá* belegt Daß Pāṇini und seine Nachfolger *hims* daher als Wurzel ansehen, habe ich schon S 775, Anm 1, bemerkt

Meiner Ansicht nach hat das neue Prasens *himsati* und die daraus verallgemeinerte Wurzel *hims* ihren letzten Ursprung in der 3 Plur Pras *himsanti*. In dieser Form wird auch zuerst die Akzentverschiebung eingetreten sein die wir dann auch in den beiden anderen, vom schwachen Prasensstamm gebildeten Formen *himsūnām* und *himsē* (gegenüber *himsydt*, *himsyuh*) finden Pāṇini lehrt 6 1, 188 ausdrücklich, daß bei *ṣvap* usw., d 1 *ṣvap*, *śvas*, *an* und bei *hims* vor einem mit Vokal anlautenden *lasāriadhātuka* wenn der Vokal nicht das Augment ist, die erste Silbe beliebig betont werde Als Beispiel führt die Kāsikā *ṣvapanti*, *śvasanti* *himsanti* an, die also den Ton beliebig auf der ersten oder auf der zweiten Silbe trugen Derartige Akzentregeln Pāṇinis beruhen offenbar auf der Beobachtung der gesprochenen Sprache zu seiner Zeit schwankte man also noch zwischen *himsanti* und *himsanti*.

Für die von mir angenommene Entstehung der Wurzel *hims* lassen sich aber auch noch genaue Parallelen anführen von denen hier *ḡiv* und *pinv* erwähnt seien Zu *ḡya* (ḡi) *pyā* (pi) wurde zunächst³⁾ ein Prasens nach der 5 Klasse gebildet von dem Reste in *pra ḡnōsi* 5, 84, 1, *ḡnīd* 4, 21, 8, *pra pinvire* Vālah 1, 2 Part Act *pinān* *pinvāntam*, *pinvātīm* *pinvātīm* AV 9 5, 34 Part Med *pinvandh* 9 94, 2 vorliegen Die 3 Plur Pras lautet aber nicht wie zu erwarten **ḡnvanti*, **pinvānti*, sondern, genau dem *himsanti* entsprechend, mit dem Ton auf der Wurzelsilbe *ḡi* aus haben sich die Prasensstämme *ḡnva* und *pinva* entwickelt, von denen in der alten Literatur zahlreiche Formen vorliegen, sie entsprechen genau dem Prasensstamm *himsa* Und wie aus diesem das Element *hims* weiter zur Bildung der allgemeinen Tempora und in der Nominalbildung benutzt wurde, so finden wir auch zu den Pras *ḡnvati*, *pinvati* die Perfektformen

¹⁾ Daneben wie oben bemerkt im AV *āhimsatīm*

²⁾ Formen wie *himsanti*, *himsē* (1 Sg Med) sind doppeldeutig und müssen hier natürlich außer Betracht bleiben

³⁾ Ob *ḡnōti*, *pinōti* für älteres **ḡnōti*, **pinōti* oder **ḡndti*, **pinđti* eingetreten ist braucht hier nicht erörtert zu werden Ich verweise auf Wackernagel Jacobi Festgabe, S 2

jīṃvāthuk 1, 112 6, *pīṃvāthuk* 1, 112 12 das Futurum *jīṃvīsyasi* Ait Br 7, 29, 2, das Part Pr Pass *jīṃvītaḥ*¹⁾ AV 19, 31, 7, *parjanyaṃitām* AV 4, 15, 13 und die Nominalbildungen *dhyamjīna* 6 58, 2 usw. *vīśia jīna* 6, 67, 7, *danupīna* 9, 97, 23 *pīṃvāna* 'bestimmtes Gefäß'

Neben *hesa* findet sich im RV auch *hesas*. In 10, 89 12 wird Indra gebeten *āsmāra vidhya diva āsrjānas tapisthena hesasā dróghamitrān*. Roth setzte im PW für *hesas* 'Verwundung, Wunde' an, Grassmann übersetzte es mit 'Geschoß', Ludwig mit 'Lohe'. Auch P. von Bradke, KZ XXVIII, 297, gläubte für *hesas* eine Bedeutung wie etwa 'Glut' annehmen zu müssen. Ausführlich hat Pischel Ved Stud 1 49 das Wort behandelt. Er sieht in *hesas* wie in *hesa*, eine Bildung vom Aoriststamm von *h* mit der Grundbedeutung 'Eile' und meint, man könnte übersetzen 'vernichte die falschen Freunde mit flammendster Eile', auch wir sprachen von 'flammender' oder 'brennender' Eile. Hast u. dgl., der Engländer sage 'in hot haste'. Ich muß gestehen, daß mir eine solche Ausdrucksweise im Deutschen nicht gelaufig ist, der englische Ausdruck ist allerdings ganz gebräuchlich. Aber man sollte doch nicht vergessen, daß damit noch nichts bewiesen ist. Idiomatische Ausdrucksweisen die sich in einer Sprache herausgebildet haben, können einer anderen völlig fremd sein. Es scheint mir, daß man insbesondere in der Heranziehung des Slang für die vedische Interpretation oft zu weit gegangen ist. Immerhin hatte sich Pischel darauf berufen können, daß ved. *osam* 'schnell bild. Naigh 2 15 unter den *ṣipranāmān* aufgeführt, offenbar wie schon im PW angegeben wird von *us* 'brennen' abgeleitet ist. Uhlenbeck, Et. Wb. hält das allerdings für nicht sicher. Mir scheint aber die Herleitung durch Pan 5 2 72 bestätigt zu werden. Dort wird gelehrt, daß an *śita* und *usna* das Suffix *ka* gefügt wird im Sinne von 'so handelnd', *śitaka* bedeutet danach soviel wie *alasa yada usnaka* soviel wie *śighrakārin dakṣa*²⁾. Ich möchte trotzdem bezweifeln, daß der vedische Dichter von 'heißester Eile' sprechen konnte und Pischel scheint das selbst empfunden zu haben, denn er behauptet weiter, daß 'Eile' hier soviel wie 'Kraft', 'Glut' sei. Er folgert das daraus, daß der 'glühende' oder 'glühendste' Donnerkeil (*tāpudānū* 2, 30, 4, *āsanīm tāpisthām* 3 30, 16) zugleich der 'gewaltigste', 'stärkste' (*ōjistham* *vājram* 4 41 4 der ebendort *didyūm* 'leuchtend' heißt) und der 'fliegende', 'eilende' (*vājasya* *patane* 6, 20 5 *padyam* *vājram* 1, 121, 12) sei, so seien z. B. auch *ōjisthena hānmanā* 1, 33 11 und *tapisthena hānmanā* 7, 59, 8 durchaus identisch. Ich kann hier nur wiederholen, was ich schon oben gesagt habe, daß ich einer solchen mechanischen Identifizierung keine Berechtigung zuerkennen kann. Wenn

¹⁾ Konjekturen die Han bekräften haben *jīṃvītaḥ*.

²⁾ Diese Bedeutungen von *usnaka* wofür zum Teil auch *usna* eintritt und *śitaka* werden dann auch von den Lexikographen aufgeführt. siehe Am 2 10 18f. (hier *usna*) Hal 1, 40 (hier *usna*) 2 232 Hem An 3 10 93 Hem. Abh 3 33f. Varj 205 104f., 230 15 (hier *usna*).

himsant anführen das in *dhimsantih* RV 10 22 13 AV 9 8 13—18 vorliegt¹⁾ Andere derartige Formen sind *ahimsanta* Tandyabr 21 12 2 *ahimsanta* Art Ār 2 1 4 *upahimsant* Ram 2 9 10 *himsate* Mbh 13 94 10 *himsata* Mbh 3 206 34 *upahimsata* Mbh 13 98 50 *himsase* Mark Pur 132 15²⁾

Von der ältesten Zeit an wird aber das Element *hims* bei der Bildung der allgemeinen Tempora und in der Nominalbildung verwendet schon im RV sind *himsat* *himsista* *ahimsyamanah* *himsra* belegt Daß Panini und seine Nachfolger *hims* daher als Wurzel ansehen habe ich schon S 770 Anm 1 bemerkt

Meiner Ansicht nach hat das neue Prasens *himsat* und die daraus verallgemeinerte Wurzel *hims* ihren letzten Ursprung in der 3 Plur Pras *himsant* In dieser Form wird auch zuerst die Akzentverschiebung eingetreten sein die wir dann auch in den beiden anderen vom schwachen Prasensstamm gebildeten Formen *himsanam* und *himsste* (gegenüber *himsydt* *himsyuh*) finden Panini lehrt 6 1 188 ausdrücklich daß bei *stap* usw d i *stap* *śvas* an und bei *hims* vor einem mit Vokal anlautenden *lasariadhatuka* wenn der Vokal nicht das Augment ist die erste Silbe beliebig betont werde Als Beispielführt die *Kasika* *stapant* *śvasant* *himsant* an die also den Ton beliebig auf der ersten oder auf der zweiten Silbe nach der gesprochenen Sprache zu seiner Zeit schwankte man also noch zwischen *himsant* und *himsant*

Für die von mir angenommene Entstehung der Wurzel *hims* lassen sich aber auch noch genaue Parallelen anführen von denen hier *pinv* und *pinv* erwähnt seien Zu *gya* (ji) *pya* (pi) wurde zunächst³⁾ ein Prasens 4 21 8 *pra pinvare* Valakh 1 2 Part Act *pinvan* *pinvantam* *pinvatim* Pras lautet aber nicht wie zu erwarten **pinvanti* **pinvanti* sondern *nvanti* 1 164 51 *p nvanti* 1 64 6 5 54 8 7 57 1 Von diesen Formen aus haben sich die Prasensstämme *pinva* und *pinva* entwickelt von denen in der alten Literatur zahlreiche Formen vorliegen sie entsprechen genau dem Prasensstamm *himsa* Und wie aus diesem das Element *hims* weiter zur Bildung der allgemeinen Tempora und in der Nominalbildung benutzt wurde so finden wir auch zu den Pras *pinvati* *pinvati* die Perfektformen

¹⁾ Daneben wie oben bemerkt in AV *ahimsantim*

²⁾ Formen wie *himsant* *himsa* (1 Sg Med) sind doppeldeutig und müssen hier natürlich außer Betracht bleiben

³⁾ Ob *gya* *nót* *p nóts* für älteres **gya* *not* **pinóts* oder **gya* *ná* **p ná* eingetreten ist braucht hier nicht erörtert zu werden Ich verweise auf Wachernagel Jacob Festgabe S 6

der eine Dichter an dem *ajra* die Glut, ein anderer die Kraft, ein dritter die Schnelligkeit hervorhebt, so geht daraus doch nicht hervor, daß diese Eigenschaften identisch sind. Auch was Pischel sonst über die Verwandtschaft der Begriffe der Schnelligkeit der Starke und des Leuchtens oder Glühens bemerkt, dürfte für die Interpretation des Veda kaum von Wert sein. Die Bedeutung 'Eile' für *hēsas* beruht im Grunde auf der etymologischen Herleitung des Wortes die ich nicht für richtig halte. Das Beiwort *tapistha* das *hēsas* empfangt kann sie jedenfalls nicht stützen. Für die Annahme einer Bedeutungserweiterung zu 'Kraft, Glut' liegt nicht der geringste Anlaß vor.

Für die Feststellung der Bedeutung von *hēsas* scheint mir zunächst die Beobachtung von Wichtigkeit daß an allen Stellen des RV, wo Formen von *vyadh* mit einem Instrumental verbunden erscheinen dieser das Instrument mit dem die Durchbohrung stattfindet, bezeichnet, so außer in den vorher angeführten Stellen *vidyutā* 1 86 9 *tābhīh* (*āsanībhīh*) 10 87, 4, *śarvā* 10 87 6 *tayā* (*śaravyaya*) 10 87 13 *tigutēna* 2, 30 9, *arcisā* 10 87, 17, *hūmena* 8 32 26, *tāmāsa* 5 40 5. Es ist daher höchst wahrscheinlich daß auch *hēsas* die Waffe bezeichnet mit der Indra die Verräter durchbohren soll. Nun werden weiter die Waffen mit denen die Götter ihre Feinde erschlagen oder durchbohren glühend oder heiß genannt, so heißt es von Indra 3, 30 16 *jahl ny ēsv āsanīm tapisthām* 3 30 17 *brahmadriṣe tapuṣim hetim āsya*, ebenso von Soma 6 52 3 von Indra und Soma 7, 104 5 *indrāsomā vartāyatam dras pary agnitaptēbhīh yuvam āsmahanmabhih | tāpur tadhebhīh ajarebhīh atrino nī parśane vidhyatam* von den Maruts 7, 50 8 *tāpisthena hānmanā hantana tam* von Brhaspati 2 30, 4 *brhaspate tapusd śnēva vidhya vrladvaraso asurasya vrdn* von Agni 4 4 1 *astās vidhya rakṣasas tapisthaih* 10 87 23 *prati sma rakṣaso dāha | agne tigmeṇa śocisā tāpuragrabhīh vstibhih*. So spricht alles dafür daß *hēsas* 'Waffe' bedeutet und daß wir den Halbvers zu übersetzen haben 'Wie ein vom Himmel geschleudeter Stein durchbohre mit heißester Waffe die trügerischen Freunde'. *Hēsas* von der oben erschlossenen Wurzel *hās* gebildet wurde soviel wie die *himsrdsanīh* sein die in dem Liede an Agni den Rakṣas Töter, in 10 87 5 genannt wird *agne tvacam yatudhṇasya bhṛndhū himsrdśanīr harasā hantv enam* 'Agni spalte die Haut des Zauberers, der verwundende Donnerkeil soll ihn mit Glut erschlagen'. Eine kleine Unsicherheit bleibt allerdings zunächst bestehen. *Hēsas* zeigt die typische Akzentuierung der Verbalabstrakta nicht die der Nomina agentis. Wir müssen also annehmen, daß es zunächst 'Verwundung' bedeutete, und es wäre wohl möglich, daß in leiser Abweichung von den vorher angeführten Stellen in unserem Verse gesagt wäre 'durchbohre mit glühendster Verwundung¹⁾'. Es ist auch

¹⁾ Eine ähnliche Unsicherheit zeigt sich bei *hanman*. So gibt z. B. Geldner im Glossar für 1, 33 11 *tam indra dṛiṣṭhena hānmandhan* für *harman* die Bedeutung 'Waffe Keule' an in seiner Übersetzung aber steht 'Indra erschlug ihn mit stärkstem

nicht zu leugnen, daß bei dieser Auffassung die Inkongruenz verschwinden würde, die sich zwischen dem *upamāna* und dem *upameya* ergibt, wenn man übersetzt 'Wie ein Stein durchbohrt mit heißestem Geschoß die trugerischen Freunde'. Allein entscheidend ist das nicht. Wir dürfen an einen vedischen Dichter nicht den gleichen Maßstab legen wie an einen Kavi der klassischen Zeit, und daß die neutralen *as* Stamme auch zur Bezeichnung konkreter Dinge verwendet werden können, zeigen *ródhas* 'Damm, Wall', *idsas* 'Kleid', *sádas* 'Sitz', *édhas* 'Brennholz' usw. Beziehungen von *heṣas* zu Worten in den verwandten Sprachen, die vielleicht ins Gewicht fallen könnten, scheinen mir zu fehlen. Die Zusammenstellung mit gr *χαίος* 'Hirtenstab', gall-lat *gaesum*, ahd *gēr* 'Speer' usw.¹⁾ halte ich nicht für richtig, sie ist weder den Lauten noch der Bedeutung nach gerechtfertigt. *Heṣas*, das nur dreimal im RV vorkommt, ist offenbar ein Wort der Dichtersprache, das erst im Indischen gebildet ist.²⁾ Die Entscheidung über die Bedeutung 'Waffe' oder 'Verwundung' wird von den beiden anderen Stellen, an denen das Wort erscheint, abhängen.

In der Ableitung *heṣasvat* findet sich *heṣas* in 6, 3 3 *sáro na yásya drśatir arepá bhīmá yad etv sūcatas ta á dhih | heṣasvatah śurudho ndyám aktóh kutrā cid ranvó rasatir vanejāh*³⁾. Das Verständnis der Strophe wird durch die Dunkelheit von *śurudhah* und *ndyam* erschwert. Für *ndyam* ist eine völlig befriedigende Erklärung bis jetzt nicht gefunden, obwohl der Ausdruck oft behandelt ist, Geldner (Gloss.) hat sich für die Auffassung als *nd ayam* entschieden. Für die Frage, die uns hier beschäftigt, ist aber die Erklärung von *ndyam* von sekundärer Bedeutung, da mit *ndyam aktóh* offenbar ein neuer Satz beginnt. Über *śurudh* das an zehn Stellen des RV, und zwar nur im Nom oder Akk Pl *śurudhah*, erscheint, hat Pischel, Ved Stud 1, 32ff, gehandelt. Er kommt unter Ablehnung der früheren Bedeutungsansätze 'starkende Tranke, Heilkräuter, Balsam' (Roth), 'der Starke der Held, starkender Trank (Graßmann)', 'Speise, Nahrung' (Ludwig) zu dem Ergebnis, daß *śurudh* mit Ausdrücken wie *is*, *rāti*, *idja*, *rayi*, *ratna*, *rasu*, *vdrya* an anderen Stellen wechselt und 'alles

Schläge'. Dagegen spricht 7, 59 8 *tapisthena hanmanā hantānā tam* doch wieder für die Bedeutung 'Waffe'.

¹⁾ Uhlenbeck, Aind Wb 362, Prellwitz, Etym Gr Wb² 500, siehe die vollständige Aufzählung bei Walde Pokorny, Vgl Wb I, 528.

²⁾ Für völlig zweifelhaft halte ich übrigens auch, wegen der Verschiedenheit der Grundbedeutungen, den Zusammenhang zwischen *hi* 'in Bewegung setzen' und *hiṣ* 'verwunden'. Für Erweiterungen der Wurzel *ghes* verweise ich auf Walde Pokorny a a O I, 546.

³⁾ Die Strophe ist ausführlich von Böhtlingk, Ber Sachs Ges Wiss, Phil Hist Kl 55, 115ff, behandelt worden. Ich möchte auf Böhtlingks Ausführungen nicht näher eingehen. In der Kritik früherer Erklärungen bisweilen zutreffend, bringen sie nichts Neues, was überzeugend genannt werden könnte. Für *heṣasvatah śurudhah* will Böhtlingk *heṣasvatih śurudhah* 'prasselnde Speise' lesen.

Gute was den Menschen von den Göttern oder den Göttern von den Menschen gewahrt wird bezeichnet. Das ist im wesentlichen gewiß richtig sicherlich aber hat *śurudh* noch eine Bedeutungsnuance gehabt die allerdings nicht leicht zu erkennen ist. Vielleicht darf darauf hingewiesen werden daß *śurudhah* in der Hälfte der Stellen wo es ersel eint von Gutern gebraucht ist die durch Anstrengung erschlossen durch Kampf gewonnen werden so daß vermutlich Gewinn der wahren Bedeutung von *śurudh* näherkommt. Zweimal wird *rad* in Verbindung mit *śurudh* gebraucht. 1 169 8 *tiam mṛnebhya indra vīstajanya rāda marudbhīh śurudho gōagrah* du Indra bahne mit den Maruts für die Manas einen Weg zu allen zugute kommenden Gewinnen mit Kühen an der Spitze. 7 69 3 *vī nah sahasram śurudho radantv rīdvano varuno mitrō agnīh* zu tausend Gewinnen sollen uns Varuna Mitra Agni die mit der Wahrheit versehenen einen Weg bahnen. Schwierig ist wegen des *vajyanta* 7 23 2 *ayam ghōsa indra devajam vājyanta yac churudho uraci* Ich übersetze teilweise im Anschluß an Pischel. Erhoben hat sich o Indra der Ruf zu den Göttern daß sie (die Götter) im Streite Gewinne lenken möchten. jedenfalls handelt es sich hier um *śurudhah* um die ein Streit entbrannt ist. Besonders klar ist 9 70 5 wo es vom Soma heißt *vṛṣa śusmena badhate vī durmatr adēdī śanah śaryahēta ś rīdhah* der Stier treibt mit Wut die Bösgesinnten auseinander wie ein Pfeilschutze auf die Gewinne zielend. Auch in 1 72 7 3 38 5 4 23 8 6 49 8 10 122 1 paßt die Bedeutung Gewinn. Geldner ist offenbar aus ähnlichen Erwägungen zu demselben Resultat gelangt während er in seinem Glossar für *śurudh* die Bedeutungen gibt Nahrung Speise Unterhalt Lohn. bemerkt er im Kommentar zu 4 23 8 *śuridh* wohl Gewinn gute Gabe Belohnung.

Der Vers 6 3 3 wurde also wenn wir *hesasvatah* zunächst unübersetzt lassen besagen. Wenn dir dem Strahlenden dessen Aussehen fleckenlos ist wie das der Sonne die furchtbare Absicht kommt (so fallen) dem *hēasvat* die Gewinne (zu). Derselbe ist bei Nacht wo immer er auch weilt erfreulich der Holzentsprossene. Roths Erklärung von *hesasvat* als verwundet kommt nicht in Betracht. Sie beruht auf der falschen Auffassung der Worte *śuridho ndyam*. Ludwig sieht in *hesasvat* den Prasselnden. Ich habe schon bemerkt daß die Ableitung des Wortes von der Wurzel *he* unmöglich ist da *les* nur wiefeln bedeutet. Natürlich muß *hesasvat* dem *hesas* entsprechend erklärt werden. Ich muß daher von Bradkes glühend ebenso ableiten wie Pischels eilig. Das angeblich dem Sinne nach nicht viel verschieden von den zahlreichen Beiwörtern ist die Agni als den strahlenden leuchtenden bezeichnen und die ihn den starken nennen. Wenn *hēas* Waffe ist kann *hesasvat* nur bewaffnet sein. Diese Bedeutung gibt schon Graßmann im Wb an wenn auch seine Übersetzung dann gleichst du nämlich Pfeil versehen Helden ein starker Mißgriff ist. Die Bezeichnung bewaffnet paßt auch vorzüglich in die Schilderung Agnis.

als des furchtbaren¹⁾, beutelustigen Kampfers, der in der Strophe die Schilderung des Gottes als des friedlichen nachtliehen Hausgenossen gegenübergestellt ist. Wie es hier heißt, daß dem bewaffneten Agni die Gewinne zufallen, so wird in der oben angeführten Strophe 9, 70, 5 von Soma gesagt, daß er wie ein Pfeilschutze auf die Gewinne zielt. Die beste Bestätigung der von mir angenommenen Auffassung von *heṣasvat* scheint mir aber der Dichter unseres Liedes selbst zu liefern. Er hat in V. 5 die beiden Formen Agnis noch einmal gegenübergestellt; hier sagt er deutlich: *sā id āstera prāti dhād asisyāñ chīṣita tējō 'yaso nā dhāram | citrādhrajatir aratir yō aktōr ier nā druṣṭvā raghupātmajamhāh* 'er legt wie ein Schutze, der schießen will, den Pfeil auf; er scharft die Flamme wie des Eisens Schneide, er, der als Herr der Nacht glanzend dahinstreicht wie ein Vogel, der im Baum (im Holze) sitzt, mit schnell fliegenden Schwingen' Man könnte freilich auch hier wieder fragen, ob *heṣasvat* nicht doch vielleicht das Verbalabstraktum enthält, also 'mit Verwundung verbunden' im Sinne von 'verwundend', 'gewalttätig' bedeutet. Wie hier *śucātāh* und *heṣasvatāh* als Beiwörter Agnis nebeneinander stehen, so nennt der Dichter in 10, 87, 9 den Gott *himśrām rāḥāmsy abhi śōśucānam*. Völlige Sicherheit läßt sich auch von dieser Stelle aus kaum erreichen.

Zum dritten Male erscheint *heṣas* in *āśuhēsasā*, dem Beiwort der *Āśvins* in 8, 10, 2 *bḥaspatim viśvān devāñ ahām hura indrāṁsnū āśvināv āśuhēsasā*. Für *āśuhēsas* wird im PW zunächst 'dessen Renner wiehern' als Bedeutung gegeben. Später hat Roth die Unmöglichkeit dieser Übersetzung selbst eingesehen, da er aber *āśuhēsas* als Beiwort der *Āśvins* mit der von ihm für *heṣas* angenommenen Bedeutung nicht zu vereinigen wußte, vermutete er (unter *heṣas*), daß *āśuhēsasā* Fehler für *āśuhēmanā* sei. Im kleinen PW wird das Wort als 'schnell verwundend' gedeutet. Von Bradke meint, die *Āśvins* seien hier 'mit rascher Glut' genannt, weil ihre Glut rasch am Himmel aufleuchtet, eine höchst gezwungene Deutung. Nach Ludwig sollen die *Āśvins* die 'rasch sturzenden' sein, zur Erklärung bemerkt er: '*heṣas* könnte von *h* + *s* abgeleitet werden wie von *ṣru ṣrus*'. Das beruht sich aufs engste mit der Ansicht Pischels, der in *āśuhēsas* ein Synonym von *āśuhēman* erblickt, das wiederholt als Beiwort des *Apām Napāt*, einmal in 1, 116, 2 auch von den Rossen der *Āśvins* gebraucht wird und nach Pischel überall nur 'schnell dahineilend' bedeutet. Meines Erachtens kann *āśuhēsas* nur 'mit schneller Waffe versehen' sein, womit Graßmanns Übersetzung 'schnell fliegendes Geschloß habend' der Sache nach übereinstimmt. Der Akzent wäre nach den Ausführungen Wackernagels Gr. 2, 1, 296 mit der Auffassung des Kompositums als *Bahuvrīhi* wohl vereinbar. Und für die 'schnellen' Waffen braucht man sich nicht nur auf den *ὦκὸν οἰστόν*

¹⁾ Man beachte das *bhīmā dhīh*. Pischel verflacht die Worte *bhīmā yād ēti . . ta ā dhīh* zu 'wenn du es ernstlich willst', was kaum zu seiner An- und für sich sehr berechtigten Mahnung, ganz wörtlich zu übersetzen (Ved. Stud 1, 88), stimmt.

Od 21, 416, die *ταχέας ὁιστοῦς* Od 22, 13; 24, 178, das *θοόν βέλος* Od 22, 83 oder auf die *celeris sagitta* römischer Dichter (*celeri, certare sagitta* Aeneis 5, 485, *celeres molire sagittas* Ov. Met 5, 367) zu berufen, auch im späteren Sanskrit ist *āsuga* 'der schnell Gehende', ein gewöhnliches Wort für Pfeil und wenn Roth recht hat, daß *śenā* außer Heer auch Geschloß bedeutet, läßt sich dem *āśuhēsas* auch *āśusena* in der Formel *namā āśusenāya cāśurathāya ca* Kath 17, 14 usw. vergleichen. Aber schon im RV wird Rudra 7, 46, 1 *ksiprēnu*, Soma 9, 90 3 *ksiprādhanān* genannt und von Brahmanaspati 2, 24 8 gesagt, daß er trifft, wohin er will, *ksiprēna dhānvanā* 'mit dem schnellen Bogen!'. Gerade diese Ausdrücke scheinen mir, wenn auch nicht zu beweisen, so doch stark dafür zu sprechen, daß *hēsas* in *āśuhēsas*, und dann auch in den anderen oben besprochenen Stellen, nicht 'Verwundung', sondern 'Waffe' bedeutet.

Die Hauptschwierigkeit, die *āśuhēsasā* herleitet, liegt darin, daß ein Beiwort 'deren Waffe schnell ist' nicht zu dem Charakter der *Āśvins*, wie er uns sonst im RV entgegentritt zu stimmen scheint, die *Āśvins* sind helfende, rettende aber nicht kämpfende Götter. Ist es aber wirklich so ganz ausgeschlossen daß ein Dichter auch einmal eine etwas abweichende Vorstellung von den *Āśvins* zum Ausdruck brachte? Ich glaube, daß wir die Frage beantworten können. Die Lieder 8 6—11 bilden, wie die Anordnung nach Gottheiten und Verszahl zeigt, eine geschlossene Gruppe¹⁾. Die Tradition teilt 8 6 und 11 dem Vatsa Kanva zu. In der Tat wird 8, 6, 1 und 8 11, 7 Vatsa aus dem Geschlechte der Kanvas²⁾ als Dichter genannt. 8 7—10 werden anderen Kanvas zugeschrieben 8 7 dem Punarvatsa, 8 8 dem Sadhvamsa 8 9 dem Śāsakarna 8 10 dem Pragātha. In 8, 8 4, 7 8 11 15 19 und in 8 9 1 3 6 9 nennt sich aber Vatsa Kanva wiederum selbst als Dichter. In 8 10 2 bezeichnet der Dichter sich nur als *Kānva*. Wir sind unter diesen Umständen sicherhieb berechtigt, das Lied 8, 10, wenn nicht dem Vatsa selbst, so doch jedenfalls einem Mitglied seiner Familie zuzuschreiben. Nun nennt aber Vatsa in 8 8 die *Āśvins* zweimal *vtrahantama* V 9 *āksiprā vtrahantama*, V 22 *purutrā vtrahantamā*. Das Beiwort 'die besten Feindestöter' ist für die *Āśvins* genau so auffällig wie in 8 10 2 *āśuhēsasā*. Es scheint mir zu beweisen, daß in der Vorstellung krieglerische Züge aufwies, die sonst im RV ganz zurücktreten. Auch in sachlicher Beziehung wird man also gegen die vorgeschlagene Erklärung von *āśuhēsasā* nichts einwenden können.

¹⁾ Vgl. auch 4 8 8 *ats ksiprēna vidhyati*.

²⁾ Oldenberg Hymnen des Rigveda I 213.

³⁾ Daß dies das Geschlecht des Dichters ist geht aus 8, 6 3 8 11 21 31 34 43 hervor.

Berichtigungen und Zusätze.

(Im Texte ist durch Sternchen auf sie hingewiesen)

S 29 Die Ursprünglichkeit der Handschriften des *Vasjātaka* ist bestritten siehe F Weller, ZII. 4, 46ff

S 72 Nach unserer heutigen Kenntnis ist die *Vasudevahindī* keine Erzählungssammlung, sondern die Jaina Version der *Bṛhatkathā*. Die *Valkalacirī* Geschichte stellt in der spatestens ins 6. Jahrhundert gehörenden kirchengeschichtlichen Einleitung das an sich viel ältere Werk. Diese Einleitung ist jedoch nicht Hemacandras unmittelbare Quelle gewesen, vielmehr hat er, wahrscheinlich über mehrere Zwischenstufen, nur aus der gleichen Quelle geschöpft wie die in einigen Punkten deutlich unursprünglichere *Vasudevahindī*. [Nach einer Mitteilung von L. Alsdorf]

S 78, Sk *khola* ist Lehnwort aus Pashto *rol* Morgensterne, Etym. Vocab. of Pashto, S. 96

S 114 Siehe die Berichtigung auf S. 168. Genauer über *vij* S. 376, Anm. 1. Geldner hält in seiner Übersetzung des RV. an der meiner Ansicht nach falschen Auffassung von *vij* fest.

S 115 In diesem Sinne ist auch *phalakasaktha* zu verstehen, das die *Kasikā* zu Pan. 5, 4, 98 anführt.

S 116 Weitere Stellen aus den *Śrāntasūtras* die das Angeführte bestätigen, hat Caland, ZDMG 62, 123f., beigebracht.

S 118 Es ist wohl *asphāre* zu lesen.

S 125 Die eingeklammerten Worte sind zu streichen. *Paśa* findet sich im *Jātaka* nur in den *Gāthās* des Spielhede; die ich, anders als S. 109, Anm. 3, bemerkt, jetzt für junger ansehe als die kanonischen *Gāthās*.

S 128 Ebenso nach *Hiranyakeśin*, Śrs. III, 12, *Bharadvāja* Śrs. IV, 12, *Vaiḥkhanasa*, Śrs. I, 13—14. Vgl. S. 175.

S 128 *Caṭuṣṣatam*, das hier und *Baudh.* Śrs. XII, 15, *Hir.* Śrs. XIII, 19, *Mānava* Śrs., *Rajasūyapraśna* I, 4 erscheint, ist mit Caland a. a. O. S. 125, als 104 zu fassen, vgl. S. 175. Nach *Baudh.* werden zunächst dreimal fünfzig (*tiśrah pañcāśataḥ*) nach *Hir.* dreimal oder fünfmal fünfzig (*tiśrah pañcāśataḥ pañca vā pañcāśataḥ*) Würfel hingeschnitten.

S 130 Die Erklärung wird durch die in der Berichtigung zu S. 128 angeführten Stellen bestätigt.

S 130 *Glāha* ist allerdings Griff, da ich es jetzt aber für das wahrscheinlichste halte, daß der Spieler, um das *kṛta* zu machen, nicht Würfel zu dem hingeschnittenen Haufen hinzuwerfen als vielmehr Würfel von dem Haufen hinwegnehmen mußte, so wurde ich *glāha* jetzt überall durch 'Griff' übersetzen und von dem Ergreifen oder den zu ergreifenden oder ergriffenen Würfeln verstehen. Auf die richtige Bedeutung von *glāha* hat Caland a. a. O. S. 127 hingewiesen.

S 131 Die Gleichsetzung von *samutkṣepa* und *glāha* ist sehr unsicher.

S 144 Wie Caland a. a. O. S. 126 Anm. 2, bemerkt, ist eher *kṛtam ayanam* Taitt.

S 149 Der Bedeutungsansatz ist nicht richtig. Wie Caland a a O S 127 bemerkt, bedeutet *ucinoḥi* auch in Verbindung mit *ṛtam* und *kalim* offenbar 'ausscheiden', 'absondern'. Dieser Ausdruck ist das stärkste Argument für die Annahme, daß beim Vibhūdaka-Spiel *ṛta* und *kali* nicht durch das Hinzufügen, sondern durch das Wegnehmen von Nüssen gemacht wurden.

S 153 „Statt *audbhādyam* ist wohl *udbhinnam* zu lesen, siehe Caland a a O S 126.

S 157 Caland hat a a O S 126, mich nicht überzeugend, seine Auffassung verteidigt.

S 157 Das Zitat bezieht sich auf Taitt. S. IV, 3, 3, 1 *ṛtam ayānām*.

S 158 Richtig 104, siehe Berichtigung zu S 128.

S 161 Der Ausdruck *ś nidhatoḥ* bleibt unklar, siehe die Bemerkungen Oldenbergs, Rgveda I, 42f. Die Erklärung Geldners Übers. I, 46, halte ich für gänzlich verfehlt.

S 161 Wie schon bemerkt, ist es mir jetzt wahrscheinlicher, daß der zweite Spieler so viele von den ihm zugeworfenen Würfeln wegnehmen mußte, daß die übrig bleibenden bei der Teilung durch vier keinen Rest ließen. Danach ist auch das S 16a über Śakun's Spiel Gesagte zu berichtigen.

S 168 Richtig, wie ein Falschspieler den *kali* verbirgt, vgl. Jat. 544, 60 *kalam Alato gaṇhātī kṛtāvā śikhito yathā*. Der Nominativ *kṛtāva* ist unter dem Einfluß der *tant*-Stämme aus *kṛtāva* umgestaltet.

S 168 Der eingeklammerte Satz ist zu streichen.

S 169 Dies ist sicherlich der richtige Sachverhalt.

S 172 Es ist unnötig zwei Bretter anzunehmen. Die gekunstelte Sprache Amaraśāstra's gestattet ohne weiteres *astapadaśtapada* als das goldene *astāpada* zu fassen.

S 175 Statt 400 lies beidemals 104.

S 190 Siehe ab r Brugmann IF 29 410ff.

S 201 Die Angabe ist nach Liders Bruchstücke der Kalpanamanditika des Kumārāśita S 24f. zu berichtigen.

S 213 Die Hoffnung weitere Bruchstücke der Dramenlandschrift zu finden, hat sich nicht verwirklicht. Nur ein paar Bruchstücke haben sich ein wenig vergrößern lassen. In Nr. 9 der Ausgabe ist jetzt in a 1 *prauśati nayako vid[usa]/(k)*, in b 3 *īśarabdhām ye īśa[ya]* zu lesen. In Nr. 69 der Ausgabe ist in b eine obere Zeile *[yaś]/(a) k(i)/[ak]* hinzugekommen. Auf dem oben S 205f. abgedruckten Blatte ist in V 1 *[p]/r(art)/[a]ya[m]/[a]hena* zu lesen, in V 3 steht *elaśa (pava)ṛtaśa* in R 3 *varṇāvarar(a)śadha]/[m]* wodurch die vorgeschlagenen Ergänzungen bestätigt werden.

S 230 Die Inschrift ist zuletzt herausgegeben von Konow, Khar. Inscr. p. 162ff. Danach ist zu lesen *klād[de] kupa [Da]śa[re]na* in Z 3f., *puyae atmanasa* in Z 4f., *gatiu [hi]tae [i]mo ca l kṛiya m* in Z 6. In der Übersetzung lies 'an die-
em Tag' statt 'der Brunnen' gegraben von Daśaḥara von den Poṣapurīa Leuten zu Ehren von Vater und Mutter, zur Förderung seiner selbst samt seiner Gattin und seinem Sohne zum Wohle aller Wesen in den (verschiedenen) Geburten. Und dies geschrieben habend. Danach sind die folgenden Bemerkungen über den Inhalt der Inschrift zum Teil zu berichtigen.

S 231 Konow a a O p. 145 liest die ersten vier Worte *klādē kuc [mu]r[o]ḥ laśa* *varjākaśa*.

S 232 Durch neuere Inschriftenfunde sind die Zahlen etwas verschoben. Sie sind für Khar. ka 3—23 für Vasuśka 24—28 für Huvuśka 29—60, für Vasudeva 74—98.

S 232 Auch *deva[ya] utra nika* in der Inschrift von S 23 Ep. Ind. Vol. XXI, p. 55ff.

S 233 Auf Grund der nun gefundenen Inschriften und Konows Ausführungen a a O p LXXXf ist die im Text vorgetragene Ansicht etwas zu modifizieren. Auf Kaniska, der zwischen dem Sommer von S 23 und dem Sommer von S 24 starb, folgte sein Sohn Vāsuka, der bis S 28 regierte. Sein Nachfolger war sein Sohn Kaniska II., der sicherlich bis S 41 regierte, doch wurden die östlichen Provinzen von Huvaka, wahrscheinlich mit dem zweiten Sohne Kaniskas, als Vizekönig verwaltet. Huvaka führt daher zunächst nur den Titel *mahārāja devaputra* oder *devaputra śahi*. In S 40 aber macht er sich unabhängig und nimmt den Titel *rajatirāja* an, und in S 51 ist er unabhängiger Herrscher (*rājatirāja*) auch im Norden.

S 234 Weiteres bei Pelliot, *Toung Pao*, 1923, p. 97ff.

S 244 Konow hat in seiner Neuauflage der Inschrift a a O p 30ff gezeigt, daß Kharastā nicht der Sohn, sondern der Vater der Gemahlin des Rājula ist.

S 246 Seitdem ist in Mathurā ein kleines Relief mit einer Beschriftung in Kharosthi gefunden, es ist aber offenbar aus dem Nordwesten dahin gebracht, siehe Konow a a O p 49f.

S 248 Diese Interpretationsversuche sind ausführlich von Konow a a O besprochen worden. Eine endgültige Deutung der schwierigen Stellen der Inschrift ist bisher noch nicht gefunden.

S 250 Die Namen lauten richtig *Vespaśi* und *Khudici*.

S 252 Aus seitdem gefundenen Inschriften geht hervor, daß *Horamurdaga* Abkürzung des Namens *Horamurdaphara* ist. Der Name bedeutet offenbar 'den Glanz eines Gabenherrn besitzend'.

S 252 Luz 'die Tochter anstatt die Mutter'.

S 252 Die folgenden (ungeklammerten) Bemerkungen sind durch Konows in der Berichtigung zu S 244 erwähnte Ausführungen erledigt.

S 263 Huber, *B. C. T. E. O. XIV*, I, S. 11 hat nachgewiesen, daß die Bildverse aus dem *Vinaya* der *Mulasarvastivādins* stammen (*Trip. Tok. XVII*, 4. 62).

S 265 Huber schlägt nach dem Chinesischen vor *nanaratnair vicitrena tārjenti* zu lesen.

S 273 Das Wort ist nach Huber der Name *Nandipāla*.

S 275 In den Aufsätzen über die *Aśoka* Inschriften sind die neuen Lesungen von Hultzsch berücksichtigt, soweit sie mir gesichert zu sein scheinen.

S 299 Hultzsch liest *Γ XII Kane tā nityaya, M añe ca nityaye, Sep I J sara munā me, FI Sh asti pi cu ekatā samaye*, aber hier steht nach der Phototypie *ekatā da*.

S 300 Hultzsch liest *karammo* anstatt *karata ca*.

S 301 Hultzsch liest *vijñamano yo tatra tadha va*.

S 301 Hultzsch liest *sātam nīkrami sabodhi*. Nach der Phototypie konnte man auch *santam* lesen. Der Beweis, daß der nordwestliche Dialekt die Partizipialkonstruktion nicht kannte, läßt sich danach nicht führen.

S 305 Hultzsch liest *anunyahapayati*.

S 311 Richtiger 'Meno Lajjukas sorgen für das Volk, für viele Hundert tausende von Seelen', siehe S 335.

S 322 Hultzsch liest *ta[tha] ca [m]e p[ra]ya anuvatau*.

S 325 Hultzsch liest *bhago amñi*.

S 327 Durch die neuen Lesungen von Hultzsch (*kacham ti* für *katham ti* in K, *kasam* für *keṣa* in Sh, *[ka]sami ti* für *keṣam ti* in M, *ī[ta]ṣe* für *ivale* in K, *[i]ṣtare* für *atrake* in M, *ceva se* für *ca vase* in KM, *ca ta tam* für *c[e] to tute* in Sh) sind die folgenden Bemerkungen zu *Γ IX*, soweit sie positive Deutungsvorschläge enthalten, zum Teil überholt. Ich verweise auf die Übersetzungen von Hultzsch. Die in eckige Klammern gesetzten Sätze sind zu streichen.

S 327 Hultzsch liest *u[bla]ṣṣe[sa]* in Sh, *ubhayesam [ara]dhe* in M. Diese Lesungen sind nun zweifelhaft.

S 328 Die Phototypie zeigt, daß *no* tatsächlich dastet

S 330 Richtig *surahitānam*, da nach Hultzsch in K *surahitānam*, in Sh M *surahitanam* zu lesen ist

S 331 Hultzsch liest *mmsf[dh]yā* Nach der Phototypie ist das *dha* in schädigt, das *i* Zeichen aber deutlich

S 339 Die Übersetzung, die Hultzsch von diesem Satze und den beiden folgenden Sätzen (I—K in Dh, J—L in J) gibt, halte ich für verfehlt

S 342 Hultzsch liest *da[k]heya* und *ānamne* in Dh, *dakh[e]yā* und *āna[m]ne* in J Die Lesungen sind nicht sicher Jedenfalls aber ist Hultzschs Erklärung von *ānamne* als *ānnyam* abzulehnen, da das *y* des Suffixes in der Aussprache nicht an den vorhergehenden Konsonanten assimiliert werden kann Die richtige Form *ānanyam* (*ananyam*) steht in Γ VI in K Dh J (gegenüber *ānamnam* in G) und in Sep I und II in Dh, wo J *ananyam* bietet Auch der Bedeutung nach paßt *ānnyam* nicht in den Zusammenhang

S 343 Hultzsch hat gezeigt, daß für das *nagalayanasa* in Burgess' Phototypie vielmehr *ena janasa* zu lesen und *mate* wahrscheinlich nicht zu *dhanmate*, sondern zu *mahamate*, Schreibfehler für *mahāmatam* zu ergänzen ist Meine Erklärungen werden dadurch nur bestätigt

S 375 Auch Hillebrandts Konjekturen *yatrasmā u vāsah* (ZDMG 71, 313) befriedigt nicht

S 393 Spies hat jetzt Schattenspiel in Sindhien entdeckt, siehe ZDMG N Γ 14 387ff

S 396 Ein *chāyanāla* (*chāyanataka*) wird in dem sakischen Lehrgedicht 5, 98 erwähnt das wohl erst aus dem 7. Jahrhundert stammt aber auf ältere indische Quellen zurückgeht Dazu kommt die nachher angeführte Stelle aus Somadevas *Nīṭivakyaṃ* die das indische Schattenspiel für das 10. Jahrhundert bezeugt

S 397 Esteller hat in seinem Buche Die älteste Rezension des „Mahānāṭakam“, nachgewiesen, daß Madhusūdana's Rezension eine Bearbeitung der Rezension des Damolara ist

S 417 Es ist wohl *gandhika* Parfümhandler anstatt *ganthika* zu lesen

S 422 Eine fast gleichlautende Liste von Artisten findet sich Kauṭ 123, S 313, wo im Text *saubhika* statt *saubhika* steht

S 427 Den endgültigen Nachweis scheint mir Nīṭivaky 55 zu erbringen Dort wird in einer Liste von Spionen der *saubhika* aufgeführt und von Somadeva selbst als *lāpāyām lāṇḍapatīvaranena nāṇḍavidhanāmarupadarśi* erklärt Die Übereinstimmung dieser Angabe mit dem ganz unabhängig durch Interpretation der Texte gewonnenen Ergebnis kann doch nicht zufällig sein

S 466 Die Erklärung von *hanguṣṭi* ist falsch *Hanguṣṭi* bedeutet Finger, die richtige Übersetzung ist so wie Brihas und Balaśa in ihre Finger darauf aufbringen Die Stelle der Unterschrift vertreten die drei Striche, die das Maß des Daumens von der Spitze bis zum Mittelgelenk und von da bis zum zweiten Gelenk bezeichnen Danach sind die folgenden Bemerkungen zu berichtigen

S 467 Neuerdings haben sich auch Pothas in der kursiven Schrift und Dokumente in der ornamentalen Schrift gefunden, siehe Konow, Norsk Tekstskrift for Sprogvidenskap, Bd XI, S 13

S 492 Die angeführten Namen, die zum Teil etwas anders gelesen werden, gehören, wie ich jetzt überzeugt bin, weder dem Indischen noch dem Iranischen an Sie können für das Sakische nichts beweisen

S 492 *Gufura* hat mit *Kujula* sicherlich nichts zu tun Burrow, Language of the Kharoṣṭhi Documents p 87, setzt es np *razir*, av *retra* gleich

S 532 Die Beiwörter von *prara* bis *abhyarcitā* beziehen sich auf den Saṃgha, siehe die Berichtigung S 606

S 544 Über die alten Namen von Kuča, Aqsu und Uč Turfan hat Pelliot, T'oung Pao XXII, 126ff. gehandelt und dabei festgestellt, daß der verstümmelte Landesname als Heeyuka herzustellen und Heeyuka das heutige Uč Turfan ist, vgl. S 595f.

S 545 *I apgu* ist in den Kharosthi Urkunden vielmehr überall Eigenname. Die Herkunft des Wortes aus dem Türkischen ist recht unwahrscheinlich.

S 546 Über *gušura* vgl. die Bemerkung zu S 492.

S 566 Anders, aber mich nicht überzeugend, Wackernagel, KZ 59, 23ff.

S 606 Das Bild der *Sajamprabhā*, Königin von Kuci, ist, wie Waldschmidt, Buddhistische Spätantike im Mittelalter VII, 28f., gezeigt hat, in einer Höhle in Qizil mit Beschriftung erhalten.

S 614 Diese Strophen, mit Ausnahme der neunten, finden sich auch im *Divya vadana*, S 78ff. und S 467ff.

S 617 Die Stelle bei Huen tsang ist neu übersetzt und ausführlich besprochen von Pelliot J. A. Tome CCXXIV, p. 66ff. Pelliot hat auch darauf hingewiesen, daß es im 4. Jahrhundert n. Chr. in Kuci einen berühmten Tempel des *Suvarnapuṣpa* gab.

S 658 Der Ort erscheint als *Chadaśila* auf der Kupferplatte von Kalawan (Ep. Ind. XXI, 259).

S 685 Nachtraglich haben sich noch einige Bruchstücke der Handschrift gefunden, durch die das zweite, fünfte und elfte etwas vergrößert werden. Auch läßt sich jetzt zeigen, daß die Bruchstücke 11 und 12 zu einem Blatte gehören. Die neu gefundenen Bruchstücke, die im allgemeinen die bisherigen Ergebnisse bestätigen, werden in der ZDMG, Bd. 94, veröffentlicht werden.

S 726 Rapson hat, ohne mich zu überzeugen, seine Auffassung AO XI, 269ff. verteidigt.

S 728 Burrow, Lang Khar. Doc. p. 96, erklärt *triṣa* aus *tiṣa*. Konow setzt es sak *triṣa* (= tib. *rno ba*) gleich. Ich möchte das Wort, das wahrscheinlich *triṣa* zu lesen ist, jetzt mit sk. *tiṣa* identifizieren. *Sahidavya* ist sicherlich Ableitung von *sah* 'tragen'.

S 728 Eine bessere Erklärung von *astarna* habe ich. Textilien im alten Turkistan, S 32, gegeben.

S 729 In Kaśmiri ist worauf mich Konow aufmerksam macht der Wein *mas*.

S 750 Die vollständige Namensliste hat sich seitdem in einem von Bailey, BSOS VIII, 924ff., herausgegebenen Texte gefunden. Sie lautet hier: *mula guhi, muyi, sahaici, nā, śaysdi aśi paśi, makala, kṛreṣṭi śve paśi*. Danach sind im folgenden die auf falschen Lesungen beruhenden Namen zu verbessern. Für *ssa* ist *pasa* zu lesen, für *madala* *makala*.

Druckfehler.

S 14, 8 lies *Purana*

S 41, 20 lies *stellt*

S 118, 42 lies *Caupar*

S 120, 25 lies *Unadiganas*

S 121, 29 lies *Caupar*

S 124, 20 lies *Kaśika*

S 125, 10 lies *vibhidala*

S 202, 31 lies S 208

S 255, 3 lies *Brahma*

S 264, 33 lies *gtor ma*

S 628, 36 lies das *Dandakaranna*

Register.

Von O Hansen, H Hoffmann, W Fentz, W Seehaus

I. Wortverzeichnis.

I. Indisch

p Alatti 80
p Alutti 80
p allā 124
p allhadhutta 124
175
alā 122 124ff
128 A 5
alādhurta 124
alāpari 142
alāpuga 129
alāpaya 142 145f
159 162
alāparana 119f
alāpura 119f
Agusta 80
acca 372
pr ayadhudā 499
ada 431
adhakosikyan 331
atapati je 277
adhudeva 115ff
174f
adhudatani 376
adhya 541
anunilapeti 305
anuneti 305
anta 709
pr apacira 730
apaphale 328
apabhaudata 313
apalibodhi 320
aparijati 313
aparyayata 313
p abhokkharavi
424
abhudeva 118
abhudheya 708

abhidhā 142ff 146
159 162
abhidhā 277
aya 142ff 153f
pr ayasaka 223
ayana 173
arala 560
arant 765
ala 430
ali 429
alin 429
p ala 430
aradhana 435
p avalaroti
108 A 2
ayakta 589
ayapada 171f 766
asampathya 488
asatā 438 A 2
ataśca atah 420
adi 709
adeva 117
alāra 31 A 2
p upatti 395ff A 4
p upattitthāna
395ff A 4
auvutira 708
aya 134 144
p uya 109f 134ff
ayatanavan 517
Arāda 560
arāhika 560
ula (Aurignement)
432
ala (Pflichten) 438
alākti 432
alāna 77f

alipajate 374
ali 431
ali 557
asara 120 A 1
asara 365
arajana 336
asuga 784
asugena 784
asugena 783
askanda 142ff
159f
astare * aspara
aspara 118 785
aspara 118
asphurakasthana
118
alan 473 A 2
Jāvala 80
tra 552
irina 118
il 532
ila 552
lamda 552
Ilcantah 552
pr ulkavana 730
p uyyata 108 A 3
utthana 395ff A 4
udakakarman 38
udana 78
p udiyana 493ff
ulbid 156 169 A 2
pr Uvadata 243
umaka 779
elatra 708
elapara 119f
elapara 142 169f
p ekana 491
etha 781

eraka 760
p Lrapata 80
p Okkaka 80
osam 779
p osarana
395ff A 4
Araata 80
kacapa 178
kata 140
p kata 111 146f
168f
kathinā 487
p karnapeundā 80
kathaka 416
421 A 3
katha 247 A 2
karpata (lapata
ka) 123
karna (karnika)
134ff 139
karta 135 137 139
karna 708
kalabla 80
kalatra 557
kalana (unc. Art
Reis) 557
kalana (Schreib
rohr) 557
kalapaka 717
p kalābu 80
kāl 122 142 144ff
157ff 162 165
p kāl 111 146f
167f 175
kala 559
p kaka 110 139f
kāna (kaua) 135ff
139

- kathika* 416
kāranī (*kurana*) (?)
 137 139
kala „Zeit“ 553
kala „schwarz“ 553
kalaliddhi 134f
kala 553
pr kīlamudra 471
kute 334 A 1
pr kute 575
kulaṣa 696
lāṣa 135f 138
lā 148 A 3
lāta 142ff 148ff
 165ff
lātinu 114 A 4
 168 A 1
lāsana 180
kṛsātena 80
p kelimandala
 113f
**lolinā* 754
krakaca (?) 138
kratu 774
krand 771
kram 771
krara 589
ksullaka 386
khara 754
khari 135f 139
khola 78 785
gadi 755 A 1
pr gadiya 493
gadi 418
gadda 417
ganana 317
ganana 317
gada 436 A 1
pr gaddakā 140 166
ganana 313
gama 172 A 3
garta 117
garda 753
**gardanaka* 755
garda bha 753
gali 755 A 1
galāḍ 756
p gaha 175
pa gimhāna 283A 3
guru 395ff A 4
pr guṣūra 492 A 3
 788
grh 561
grhu 565
gevaya 277 A 1
gevaya 277
go 185
Godāvarī 80
p Godhātari 80
gopā 380
pr goṣa 745
pr goṣada 729
grantha 417
granthārtti 487
granthika 416
 421 A 3
grabha 155
**grāmyāṭa* 754
glah 130
glah 755
glaka 130ff 153
 155 755 785
calrīat 754
caglāt 280 A 1
cantayanta 134 138
catuṣātani 785
camara 595
cara 172 A 3
cī + vī 140ff
cimein 135 139
citra 415
**cīramehin* 754
cuncuṣa 135ff
cola 559
chandamnani 279
juda 180 A 1
pr jambūnamca
 738
pa janta 264 A 1
pa jantaghara
 264 A 1
p Jambavat =
sk Jambavat 80
jambunatam 695
jalakriya 38
ji 148
jīnōḡ 761
jīn 778
p jutamandala 113
 174
pr jūḍālamandali
 114
jentalakā 264 A 1
jyentalakā 264 A 1
hind jhāmli 413
taḍ 556
tādayati 556
tala 432 A 3
tala (Handeklat
 schen, Takht) 556
p talatacara
 425 A 1
p taltira 110 140
pa tiracchana
 283 A 3
tutthāyatanani 332
tula 265
pr trikṣa 728 789
tripancāsa 129
tripadi 137 139
treta 143ff 157 169
tryakṣa 128 A 5
damstra 558
dantabiya 558
dadaka 558
dadima 557
danapati 92
dānu 752 A 2
pr danu 250 A 4
pr Damaysada 237
Dilpa 46
div + prati 165
pr Dinika 243
pr duahale 334 A 1
 575
dullijanu 278
p Dudipo 46
dundubhi (*dundu*
bhi) 134ff
p dummukli 348
p dummukharupa
 348
durodara 131 A 2
 132 A 1
durara 475
pr dukidā 497
dekhata 339 342
deṣana 118 150
desam 337
p desana 395ff A 4
dohada 44ff 183
dohala 45
p dohala 45
pr dohala 45
daurhrda 45 183
dauhrda 45
dyubhih 367
dutamandala 113f
diāpara 142ff 157
 169
ditva 708
divari 169
dhana 133
pr dhammayutena
 278
dhamani 758
p dhita 497ff
pr dhidu 497
pr dhuda 498
**dhumrakarna* 754
dhurtamandala 114
dhūsara 754
na 385
nataranga 393
nada 555
nada 760
nardita 146
nala 555
Nala 555
nalada 555
nalina 555
navikā 134 137
naga 739
nadi 555
naraca 555
nala 555
nalika 555
nimeṣḍhiya 331
nīkya 323
p nigaha 395f A 4
nigraha 395f A 4
niyat 303
niyhapayati 302
nidana 77f
 395f A 4
p nidana 395f A 4
nipata 708
p nimantakam
 109 A 4
Nimi 80
niludhasapi 309
p nivātaka 109 A 4
p niseārara
 395ff A 4
nice 323
**nemi* 754
p nemi 110 139
p Nemi 80

- lal* 555
lalali 557
pr lilitaka 466 A 1
luk 709
lut 557
p ludda 43f
luddha 44
p ludra 44
pr lupadakhā
 395 A 4
pr lupadakhē 488
lubdha 44
lubdhaka 44
lul 556
lajra 708
**ladabapati* 754
pr lamdra 568
varna 708
lalgulī 743
lastama 728 789
pa lassana 283 A 3
lahula 135
la 708
vagguda 743
vdya 765
vama 138f
vayu 375
lasa (?) 135 139
vdas 781
vaha 754
vigada 435
p vicinati, vicini
 149 786
vicarini 763
vij 114 A 4 785
vijah 376 A 1
vijaya 136 139
viti 134 136f
vibhidaka (vibhūta
 la) 122f
vijohāla 302
viśiśika 251
viśakartari 135 137
pr iuta 730
vry mit sam 375 A 2
vt + nis 171 A 1
vti 127 A 3
vrnda 567
vṛndi 567
vṛṇa 134—139 141
 166
vṛṣabha 138
pr teruliya 560
p tesiyana 283 A 3
vaidurya 660
vaitasa 760
vyāṅga 433
vyamīśra 421 A 2
vyala 433
śakati (śakata) ()*
 137f
śakandhuk 696
śakti (śakti)
 135—140
pr śagri 729
śankulakarna 754
pr śad a 729
pr śatti 140 160
śabda 417
śabda 708
śama 591
śarya 760
śal itī 551
**kala* 754
śalakadhurta 124
śalaka 124 175
śalakāpari 142
śallaka 178
śapata (śapata) 134
 137ff
śinasti 776
śivakaca 220
śutaka 779
pr śuka 729
pr śukī 729
pr śukha 729
pr śudhi 729
śurudh 781
śudra 373
śesana 153
sobhana 135 139
sobhā 426
sobhak 425
saubhak 425
saubhika 425
śraddhadēya 364
śraddhādeva
 364 A 1
pr śvana 745
śvatidh 177f
pr śavaehi 249 A 4
śivakaca (= śivakā
 ca) 220
samvarga 375
samvṛnta 376
samkhyā 163f
samkhyana 162 164
p samghatta 110
 139
p sacchi 494f A 1
sangghanah 371
samdana 77f
pr Sakastana 244
saya 134 136 139
samyjū 709
p sanim 494f A 1
pr sandēya 558
sadas 781
p pr saddh m
 494 A 1
p santi (satti?) 109
 110 139f
p sapadana 494
sampatham 488
sampathya 488
saphala ()* 137f
sabbasthanu 117
samulhēpa 131f
 132 A 2 785
sammulya 551
sayugran 368
p samī 176ff
samici 614f A 3
saranga 696
p savata 109 110
 139f
Simhala 557
p Sibbi =
 ek śamba 80f
śimantah 696
hindī sunh 178 A 2
hindī sih 178 A 2
pr sukhara 745
sukhiyana 278
sukhiyana 285 A 5
suṅghitanamadheya
 615
pr sutanamaha
 221f
surarna 475
sūtradhara 413
sedhā 177f
hundi seh 178 A 2
pa sotthana 283 A 3
sobha 425
p sobhanakalam 423
p sobhanakarakam
 423
p sobhanagarakam
 423
sobhyāya 425
p sombhā 426
somya 511
saubha 425
sthula 559 A 2
spat 771
sphatati 189 A 1
sphota 189 A 3
sia 708
siastha 709
halī 146 A 1
hā mit sam 371
hi 766
hims 774
himsra 774
pr hiranakara 226
his 774
hid 775
hefhati 775 A 1
hesakratu 773
heṣant 766
hēsas 779
hesasat 781
pr horaka 250
pr horamuri dagenu
 251
pr horamurta 249

2 Andere Sprachen
sak amaca 468 A 2
chin a mo chih
 468 A 2
tamil aravu
 178 A 1
ā ōi, 429
toch arśakarāśa 745
kuc arsallo 746
toch urṣal 746
kuc aul 746
tamil ayiram
 178 A 1
tu bars 735
air ball 190
hessisch bitte 190
βi ōto, 180 A 1
nd bulle 190
av dūnku 461
tib dnul 477

δοσαίης, 80	sak hora 250	kuē meuzo 747	sak pilaka 466 A 1
kan tel ēdu	tamil karudei 74	toch mikou 747	tach pole 746
178 A 1	καμα; 591	kuē mokomēle 745	ht pūlu 184
tamil, kan em	κοσαίης; 80	petr mühr 470	kuē pēcale 747
178 A 1	toch ksum (Isum,	sak mūra 485	A 1
akl fallan 184	kzu) 536	latn kanar muttu	toch dīkak 747
qaλλo, 190	kuc lem 614f A 3	183 A 4	A 1
lat fallo 184 A 1	turk lu 739	turk nāl 738	σφαλλο 184 A 1
lat feliz 190	pal 79	σφελλω 190	sak ēkātijje 489
lat fendicæ 183	μαίλωλο, 79 A 2	σφωλο, 190	sak (nordar) sārēd
lat folium 190	παλικο, 180 A 1	av pira barant	249 A 4
tib dor ma lies	παπατου 79	460	av sluora 457
gtor ma 264	Μαπαδο, 80	kuē parjam	tamil ūki 178 A 1
sak hāru 492	toch kuc matar	614f A 3	av tIrō mazo 457
sak hamguṣṭi	745 A 3	av pasu 457	
446 A 1 788	av mazah 454	av pasu mazo 458	

II. Stellenverzeichnis.

Abhidhānācintamani	Īpastamba Dharmasūtra	4 38 2 112 149 152f
101 170 188	1 5 17 37 176	4 38 3 112 144 152f
485 124	2 25 12 115 116 A 5	101
486 120	122 154	4 38, 4 112
723 476 A 1	2 29 7 439	5 3 3 519
1068 179	Īpastamba Gṛhyasūtra	5 18, 2 170 A 2
1145 122	7 18 1 115	5 20, 11 156 A 2
Agnipurāṇa	Īpastamba Mantrapāṭha	5, 22, 6 433f
231 21f 770	1 4 11 437	5 31, 6 115
Aitareya Brāhmana	Īpastamba Śrautasūtra	6 16 4 438 A 2
2 0 6 365	5 19 2 115 116 A 5	6 22 3 752
6 1 3 520	122	6 70 1 115 116 A 5
6 8 767	5 19 4 123 157	6, 72, 3 753 A 2
7 13 8 505f	5 20 1 143 A 5	6 104, 1—3 78
7 15 4 371	145 A 1 157 159	6 118 112
8 22, 6 505f	8 7 10 756 757	6, 133 4 505
Aitareya Upaṇiṣad	18 18 16 116 A 3 157	7, 12, 1 504f
1, 2, 11f 517 A 5	18 19 1 122 A 4 128	7, 52, 2 154 161
Anaśloka	18 19 5 122 A 4 128	7, 52, 3 151
2, 4 58 122	153 A 1 156 157	7, 52, 4 151
2 8 7 476 A 1	Āryabhaṭa	7, 52, 5 124 154
2, 10, 44 124	2, 30 478	7, 52, 6 150 151
2, 10 45 120 173 A 1	Atharvaveda	7, 52 7 151
Anekārthasamgraha	1, 3 1—5 6—9 551	7, 52, 8 130 154 155 A 1
2, 313, 405 172 A 3	1, 17, 4 552	7, 52, 9 154
2, 370 476	2 2, 5 112	7, 50, 1—7 433f
2, 466 122	2 14 2 564	7, 90, 3 437 A 2
2 543 120 122	3, 13 1 773	7, 114, 1 144 A 4 147
3, 81 472	4 10 181	162
Anguttaranikāya	4, 15 11 759 A 1	7, 114 2 117
1, 126f 694	4 16 5 164	7, 114, 3 112
4 3, 3 146f	4, 38 1 112 124 152f	7, 114, 5 153
10 89, 3 146f	156	7, 114, 7 122

- 8, 1, 5 762
 8, 6, 2 551
 8, 6, 26 437
 8, 7, 21 759
 9, 1, 9 762
 9, 6, 7 365
 10, 1, 25 505
 10, 8, 13 382
 11, 4, 12 382
 11, 9, 3 78
 12, 1, 11 764
 12, 1, 55 763
 12, 3, 44 563
 12, 4, 16 436 A 1
 18, 2, 22 551
 19, 30, 5 182
 10, 34, 2 129
 20, 80, 0 150
 20, 135, 2 3 551
Aupapātikasūtra
 107 478f
Āśādanasāṭaka
 1, 80 86 100
Balubharaṭa
 2, 5, 10—14 172
Balaramayana
 Akt 4 415
Baudhayana Dharmasāstra
 1 1, 1, 7 8 315
 1, 5, 12, 5 177
 1, 10, 8 453
 1, 10 0 438
 1, 19, 11—12 440 455
Baudhayana Śrautasūtra
 2, 8 115 128 156
 2, 9 145 A 1 156f 159
 A 1
 12, 15 785
Bhagavatapurāṇa
 1, 10, 33ff 648
 9 20, 21 356
 10, 40, 21 39 A 2
 10, 71, 21f 648
Bhagavati
 15, 1 414
Bhāradvāja Śrautasūtra
 4, 12 785
Bharatamañjarī
 3, 451 141
Bhāratīyanāṭyaśāstra
 7, 30 419
 7, 88 419 A 1
 8, 145ff 419
Bhartrihari, Vairagya sātaka
 39 171
Bhāṭṭiyyapurāṇa
 131, 95 40 A 2
Bhāṭṭiprakāśa
 1, 71 46
Bheda Samhita
 2, 8—3, 1 580ff
Bhikkhunīvibhanga
 Pac 41 424
Bodhicaryāvatara
 3, 4 541
Bodhisattvasaṇḍanakaṭṭapa
lata
 Nr 40 637f
Bower Manuscript Erste
Wurfelorakel 120 127
 134ff
Brahmajālasutta
 1, 13 423f
 1 25 482
Brahmasūtra
 1 3 34 35 363
Brhadāranyaka Upaniṣad
 1 5, 14 523
 3, 5 1 372
 3, 8, 10 372
 4 1 2ff 517
 4, 1 5 516
 6 1, 14 377
 0, 2 1ff 350
 0 3, 4 375 A 1
Brhaddevata
 5, 88 701
Brhaspatismṛti
 7, 19 438
Brhatsamhita
 4, 2 186f
 5, 74 394
 14, 30 529
 34, 1 186
 71, 2 730
 81, 12 13 16 478
 91, 2f 770
 92, 7f 768
 92, 10 769
 92, 11 769
 92, 13 768
Buddhacarita
 1, 68 367
 3, 27 367
 4, 19 6
 5, 18 367
 10, 3 367
 11, 31 84 A 3
 (tib) 17, 16 208
 (tib) 17, 19 202
Carakasamhitā
 1, 26 588
Chāndogya Upaniṣad
 1, 12, 1ff 365
 3 18 522 524
 4, 1—3 361—377
 4, 1, 4 6 143 166
 4 3, 8 145 A 1 166
 4, 4—9 509ff
 4, 5, 1ff 365
 4, 17, 7 472
 5, 3, 1ff 350
 5, 3, 6 373
 5, 10 6 521
 0, 1 1ff 349
 7, 12, 2 516
Cullavagga
 0 3 2 424
 8 5, 3 484 A 2
 12, 1, 1 474
Daśakumaracarita
 (ed Buhler)
 S 48 174
 S 91 484
 S 205ff 488
 Purvap Ucchv 5 404f
Dhammapada
 42 574
 71 184
 73 323
 87 698
 186 470 A 2
 202 169 175
 251 175
 252 147 A 2 168
 271 574
 350 705
Dhammapada (Kharoṣṭhī)
 B 24 574
Dharmaparikṣā
 14, 92ff 357
Dīghanikāya
 1, 3, 71 518
 2, 57, 1ff 571
 2, 121 694
 2, 235 645

- 3 83 21 571
 3 191f (31, 34) 358
 16 1, 31 174
 23, 27 147 A 2 167 175
Dipavamsa
 6, 86ff 318f
Dvayāvadāna
 3 17 481
 26, 11 481
 58 16 481
 78 789
 99 29 481
 131 190
 191 190
 467ff 789
 544ff 631ff
 630 733
 Erzählungen in *Mālarasātri*
 (Jacobi)
 28ff 653ff
 64 17 476 A 2
 Formulare für Schenkungen
 III 606 A 2
 IV 606 A 2
 VII 618—622
 VIII 614f A 3
 X 596—607
 XI 606 A 2 607—618
 XII 606 A 2 618ff
gaudavaho
 866 293
Gautama Dharmasāstra
 13 14—22 440f
 13 14 455
 17 1 2 563
 17 27 176
 26 12 426
Hala
 805 293
Hāravali
 152 402
Harilasamhitā
 1 6 2 589
Harivaṇśa
 1, 31 29f 648
 1, 41, 153 40
 1 41 154 40
 2 1, 16 (= 3195) 90
 2 61 37 119 126 A 1
 170f
 2 61 39 116f 171 A 1
 2 61 45 46 171
 2, 61, 54 113 171
 2 93, 5ff 6
 3 46 17 189
 1724 376
 2072 89
 4410 87
Harṣacarita
 S 20 484
 S 199f 241
Hiraṇyakeśin Grhyasūtra
 1 19 7 437
 2 7 2 116 A 3
 116 A 5 122
Hiraṇyakeśin Śrautasūtra
 3 12 785
 13 9 785
Hitopadeśa
 Prast 14 487
 Inschriften
Āra 229—231
Āśoka Inschriften
 F I 285 287 299 A 1
 I II 285 287 312f
 316 A 2 730
 F III 281 286 287
 313—320
 F IV 282 286 287
 578
 F V 299 A 1 316 320—
 322 338
 F VI 283 286 287 297
 300f 304 314f 322
 F VII 323—325
 F VIII 276 296 300
 301 325—326
 F IX 277 326—329 578
 F XI 297 300 301
 328 A 1 578 A 1
 F XII 280f 286 287
 288 296f 299 A 1 300
 301 323 324 329
 F XIII 276 280 286
 297 301 305 307 A 2
 310 A 3 312 320 323
 329—331
 I XIV 323
 S I 277 285 A 5 302
 S 3 339 A 3 569—575
 S 4 274—312 322
 S 5 283 285
 S 6 283 308 A 3
 S 7 276 A 1 283 285
 297 298 303 323
 331—334 340
 Sup I d I 281f A 4 284
 295 297 298 299 A 1
 306 321 322 334—345
 575—579
 Sup I d II 284 285 A 5
 297 307 A 1 322 343
 345f
 Calcutta Baumf. 279 282
 Bhāṭṭiprolu 213—229
 Ganga Madhava Varman
 448
 Gupta Inschrift Nr 73
 544f
 Hatlungumpha 478f
 Jogimura Höhle 488
 Maṇikula 490f A 1
 Mathura Inschrift
 Nr 62 496
 Nasik Inschrift Nr 1132
 507
 Taxila Inschrift d Pita
 ka 490f A 1
 Taxila Inschrift von 136
 490f A 1
 Wardak 490 A 1
 Zeda 231
Iṣṭakā
 89 1 571
*Jaiminiya Upaniṣad Bruh
 mana*
 3 1—2 377—379
 3 7, 5 374
 4 25 1f 523f
Jataka (Gathas)
 148 1 567
 208, 2 567
 258 2 470 A 2
 311 1 103
 317 2 106 A 2
 328 2—4 105
 352, 5 104
 7 103
 354 3 104
 355 2 103
 372, 4 106 A 2
 5 104
 7 103
 377, 3 361
 397, 7 694
 410, 7 104

- 410, 9 103
 449, 8 164
 10 103
 453, 10 33 A 1
 454, 1 103
 1—15 82
 2 87
 12 104
 14 103
 455, 11 163
 461, 1 37
 5 38
 16 39 A 2
 13 38
 472, 2 451
 3 451
 5—6 449
 487, 1 361
 5 353 355f
 493, 14 493
 497, 24 636 A 1
 510, 13 15 367
 512, 25 82 84 86
 513, 17 36 628
 522, 2 168 A 3
 21 627f
 524, 5—6 86
 526, 1 3 28
 18 26f
 19 36
 25 67
 27 30f A 3
 28 30
 29 31f
 30 32
 31 36 A 3
 32 32
 33 30f A 3
 34 32
 35 30f A 3
 36 32
 37 32
 41 30f A 3
 42 32
 48 30f A 3
 56 33 72
 530, 27 628
 28 630 A 1
 29 82 84ff
 536, 2 774
 537, 58 176f
 543, 81 68 A 2
 543, 112 68 A 2
 131 68f
 544, 60 785
 545, 60ff 422
 546, 35 80
 547, 541 68
Jataka (Prosa)
 I, 289f (52) 109 A 4
 112f
 I, 290, 1 (62) 115
 I, 293, 11 (52) 114
 I, 379, 23 (91) 114 167
 III, 470 6 646
 III, 528 2f 484
 V, 62, 27 282
 V, 133 27 626f
 V, 155 (523) 115
 V, 267 (536) 108 A 4
 V 435 (536) 166 A 4
 VI, 280—282 (545) 167
 —115 146 146 153
 168
 VI 364 13ff 484
 VI, 467 2ff 484f
Jatakamālā
 17 18 84 A 3
Jyotiṣa 144
Kadambarī
 Einleitung 623
 S 128 417 A 2
Kadambarī Kommentar zu
 N S P S 10 176
Kalpasūtra
 100 414
Kamandaka Nitisara
 1 58 629f
 2, 37 450
Kamasūtra
 S 24 629
 S 33 475 485 488
 S 301 (5 6) 651
Karpūramangarī
 3 3 179
Kaṭikā
 2 1, 10 128 175
 2 3, 59 175
 3, 1, 21 146 A 1
Kāthakā
 1, 183, 10ff 592
 8, 7 174
 9, 13 561
 12 13 564
 13, 9 551
 17, 14 425 784
 19, 5 753 A 2
 29, 2 552
 30 9 437
 36 4 757 A 2
Kaṭṭākoṣa
 (transl. by Tawney)
 S 201 174
 S 202 170 A 1
Kaṭhasaritsaṅgāra
 7 13 717
 29, 1 2 18—20 426
 60 21 187 A 1
 78, 11ff 478
Kaṭṭayana Śrautasūtra
 4 9 21 123 124
 5, 2, 15 177
 7 6, 19 20 116 A 1
 15 3, 30 119f
 15 7 5 128 158
 15 7, 13 15 115
 15 7, 18 145 A 1 158
 159
 15, 7 16 145 A 1 159
 20, 5 4 768
Kauṣīkyaśāstra
 8 15 121 A 2
 17 17 122 145 A 1
 146 156
 35 28 438 A 2
 51 10 12 117
 51, 13 122
 51 14 117 A 1
 51 15 438 A 2
 58, 9 180 A 2
Kausūtaḥ Upaniṣad
 1 1 350
 2 9 523
 4, 16 382
Kautilya
 S 11 629
 S 69 480
 S 125 422
 S 313 788
 Prak 1 450
Kīaroṣṭhi Dokumente
 Nr 175 729
 207 729
 272 729
 539 729
 565 727ff

- 633 729
 637 729
Kirātārjunīya
 V, 38·187
 V, 41 186
Kurmapurāṇa
 S 572 177
Lāṭyayana Śrautasūtra
 4, 10, 22 122
 9, 9, 19f·768
Lalitavistara
 156, 9ff 481f
Lehrgedicht, Säkisches
 23, 248—253 461f 489
Mahabhārata
 1, 33, 20f 181f
 1, 43, 22 436 A 1
 1, 74, 110f 355
 1, 80, 2 3 185
 1, 95, 30 356
 1, 122 4ff 349
 1, 6563 103 A 2
 1, 7148f 87
 2, 43, 1 754
 2, 48, 19 20 21 133
 2, 56, 3 118 130 133
 2, 56, 4 118
 2, 59, 4 118 A 4
 2, 59, 7 163
 2 59, 8 131
 2, 59 10 11 111
 2, 60 9 131 164
 2, 61, 3 165
 2, 61, 7 165
 2, 61, 11 165
 2, 61, 14 165
 2, 61, 18 165
 2, 61, 21 165
 2, 61, 24 165
 2, 61, 28 165
 2, 61, 30 165
 2, 65, 5 165
 2, 65, 7 165
 2, 65, 9 165
 2, 65, 11 165
 2, 65, 12 133
 2, 65, 14 165
 2, 65, 39 131
 2, 65, 45 165
 2, 67, 4 5 111
 2, 71, 5 131
 2, 76, 9 22 132
 2, 76, 23 131
 2, 76, 24 131 165
 3, 29, 7f 450
 3, 34, 4 129
 3, 34, 5 162
 3, 34, 8 132
 3, 59, 3—5 141 A 3
 3, 59, 6 141
 3, 59, 7 141
 3, 59, 8 113
 3, 59, 10 111
 3, 72, 7 163
 3, 72, 26 163f
 3, 72 29 163
 3 100 181
 3, 110, 41ff 2f 4f
 3 110 27—31 5
 3 111 7 29f
 3 111 11 30
 3 112 1ff 30f
 3, 112 2 33
 3 112 3 31f
 3 112, 7 32
 3 112 8 32
 3, 112, 9 33
 3 112 10 32
 3, 113 1—4 33
 3, 132 352
 3 161, 26 767
 3 183, 78 189
 4 1 25 171
 4 7, 12 134
 4 46, 24ff 768
 4, 47, 23 768
 4, 50, 24 121 143 A 1
 145 167
 4, 68, 46 126
 4, 516 103 A 3
 5, 4 87
 5, 35, 19 373
 5, 35 30ff 445f 452f
 5, 36, 2 365 A 3
 5, 39, 81 472
 5, 43, 3ff 359f
 5, 48, 91 131
 5, 142, 6f 9 11 13
 15 145
 5, 4501 103 A 2
 6, 3, 65ff 768
 6 9, 53 650
 6, 114, 44 132
 6, 906 104 A 2
 7, 59, 21f·39
 7, 130, 20 21 132
 7, 2126·103
 7, 2454: 103
 7, 8220 87
 8, 5, 11·647
 8, 74, 15·131
 8, 87, 31—33 132
 9, 15, 8 118
 9, 51 181
 11, 6·104
 11, 51 104
 11, 55 104
 11, 57 104
 11, 58 104
 11, 241 105
 11, 255 103
 11, 756 103 A 2
 12, 29, 61 39
 12, 56, 21 449 451 A 1
 12, 56, 39f 449
 12, 91, 21 185
 12, 95, 17 18 185
 12, 102, 33 449
 12, 103, 34 450
 12, 140, 65 450
 12, 141, 70 176
 12, 203, 5 393f
 12, 342 181
 14, 70, 7 416
 16, 67 71 72 68 85
 18, 6, 22 418
 18, 6, 53 418
 110, 36f 61
 110, 39 63
 110, 41—43 62f
 110, 42 59
 110, 47 63
 110, 50a 59f
 111, 12 61
 112, 5 61
 112, 19 61
 113, 22f 60
Mahabharata, Grantha
Rezension
 3, 111, 20 59 61
 3, 111, 29 60f
 3, 113, 1f 72
 3, 114, 24 60f
Mahābhāṣya zu Panini
 1, 5 176
 1, 4, 29 416

- 2, 1, 10 142
 2, 4, 10 239—241
 3, 1, 26 Vārtt 6f 406f
 3, 1, 26 Vārtt 15 407ff
 4, 2, 59 488
 5, 2, 9 173
 6, 1, 48 374
 8, 3, 56 431
Mahāvagga
 1, 23, 6 207 518
 1, 24, 3 202
 1, 49, 1f 479
 1, 55 574
 4, 1, 4 484 A 2
Mahāvastu
 1, 366, 4 29 A 1
 2, 240 557
 2, 423, 14 481
 2, 434, 6 481
 3, 8, 6ff 502
 3, 9, 1 502f
 3, 140, 1 67
 3, 184, 6 481
 3, 208 646
 3, 224—250 257f
 3, 265, 6ff 502
 3, 363, 3ff 628
 3, 369, 2ff 628
Mahāyūtpatti
 217 481
 260 473
Maitrayāni Samhitā
 1, 6, 11 149 157 A 2 174
 1, 9, 5 561
 1, 10, 9 757 A 2
 2, 5, 2 561
 2, 9, 6 425
 2, 59, 15ff 592f
 3, 1, 6 753 A 2
 4, 4, 6 153 A 1 156
 158 175
 4, 9, 7 752
 4, 14, 11 150 A 4
Matrāṇṭya Upaniṣad
 6, 31 513f
Māyāmanikāḍya
 1, 85 482
 2, 239, 9 15 371
 3, 170 147 170 A 1
 3, 178 147
Mahāśālaguṇṭha
 1, 6 179
Mallinatha
 zu Raghuv 3, 1 46
Manava Śrautasūtra
 1, 6, 5, 7, 9 174f
 1, 5, 5, 12 149 157 A 2
 175
 1, 7, 2, 18 757
Rājasūyapraśna 1, 4 785
Manikhalakṣa
 533 487f
Manu
 4, 87 563
 4, 172 185
 4, 173 186
 4, 240 39 A 2
 5, 18 176
 7, 140 449
 8, 18f 453
 8, 25 419
 8, 79 438
 8, 93 453
 8, 95 451
 8, 97f 454f
 8 97—100 439 445
 8, 128 451
 12, 103 417
 12, 110ff 315
Matyagapūrāṇa
 49 356
Mūlādīpaṇīha
 78f 481
 79 486
 178 481 486
 201f 109 A 4
 344 395 A 4 488
 359 649
Mṛcchakatika
 (ed. by K. P. Parab)
 2 1 140
 2, 6a (S 57f) 114
 2, 9 146
 2, 12a (S 77) 145f
 5, 45 179
Mudrārāśikāṣa
 11, 3 414
 17, 6 414f
Narada Bhāṣya
 4, 13 187
Nārada Smṛti
 1, 200 438
 1, 201 453
 1, 202 453
 1, 203 452
 1, 204 452
 1, 206f 440
 17, 1 120 124
 17, 2 148 A 2
 17, 5 114
 17, 6 115
Naradasmṛti Mātṛkā
 3, 11 453
 3, 12f 453f
 3, 14 452
Nepālamāhātmya
 28, 22 717
Nirukta
 3, 10 160
 6, 24 756f
 6, 31f 702
 11, 22 761
 11, 37 761
Āttamayākha
 117 A 2
Āttavākyaṁṛta
 55 788
Padmapurāṇa
 13, 1ff 7ff
Pañcatantra (Bühler)
 3, 107f 447f u A 6
*Pañcatantra or Pārna
 bhadrā*
 276, 6 478
 147, 8ff 478
Pāṇini
 1, 3, 69 565
 1 3, 70 374
 2, 1, 10 121 142 169
 2, 2 34 239f
 3, 1 51 552
 3, 3, 153 519
 4, 1, 42 554
 4, 1, 49 473 A 1
 5, 1, 48 478
 5, 2, 9 173
 5, 2, 72 759f
 5 2, 167 (Vārtt) 754 A 4
 5, 2, 120 473
 5, 4, 3f—33 419
 5, 4, 33 554
 6, 1, 91 (Vārtt 4) 696
 6, 1, 188 778
Pāṇinīyā Sūtra
 R 47 486
 R 55 485

<i>Pāraskara Gṛhyasūtra</i>	<i>Āgveda</i>	5, 54, 14: 765f.
3, 13, 3: 501	1, 22, 15: 762	5, 58, 3: 752
<i>Parivāra</i>	1, 32, 15: 591	5, 59, 1: 771f.
12, 1: 454	1, 33, 9: 593 A. 1	5, 59, 2: 761
<i>Pātimokkha</i>	1, 33, 13: 593	5, 59, 7: 759
Nissag. 18—20: 473	1, 33, 14: 592	5, 60, 1: 150f. 155, 772
Pāc. 2 (Vin. 4, 7): 482	1, 33, 15: 592	5, 83, 6: 759 A. 1
Pāc. 14: 566	1, 36, 8: 771	5, 84, 2: 751ff.
<i>Petarattlu</i>	1, 41, 9: 123 130 160	5, 84, 3: 762—764
4, 3, 32: 567	1, 84, 13: 181	6, 3, 3: 781ff.
<i>Putāmaha</i>	1, 89, 1: 156 A. 2	6, 3, 5: 783
173: 472	1, 92, 10: 114 A. 4.	6, 21, 2: 762
<i>Prabodhacandrodaya</i>	143 A. 5, 168 A. 1.	6, 26, 4: 592
3, 14f. 402f	169 A. 2 376 A	6, 28, 6: 770
<i>Prātimoksa</i>	1, 100, 9: 154	6, 64, 1: 764
Nīhs 13 353	1, 102, 4: 151	6, 75, 15: 432
<i>Purnamāhā</i>	1, 105, 2: 760	7, 3, 4: 376 A.
18 439 A. 1	1, 130, 5: 773	7, 5, 7: 771
<i>Raghuramā</i>	1, 132, 1 5: 152	7, 7, 1: 766
6, 9 187 A. 1	1, 133, 3 4: 129f	7, 23, 2: 782
15, 87f. 650	1, 161, 12: 531	7, 62, 3: 742
16, 18 186f	1, 164, 21: 341	7, 86, 6: 122
16, 64 187 A. 1	1, 164, 45: 521	7, 97, 6: 652 A. 3
<i>Rājataranginī</i>	1, 168, 8: 764	7, 104, 15: 455
3, 202 179	1, 169, 8: 782	8, 1, 20: 756ff.
6, 45ff. 478	1, 187, 1 434f. A. 4	8, 10, 2: 783
<i>Rāmāyana</i>	1, 191, 6: 552	8, 12, 3: 773
2, 1, 27: 421 A. 2	2, 1, 12: 763	8, 14, 10: 764
2, 57, 30 104	2, 11, 7ff. 770f	8, 19, 10: 155
2, 75, 31 563	2, 11, 8: 758	8, 21, 15: 16: 561
2, 103, 15: 38 A. 1	2, 12, 3: 373	8, 24, 10: 763 A. 1
2, 103, 15 106 A. 2	2, 12, 4: 108 A. 1.	8, 61, 15: 771
2, 105, 17 39	114 A. 4 375, 376 A. 1	8, 62, 11: 369
2, 105, 18 21 22 27 106	2, 12, 5: 114 A. 4.	8, 75, 12: 150 A. 2, 375
2, 108, 3: 39 A. 2	143 A. 5 168 A. 1.	8, 79, 1: 156 A. 2, 169 A. 2
3, 66, 6: 563	375, 376 A. 1	8, 81, 1: 155
4, 34, 9: 442f. 455	2, 12, 10: 593 A. 1	9, 22, 1: 766
6, 128, 104: 38	2, 38, 4: 371	9, 48, 2: 376 A.
7, 79, 5ff. 630	2, 43, 2: 767, 770	9, 64, 3: 772
7, 81, 2: 630	3, 26, 5: 773	9, 67, 4: 772f.
9, 18—10, 2: 16	3, 33, 13: 434 A. 4	9, 70, 5: 782
<i>Rāmāyana (Correio)</i>	3, 45, 4: 183 A. 5	9, 71, 5: 766
2, 81, 10: 104 A. 1	4, 3, 5: 561	9, 73, 2: 766
2, 83, 18: 106 A. 2	4, 13, 3: 772	9, 86, 25: 766
4, 34, 15f. 443	4, 48, 6: 759	9, 90, 4: 772
6, 62, 40: 563	4, 20, 3: 455	9, 97, 58: 151f.
6, 113, 9: 40	4, 45, 7: 765	9, 106, 3: 155
6, 113, 11: 40	4, 51, 2: 152	9, 111, 1: 369 A.
<i>Ratnāvalī</i>	5, 32, 5: 152	9, 113, 3: 504
Akt 4: 403	5, 32, 42: 561	10, 12, 5: 563
<i>Rāranaraha</i>	5, 53, 7: 773	10, 16, 3: 383
15, 17: 294	5, 54, 9: 761	10, 34, 1: 118, 122, 161

10, 34, 2 169f	1397-450
10, 34, 4 130 A 2 170	<i>Śatapatha Brāhmaṇa</i>
10, 34, 5 122	1, 1, 1, 10 563
10, 34, 6 153 162	1, 2, 5, 7 375 A 2
10, 34, 8 129 160 161	1, 7, 2, 24 375 A 2
10, 34, 9 118 119A 161	1, 9, 2, 35 375f A 2
10, 34, 12 129 162	3, 3, 1, 5 6 116 A 1
10, 35, 8 771	4, 1, 3, 16 521f
10, 42, 9 148ff 151 553	5, 1, 1, 14 375f A 2
10, 42, 10 151	5, 3, 1, 10 116 A 5
10, 43, 5 118 150 375	119f
10, 61, 6 572	5, 4, 4, 6 122 123 128
10, 61, 17 376 A	143 144 145 159
10, 87, 3 774	159
10, 87, 5 780	5, 4, 4, 20 115 116
10, 89, 2 779	5, 4, 4, 22 23 115
10, 90, 3 4 521	7, 2, 2, 17 523
10, 90, 13f 384	9, 2, 2, 2 523
10, 04, 10 552	10, 3, 3, 7 384
10, 06, 10 773	10, 3, 3, 8 393
10, 102, 2 150	10, 5, 3, 8 185
10, 110, 9 155f	10, 6, 1, 1 525
10, 117, 3 505	11, 6, 2, 1 352
10, 124, 6 516	12, 4, 4, 3 3751 A 2
10, 128, 2 510	13, 3 2, 1 143 144
10, 130, 4 308f	157 A 3 159
10, 146 5 183 A 5	<i>Śikṣapāṭha</i>
10, 151, 2 364	4, 67 187
10, 108, 4 383	9 37 187
<i>Raubbhapañcāśikā</i>	17, 31 768
32 172	<i>Subhāṣitāvalī</i>
<i>Sahityadarpana</i>	123 129 171
166 167 419	2692 450
<i>Samaññaphalasutta</i>	<i>Sumangalasutta</i>
14 482	1 121f 516
<i>Samyuttanikāya</i>	<i>Suparivādhyāya</i>
1, 88, 18 571	16, 5 361
1, 157 694	27, 6 182
4, 376 482	<i>Sutrata</i>
6, 1, 9, 7 146f	1, 322 45
<i>Sakuntalā</i> ed. Pischel	<i>Śātraktiṅgavātra</i>
5, 218 186	2, 2, 62 478
<i>Sāmamañtrabrahmana</i>	<i>Sūltanapāṭha</i>
1, 1, 14-437	136 571
<i>Sāmavādhānabrahmana</i>	576 38 A 5
1, 2, 5 426 A 1	675 146f 149
<i>Sāṅkhāyana Aranyaka</i>	679 146f
12 22ff 777	<i>Sūti udbhanga</i>
<i>Śākhāyana Śrāntasūtra</i>	1, 238ff 474
16, 29, 7 370	1'ac 26 421
<i>Śārngyadīparapadhati</i>	<i>Śaṅgacintamani</i>
477 179	1, 135 767

Taittirīya Aranyaka

3, 14 381

4, 8, 3 752

5, 7, 4 752

Taittirīyabrahmana

1, 5, 11, 1 145 A 1

157 159

1, 7, 10, 5 128 143 A 4

158 160 A 1

2, 2, 4, 5 475

2, 7, 12, 4 150 A 4

3, 4, 1, 5 144 A 3

3, 4, 1, 16 145 146

3, 8, 4, 1 563

Taittirīyasamhitā

1, 8, 15, 2 121 123

2, 1, 2, 0 564

2, 2, 5, 3 437

3, 1, 11, 7 8 752

3, 2, 0, 4 437

3, 3 10, 2 551

4, 3, 3, 1 2 143 144

146 159

4, 5, 0, 1 425

5 1, 5, 6 751

6, 4, 2 2 563

7 1, 1, 2f 753 A 2

7 3, 11, 2 375 A 2

Taittirīya Upaniṣad

1 11, 3 364

Tān hyabrahmana

14 3 19 753

Tantrākhyāyikā

157, 5 478

Theragāthā

257-694

462 147

Therīgāthā

390ff 426

394 394

Tithikāṭṭha

5b, 6a 174

Trikkūṭṭaka

119 366

T'ḍhacārya

3, 2 701f

4, 1 691 712

4, 3 574

4, 38 700 712

16, 14-17 712f

25, 5 691f

29, 33 704



31, 9 574 A 3	6 1—5 359	<i>Janu Smṛti</i>
32 31 574 A 4	14, 39 176	8, 24 438
<i>Uṣṭiganaśūtra</i>	14, 47 176	8, 37 457
564 120	14, 48 744	44, 10 754
<i>Uṭṭarajñāna</i>	16 32, 37 451f	51, 6 177
2 27, 629	16 33 473	<i>Uṭṭaravallī Dīpam</i>
18, 48 657	16, 31 440	1, 177 176
<i>Uṭṭaravallī Śāntiśūtra</i>	<i>Uṭṭaravallī</i>	2, 73 438
1, 13—14 783	3 7, 5 421 A 3	2, 77 453
<i>Uṭṭaravallī Prāṭisakṣī</i>	<i>Uṭṭaravallī</i>	2, 184 186 200 148 A 2
1, 121 481	2, 37, 131 356	2 201 114 148 A 2
1, 122—124 486	<i>Uṭṭaravallī</i>	<i>Uṭṭaravallī</i>
4 143 550f	4 2—16 456	25f 487
<i>Uṭṭaravallī Śāntiśūtra</i>	4 3 4 459	<i>Uṭṭaravallī</i>
8 36 523	4, 48 460f	31, 15 457
10 28 116 A 2 123	5 60 459 A 1	45, 9 457
159 A 2	7 51 458 459 A 3	58, 6 457
10 29 158	13 51 461	62, 10 457
16 23 129 A 5	18 29 458 459 A 3	<i>Uṭṭaravallī</i>
16 33 425	<i>Uṭṭaravallī</i>	5, 95 461
30, 8 144	7 10 652f	7 170 461
30, 18 145 146 159	<i>Uṭṭaravallī</i>	10, 28 457f
<i>Uṭṭaravallī Dharmasāstra</i>	4 19 356	13 52 458
3 20 316		

III. Sachverzeichnis.

<i>Abhira</i> 640	<i>Apurā</i> Inschriften in	<i>Apurā</i> kann Wurfspiel
<i>Abukola</i> 249	Hohlk II 74—77	111f 144 152f
<i>adhulecana</i> , Vertiefung im	<i>Ālajñāna</i> Literatur 29 34f	<i>Archaeological</i> es, Prandhi
Boden für Würfelspiel	39	bilder in den Höhlen von
115—119	<i>akṣa</i> Bezeichnung der Zahl	Turfan speziell in Be-
<i>Āduthuma</i> sakscher Name	5 128	zeichnung häufig 255
243f	<i>Akṣa</i> , vedischer 506	— in Bazaklik 255—274
<i>āleha</i> über die Ent-	<i>Āla</i> Pflanzennamen 438 A 2	— in Bazaklik keine ori-
stehung der Perlen 184	<i>amaca</i> sakscher Titel,	ginalen Schöpfungen 268
— über <i>raṭṭoro</i> , 25 A 5	Fürst chin a mo chih	— keine Übereinstimmung
<i>Āra</i> der Kusana 234f	468f A 2	zwischen Bild und Be-
<i>Agni</i> , der Esser, goldzah-	<i>Amaraṭṭa</i> Stupa, Darstel-	schrift 269
nig Sohn der Kraft 380	lung des <i>Rajasingaraj</i>	— Darstellungen
— (Land) 620—622	ka 41—43	<i>yaṣṭi</i> Sagi in
<i>Āndrayālika</i> Zauberkunst	<i>Amulett</i> 182	Devandabali 41
— 402—406	<i>Āndhakavatu</i> — <i>Vaṣṭi</i>	Bhārut 41
— im <i>Prabodhacandroda</i>	<i>dhaka</i> 84f	<i>Amaraṭṭa</i> 41—43
<i>ja</i> 402f	<i>Ānecdoten</i> , literarische	— Würfelspielsdarstellung
— in der <i>Ratnavali</i> 403	719f	auf einem Relief in Bhār
<i>Ājñā</i> Freskendarstellung	<i>Ākura</i> = <i>Akura</i> 91—93	ut 117 A 2
gen des <i>Kṣantiyataka</i>	<i>Ānupa</i> 658	<i>Arjuna</i> , Familienname d. r
und <i>Matribhāṭaka</i> der	<i>Ānuva</i> 658	Könige von Agni 622
<i>Jatakamālā</i> 74—77	<i>Ānupopli</i> 658	<i>Aror</i> — <i>Raurika</i> 651f

- Arrian*, Indike über Perlen 181
- 'Arsenik*, in der Kosmetik verwendet 435
- Arta*, Vater des Kharaosta 252
- Artep* (*Haradeva?*), König von Kuci 542 617
- Asamkhyeya* Perioden, Buddhas auf Asamkhyeya Perioden bei Sarvāstivādins verteilt 260 263
- Asitañjana* = *Ajitañjaya?* 88f
- Asvaghosa* 190ff 71f
— Verfasser des *Sariputra prakarana* 190 201
— literarische Stellung 201
— s *Buddhacarita*
- Asvins*, kriegerische Götter 784
- Avadanakalpalatā*, Rṣya śrnga Sage 24 65
— nach dem *Mahāvastu* bearbeitet 64
- Aya*, Wurf, als Ergebnis des Wurfels = *āya* 144
— bezeichnet Würfe beim *Ajitañjana* Spiel mit Nüssen im Veda 142—146
— besonders in den Samhitas des Rg und Atharvaveda 147—156
— im *Mrechakatika* 145
— in der Pali Literatur 146f
- Aya* Namen, Etymologie der Namen *kṛta*, *dva para*, *treta* 142ff
- āya*, Wurf 109f
— bestimmte Würfe beim Spiel mit Langwürfeln, ihre Namen im Bower Manuscript und in der Pāśākalavali 134—140
— im *Vidhurapanditajataka* 139f
— im *Mrechakatika* 146
— im *Nalopakhyaṇa* wahrscheinlich nicht vorhanden 141 166
— Bedeutung der Namen *aya*, zeitlich und lokal verschieden 140
- Āyatanas*, die psychischen Organe, Stützen des Brahman 517
— als körperliche Organe, Stützen der psychischen Organe 517
— bei Buddhisten 517f
- Bachhaus* 264 A 1 206
- Bazaklik*, Tempel Nr 4 u 9
— Archäologisches 255ff 263ff
— Inschriften 256ff
- Bahubuddhasutra*, ursprünglich selbständiges Werk als Abschnitt des *Mahāvastu* überliefert, Inhaltsangabe 257f
— zwei eventuell drei Rezensionen 260 u A 1
- Bahurupi*, Verkleidungskünstler 394 470
- Balabhārata* Rṣyaśrnga Sage 151
- Barlaam und Joasaph*, Parabel von der Macht der Liebe 72
- Bart*, in der Darstellung zum konventionellen Zeichen der Mannlichkeit herabgesunken 271
— fälschlich bei weiblicher Figur angebracht 270f
- Bhagavatapurana*, Rṣyaśrnga Sage 20 A 2
- Bharataśya* (Schlußstrophe), bei *Asvaghosa* 203
- Bhārhut Stūpa*, Darstellung des Rṣyaśrnga-jātaka 41
— Schachspiel-darstellung 117 A 2
- Bharuka* = *chun Po lu ka* 542f
— Kolonie von *Bharukaccha* 623
- Bharukaccha* 623
- Bhattiprolu Inschriften*, Dialekt des nordwestlichen Indiens 217
- Bhattiprolu Inschriften*, Inschrift I A nicht metrisch 219
- Bheda-saṃhitā* 579—585
— Textänderungen 583—585
- Bhulamudrā*, Geheimsprache durch Fingerstellung gegeben 485
- Bildererklärer* 413—415
- Brahmanenkleidung*, Wandstrümpfe aus Pantherfell 273
- Brahmanenmord* 83 A 5
- Brettspiele* 125 A 3 170ff
- Bruder und Schwester*, Beschreibung der Kinder des Oheims und der Tante und der Kinder des Oheims und der Tante des Vaters 90f
- Buddhacarita*, Text der Rṣyaśrnga Sage 6
— kennt ältere Fassung des *Mahābhārata* 6
- Buddha Statuen*
in *Pi mo* 624 642f
in *Kausambi* 643
in *Sravasti* 643 A 2
- Candrarjuna*, Ahnherr der Dynastie von Agni 621
- Caupar Spiel* (*Chaupai*) 118 A 4 121 A 4
- Chandogya Upaniṣad*, besteht aus selbständigen Stücken 525
- Chares* bei *Athenaeus* III, 45 181
- chayānātaka*, Schattenspiel 392
- cintamani*, Wunschstein, seine Form in *Ostturkestan* 469f
- citrā*, Vorführung von Bildern 415
- darśku*, Provinz 461
- Dīmaṃsada* (*Damaṃsada*), ein Kṣatriya, nicht *Dīmaghāda* 236—238
- danapati*, Titel des Akrūra
in *Dīrakā* 92

- Dandaka Wald*, seine Ent-
stehung 626—631
- Dandān* s. Daśakumaraca-
rita
- Darstellungen von Personen*
im Drama Variationen
264 266 271f
- Daśakumāracarita*, Ge-
schichte der Kamamañ-
jari Nachbildung der
Rāyaśrnga Sage 20
- Devagabbhā* = Devakī 89
- Devakī*, Mutter des Kṛṣṇa
Schwester des Kamsa 90
- devaputra* = Gott 86
- Übersetzung des chine-
sischen Titels tien tzu
234
- Dharmarāmāyāhāra* 529f
- Dharmarūpyavadāna des*
Divyavaddāna
s. 242 260f
s. 246 253f 254 261
262 261
- Dinīla* sakischer Name 243
- doṣas* Grundstoffe des
Körpers 587ff
- Dramatische Vorführungen*
mit stummen Spielern
413
- Dramen* buddhistische
190ff
- dramaturgische Tradi-
tion der lustigen Person
208
- Nachtrage zur Text-
ausgabe 210—213
- Dulāṅga* in Anlage mit
Mahanāṣaka überein-
stimmend 391
- Dvāraka* 83
- Fideckse*, eßbar 176
- Einhorn Sage*, im Physis-
logus 25 70
- beruht auf Rāyaśrnga
Sage 25 70
- Ekaśrnga* s. Rāyaśrnga
- Elemente*, ihre Zahl 515
- Epiker*, kennen alte Ga-
thā Dichtung 106
- Frde*, keine Luftgottheit
761f
- Erzähler*, professionelle, bei
Todesfällen 100
- Feel* Namen des 753ff
- Etymologisches*
Volksetymologische Um-
gestaltung eines Wortes
44
- ali 429f
- alana 77f
- p kaṭa = kṛṣṇa 111 142ff
- p kaṇha — kṛṣṇa (nicht
karyṇa) 83
- kala 'schwarz' bei Panini
aus süd. oder östl. Dia-
lekt entlehnt 554
- pr guṣura 544ff
- pr gothiṣamano 225
- treta 142ff
- dadima 557f
- deva am Ende von Kom-
posita Höchstes 364
- dohada 44ff 183
- dvapara 142ff 169f
- pr nimsadhīya 331f
- phaṭa 188f
- plana 188
- phanda 188
- phala 183ff
- p bondi 566ff
- mukta 179ff
- murchati 180ff
- laghuvāsa 90f
- pr lajjuka 310f
- p ludda 43f
- vi nach verschiedenen
Sekten gehend 434
- śama 591ff
- sedha 177f
- hesas 781
- horaka usw. 249ff
- gr papatzen 79
- Falschspieler* steckt Wurfel
in den Mund 114
- verschluckt Wurfel 167f
- Fingermessungen*, anstatt
Unterschriften 466f
- Fingersprache*, s. Mudra
- Fledermaus*, zu den Vögeln
gerechnet 743
- Formulare* für buddhisti-
sche Kapitelverhandlung
526ff
- Nr I 527ff, II 528,
III 530f IV 531f,
V 534, VI 534f,
VII 537f VIII 538—
540 IX 540
- Frauen* im Buddhismus
34 A 1
- und Würfelspiel 112f
- Fünfzahl* bei Tieren 175f
- symbolisch 158f
- Furbitten* 541f
- Gaurampeka* 544
- Ganjesa*, Stadtname
466f A 1
- Gaṭṭas* (der Jātakas) im
I positiert 40 448—452
- Gauriputrakas*, ebenso wie
die Mantras, Bettler,
die Bilder zeigen 414
- gaṣura guṣura* ostturke-
stanischer Titel 544—546
s. gowura
- Gāyatri* Lehre 522
- Gebäude* jurtenartiges, mit
Rauel lochi-Badhaus (?)
260
- Geburt*, wunderbare 2f
- Geisterbeschwörung* 404
- Gelüste* der Schwangeren
44—46 183 A 2
- Geschmacke* Lehre von
ihnen 581f 595—591
- Glata*, Bruder kṛṣṇas 83
- Glata*, nicht Wurf sondern
Griff wahrscheinlich das
Igreifen oder die zu-
ergreifenden oder er-
griffenen Wurfel die der
Gegenspieler von dem
Haufen den der Spieler
lungeschnitten hat, weg-
nimmt 130—133 785
- Gold und Silber*, Annahme
von Gold und Silber den
buddhistischen Mönchen
verboten Verbot später
verschafft 473—475
- gosura* indischer Titel 545
s. gauṣura
- gothiṣama* o> gothiṣama-
na ein Beamter des
Komitees 225

Grammatisches

Sprache d r Aśoka I dikte Hochsprache 575
 Sauraseni, dem Sanskrit besonders nahe verwandt 560
 Wurzeln der I (synolog) wegen erfunden 430 A 4
 jh. Schreibung für z 233
 "lautstilgend" t im Sanskrit für älteres k 745 A 3
 Lautliche Prakrit in vor I nklitika verdoppelt 573
 Prakrit p und v zu in 574f
 j l > 1 78
 I für Iau d 424ff 553ff
 im späteren Sanskrit I in vedischen Texten (außer Kaṇva Rez) gilt nicht auf i zurück 551—553
 I in allen altpraktischen Dialekten außer im Nordwesten neben d 517
 von Paṇini nicht anerkannt 548
 im Rgveda wie im Pali für intervokale ehesd 548
 ursprünglich auch in der Schule der Kaṇvas 550f
 im Sanskrit bis zum Ende des 4 Jhds in Nordwesten nachweisbar dann durch I ersetzt 549f
 I olativ im Ostdialekt der Aśoka I dikte stets auf ani 276f
 Akkusativ Pluralis der mas i n i a Stamme im Centraldialekt der Aśoka I dikte auf ani 270ff
 der i Stamme auf mi 282
 beim Personalpronomen auf eni 284
 anderer Pronominalstämme auf ani 282f
 Iormen auf ani auf Nominativ übertragen 283—286

Iormen auf ani in den nordwestlichen Dialekt übertragen 286f
 Iormen auf ani im westlichen Dialekt 297
 Akk Pl auf ani im Pali 298—299
 auf Nominativ übertragen 290f
 in der Ardhamagadhī der Jainas 291f
 in Mittelprakrits 293f
 Akk Pl der a Stamme auf i im westl Dialekt 297 288
 Ablativ auf ahi 222
 Nom Pl der a Stamme auf o im Ostdialekt der Aśoka I dikte 200
 Perfekt im präsentischen Sinne 380
 hims nicht Desidentivbildung 775 A 1
 Praesens himasti wird zu himsati 776f
 Suffix unant i na 558
 Syntaktisches
 Genitiv bei ad 365
 as 365
 i 565
 grk 561ff
 grah 562f
 ruj 563
 Absolute Konstruktion im O dialekt der Aśoka I dikte 295—300 308
 im Nordwestdialekt 300f
 im Westdialekt 301
Granthikas Vorleser 416ff
Griechische Schrift, auf Münzen der Kusanas 235f
guṣura s *gausura*
Hamsa, Name der Sonne 512
Handschriften und
 Palmblatthandschrift 102
 Lederhandschriften 586
 Palmseest 192
 die Handschriften in älterer Zeit noch nicht gleichmäßig beschnitten 205 A 1

Sammelhandschrift 203
 Kolophono 600f 707
Haridjūta, dem Dutāṅgada ähnlich 392
Haripuṣpa, König von Kuci 533
Harivamśa, kennt ältere Fassung des Mahabharata 6 17
Hase, eßbar 176
Heçyuka = chin Hi chou kua, nicht Xoço, sondern Uö Turfan 543f 595f 789
Herder 179
Herz, Sitz der Wunsche 47
Jeṣas 781
Heçychios, indische Glossen 79f
Helaren 2ff
 H Drama 202ff
Himmelsgedenden 347 358 516
Hippuka, Ortsname 527f 530 543f
Ho lao lo kua = Rauruka 624f 631 A 1
Horaka, horamurta hora murida usw = danapati 249—251
Huen tsang
 Ekaśṛṅga Sage 24 70
 Suvarnapuṣpa Sage 616f
 Geschichte von der Bud dhastatue in P i mo 624
Hundertundfunzig, Ausdruck für große Menge 129f 160
Idjūtāhri Anlage A Tempel a Bild = Bild 9 in Bazaklik Nr 9 267
Igel eßbar 176
Ikaku sennin, beruht auf der Ryaśṛṅga Sage 70
Imaraka, Ortsname 538
Indrarjuna, König von Agni 620
Inschriften
 Fundorte s Stellen index
 — auf Steinkisten 213ff

Inschriften

- auf aufgerolltem Silberband 223,
- auf weißer Tafel oder Wandbildern 256
- mit Nadeln in Metall gepunzt 223
- Allahābad Inschrift des Samudragupta 241 254
- Bāzakhik 256—274
- Balagāri 718f
- in Kamboja 417
- Jōgumārā Hohl 395 A. 4
- Junnar 242
- Managol 718f
- Mānikāla 249f
- Mathurā 244—252
- Löwenkapitell 244—250
- Brāhminsschriften 721ff 726
- Nāsik 239f 241f
- Taxila 250
- Jaināgā, s. Ryaśrnga*
- Jātaka**
- Gāthās vertreten brahmanischen Dharma 177
- Reste volkstümlicher Dichtung von Buddhisten gesammelt 34f
- z. T. nicht buddhistischen Ursprungs 97ff 359
- ursprünglich buddhistische Gāthās 35 A 2
- von Pāliern benutzt 33f 39f 111
- weichen von brahmanischer Sage ab 83f
- älter als Mahābhārata 28 A. 6 83f
- Gāthā Handschriften 29 m A 1
- Prosaerzählung junger und im Widerspruch mit den Gāthās 17ff 35ff 67f 81f 83 84ff 351f 356ff
- Prosa aus singhalesischer Fassung übersetzt 29
- ursprüngliche Geschichte in zwei zerlegt 96 357f

Jātaka

- stilistische und formelle Vorläufer der Epik 106ff 361
- Alambusajātaka (523) 115
- Alambusajātaka (523) Ryaśrnga Sage 26
- Ananusariyājātaka (329) 96f 105
- Ardabhūtajātaka (62) 112—115
- Disarathajātaka (461) 35—40 97
- Ghatajātaka (454) 82 95
- Jayaddisaj (513) 36
- Kaṭṭhahūrijātaka (7) 357
- Kharahajātaka (15) 37
- Kṣantijātaka der Jātakamālā in Ajantā Fresken 74—76
- Kumbhajātaka (512) 82
- Luttajātaka (91) 114
- Mahāutasomajātaka (537) 175f
- Mahānomagga (546) 80—82
- Matarodanajātaka (317) 96
- Maṣṣakandajātaka (449) 95
- Migapotalajātaka (372) 96
- Mantribalajātaka der Jātakamālā in Ajantā Fresken 76f
- Nālimkājātaka (526) Ryaśrnga Sage 26—35
- Nāmkicajātaka (530) 82
- Setaketujātaka (377) 346—349
- Somadittajātaka (410) 96
- Sujitajātaka (352) 95f
- Uddālakajātaka (497) 352—353
- Urogaajātaka (354) 97
- Vāṭṭasapajātaka (545) 107—115 129ff
- Spielbel im Valbhāra-pāndita (545) 109ff 168f

- Jātakamālā, Kṣantijātaka und Mantribalajātaka in Ajantā Fresken 74—77
- Juṣṭiverwaltung, Spruch über ~ 448f
- Ka Prajāpati 382
- Kahāpana, kleine Kupfermünze 474f.
- Kaisara = Caesar, Titel Kaniskas II 233f
- Kālayavana Sage, vielleicht dem Jātaka-Kommentar bekannt 89
- Kali, ein bestimmter Wurf beim Würfelspiel 111
- fährt als Wurfidemon in Nala ein 141 A 3
- führt als Wurfidemon aus Nala aus 163
- personifizierter Unglückswurf 165f
- Kandjur, Legende von Ryaśrnga 20—24
- Verwandtschaft mit Jātaka Fassung 26f
- jünger als brahmanische Fassungen 27
- Mahāyāstu nicht direkte Quelle der tibetischen Fassung 66
- Kanaka II, Sohn des Vajheska, Kusānkönig 231—233 787
- Kapila, Schutzgott von Agni 620
- Kastendichtung 35
- Kastennutzen, von Aśvaghoṣa bekämpft 207
- Kaṣa, Bezeichnung eines bestimmten Wurfes beim Würfelspiel (Kṛta) 111
- Kāṭanta, drei Bezeichnungen 660—663 671—677
- Kommentare 677—681
- beruht auf Kaumāratalā 714ff,
- kalāpa genannt 716ff.
- Kaumāra genannt 718ff
- Kaumāratalā 685ff.
- Technische Ausdrücke 709—711
- berücksichtigt Schrift 711

- Kaumāralāta*, selbständige Grammatik 711f
 — berücksichtigt Sprache des buddhistischen Sanskritkanons 712ff
 — Quelle des Kutantra 714ff
Kaurimuscheln, zum Würfelspiel benutzt 123f
 — beim Paiesi Spiel 123
Kekāla = *Kekaya*, *Kaikaya* u. *Kaukeya* 108 A 4
Khara 635
Klārasta 249 252 787
Khotansprache, Saksisch 490
 — über dialektische Abweichungen vom Saksischen 490—493
Kṛlāmudra, Bruch auf Holzkeilen 471
Königtum, bei den Ariern 462
Kolophon, s. Handschriftkunde
Kreide, beim Rechnen benutzt 487
Kṛṣṇa Dvāpāyana, von Yadavas mißhandelt 83ff
Kṛṣṇa Sage in den Jātaka, in der Prosaerzählung entsteht, in den Gāthās mit der alten Sage übereinstimmend 80—95
 — Anspielung auf Untergang der Vṛṣṇyandhakas im Buddhacarita 84 A 3 in der Jātakamālā 84 A 3
 — Mißhandlungen des Dvāpāyana und Untergang der Yadavas in der Jaina Legende 84—86
 — Ankura im Petavattlu 91—93
 — Dvaraka 83
 — Kanhā Vasudeva 83
 — Ghata (Ghata) 83
 — der älteste der Brüder 83
 — Vergewaltigung des Kanhadīpāyana und Untergang der Andhakavenhu 83—85
Kṛṣṇa Sage, Rohitaya 87f
 — Subhā und Jambavati 80—82
Kṛtrapas, alter als Kusanas 255
 — nördliche, Śakas 244
 — westliche, Śakas 239—241
Kṛṣṇendra, Bharatamañjari, Rṣyaśṛṅga Sage 15f
 — kennt überarbeiteten Text des Mahābhārata 15f
Kuei 529f 533 535 542 544f
Kueiśvara Titel der späteren Könige von Kuei 615
Kuh, s. Pferd
Kuṇḍa 545
Kumāralāta, Verfasser der Kalpanamanditika und des Kaumaralāta 707
Kusuluka 545
Lajjūka 310f
Lambāka 636 642 645
Langwurfel, mit Augen auf vier Seiten (paśāka) 120—122
 — beim Spiele drei benutzt 127
 — beim Wurfelorakel drei Würfel durch Abzeichen unterschieden 127
 — ein Würfel dreimal geworfen 128
 — Technik des Spieles 133f 142 (s. auch Wurfeln)
Lederstreifen (bradhna) zum Spiel benutzt 124
Luge bei Zeugenaussage verursacht Tod von Verwandten 439—442
Mahābhārata, Ablehnung der Dahlmannschen Theorien über Diaskonase und Zykliser 47—64
 — benutzt Gāthas in der Volkssprache 33f
 — Rṣyaśṛṅga Sage 2—6
Mahābhārata, Text der Rṣyaśṛṅga Sage nach der Grantha Rezension 51—64
 — Text nach der Diaskonase überarbeitet 3—6 49—51 62—64
 — nach dem Padmapurāṇa 11—15 61f
 — Visokaparyan, sekundäre Erweiterung des Strīparvan, Adhy 9 101f
Mahānātaka, entlehnt Strophen aus Rama Dramen 391
 — in Anlage mit Dūtāṅgada übereinstimmend 391
 — Dialog fehlt 391
 — erzählende Strophen 391
 — ausführliche Bühnenanweisungen 393
 — ganz in Sanskrit 391
 — große Zahl der auftretenden Personen 391
 — Vidura fehlt 391
 — zwei Rezensionen, die des Damodara älter als die des Madhusudana 397ff 788
 — Legende von der Entstehung des Werkes 399—401,
 — heute Lesedrama, aber ursprünglich für Aufführung bestimmt 401
 — Rāmāyana genannt 401
maharaja, Titel der Kusanakönige 234
Mahāstavi, Nalinijātaka 65—69
 — Geschichte der Padmavati 69
Maitrayāṇiya Upaniṣad, benutzt Chandogya Upaniṣad 514
Manubhadra, Schutzgott von Agni 620
Manḍa, eine Art von Bettlern, die Bilder furchtbarer Gottheiten zeigen 414f

- Marāṭhī*, beruht auf Ma-
hara-ṭri 308
Matreṭa 714
Medizinische Texte 579ff
Memorialverse, über Ver-
tragsbruch des Königs
442—445
— umgedeutet auf Luge
bei Zeugenansage 444f
— auf ungerecht urteilen
den König 445—448
— auf Zeugenansage über-
tragen 448—454
— in Sūtras aufgelöst 441
450
Metrik, als textkritisches
Hilfsmittel 4 35 195ff
207
Mienenenspiel, vorbedeutend
207f
Maßlandung eines Ri-
nichts als umgehändelt
empfunden 83 A 5
Mittelindische Wörter im
Sanskrit 40 78
Monchasanakrit der zentral-
asiatischen Klöster 203
Mohur, ursprünglich mähr.,
Siegel 470f
Mudrā Hand- und Finger-
stellungen bei religiösen
Verrichtungen und im
täglichen Leben 484f
— beim Vortrag vedischer
Texte 485f
— beim Rechnen 486f
— Siegel, im Sanskrit für
Münze gebraucht 471f
Münzcardein 477
Mulawārdahat in Vaitya
Zitate in den Beschrei-
ben in Bazākhik 256 ff 787
Mulika 651
Mura, sakisch Münze
465—468
— in Ostturkestan die chi-
naische Kupfermünze
(ensh) 468f
Nagarpichāḥlala, Stadt
nördl. 334 337
Narada 621
Natā 427f
Nebenfiguren in den Pra-
māṇa-Darstellungen von
Bazākhik 265
Nordarisch, fälscher Name
für Saka-śh 242
Ausspiel, s. Vibhūṭika
nuso
Numismatisches
Münze des Kharoṣṭa 252
Münze des Rajula 253
Münze der Kusanas 254f
Griechische Schrift auf
den Münzen der Kusanas
235f
Opfer 19
Opfermenschen 145
Opferwettstreit 152
Oppian über das Stachel-
schwein 179
Pacīṣi Spiel 118 A 4
— Kaurimuschel beim Pa-
cīṣi-Spiel 123
Padmapurāṇa Text der
Rasasāṅga Sāga 6 15
— die bengalische Rezen-
sion der alten 7 A 1
— benutzt Mh 14f
— beeinflusst seinerseits
Mh 11—14
Padmāraṭī Sage Nachbil-
dung der Rasasāṅga Sāga
69
Paginerung von indischen
Handschriften 196f
Pajunna Pradyumna 91
Paläographische
Schrift der Kusana Pe-
riod 586
nordwestliche Gupta
Schrift 681—685
Besonderheiten der Brah-
mi von Bhāṭṭiprāṇa 221
Worttrennung be-
sichtigt 222
zentralasiatische Brāhmī
596f 607f
älteste zentralasiatische
Brāhmī 191f
archaische nördliche
zentralasiatische Brāhmī
von Anfang des 6. Jahrh.
526f
nördliche zentralasiati-
sche Brāhmī 663—665
späterer Typus erst An-
fang des 7. Jahrh. 533—
538
zentralasiatische kursivo
Brāhmī 466f A 1
Verhältnis der Drāvāḍi
zur Brāhmī 216f
la in der ältesten Brāhmī
547
schon früh vielfach durch
ly ersetzt 547f 551
kein Zeichen für lha 547
la und la vielfach ver-
wechselt 548—550
ya auf Münzen der west-
lichen Ksatrapas 237
ya sakische Schreibung
für z 238
Zahlzeichen für 40 und
70 721—726
u und ru in der Brāhmī
verwechselt 631f
Bestimmung der Zeichen
für sa und sa in der
Drāvāḍi 213—217
Pali, nördlich der Nar-
mada entstanden 508
Palikanon, Schriften aus
Ostbakt übersetzt
288—291
Palmseest 192
Pallava Beinamen, ähn-
liche Namensbildungen
in Inschriften 225
Palmblatthandschriften
191ff
Paṇḍita-Spiel, mit fünf
Kaurimuscheln oder
Spanchen gespielt 128
Pāṇini, seine Zeit 473
— sein Sprachgebrauch
stimmt zum Vedischen
473
Parigyl, Behörde 313—316
Paṭāṇjali, kennt die Ge-
schichte von der Tötung
des Kamsa, erwähnt Dar-
stellung auf der Buluo
und im Buluo 94
Patronymikonbildung 224f

- Perlen*, nach späterer Anschauung aus Regentropfen entstanden 170
 — nach älterer aus dem Blitze 181f.
 — schützende Amulette 181f.
 — Etymologie von *muktā* 179f. 182
Permutationen der *āyās* 134ff.
Peshāwar, Vasen Inschrift nicht metrisch 219 A 1
Petarattā, Ankurap. 91—93
Pferd, wertvoller als Kuh 443f. 457 A. 2
Physiologus, Einhorn-Sage 25 70 A 2
 — beruht nicht auf Achan 25 A 5
Pir-mo = Pein, Peym, heute Uzun Tatı 024—026
Piprāhuā, Inschrift nicht metrisch 219 A 1
Pirāia, Landesname 406f A 1
 — wahrscheinlich = Pirova der Niya Dok. 406f A 1
Plinius, über Stachel schwein 178f
Po 'weiß', Name der Kuci-Dynastie in chines. Quellen 530
Posapura, das heutige Peshāwar 231.
Pośao = Vāsudevā 235
Prajāpati, sechzelnteilig 522f
Prakarana, bürgerliches Schauspiel 202f.
Prakrit der älteren Dramen nicht nach Grammatikern zu verbessern 497 A 7
 Dialekt der Bhaṭṭaprolu-Inschriften 217
Prana, den Sinnesorganen übergeordnet 378 381,
 — mit Sāman identifiziert = Prajāpati 382
Prāna, Prāna und Wasser 512f.
 — Prānas Stützen des Brahman 517f.
Prandhicaryā des Bodhisattva unter früheren Buddhas 255 260
Pratighāna, bei Kauśāmbi 721
Puppen 426f
Puruṣa, vorgeteilt 521f
puta, im Sinne von 'Angehöriger' 231
 — s. auch *putra*
Pūṭikhaṣa, eßbares Tier 176
putra, (putta) bezeichnet Zugehörigkeit zu Geschlecht usw. 86 347 A 3
 s. auch *puta*
rājaputra = ksatriya 86
rājātrīya, Übersetzung des iranischen Titels *šānirān* 234
Rājula 253
Rāma Sage, im Jātaka 35—39
 — in alten Gāthās 30f
 — Namen der Helden als Eigennamen in Inschriften 225
Rāmāyana, Rṣyaśrnga Sage 16—18
 — Text jünger als der des Mahābhārata und Padmapurāna 17f
 — Bengab Rezension junger als Vulgata 18 A 1
 — benutzt alte Gāthās 38—40
Ratte, Gaṇeśas Tier 740
Rauhineya, vorkommend in Inschriften des 14 Jahrhunderts 87
Redaktionen, verschiedene, eines Sagenstoffes in derselben Sammlung 48
Regenlosigkeit 2ff
Reliquienbehälter 213ff
Rhinozeros 176f.
Rohiṇeyya = Balarāma 87
Rotwerden, Zeichen zorniger Erregung 419f.
Rṣyaśrnga, alter Rṣy^o 1A 1
 — ein Rṣi 1
 — Alnherr der Śrngivara Rajputen 72
 — in den Brāhmanas 1
 — in Mahābhārata 2—6
 — in der Grantha Rezension des Mahābhārata 51—64
 — in Harivamśa 6
 — in der Bhāratamañjarī 15f.
 — in Bālābharata 15f.
 — in Rāmāyana 16—18
 — in Padmapurāna 6—15
 — in Skandapurāna 18—20
 — in Bhāgavatapurāna 20 A 2
 — in Śvapurāna 20 A 2
 — in Alambusa-Jātaka 26
 — in Nalukā Jātaka 26
 — in Mahāvastu 05—09
 — in der Avadānakalpalata 24 05 09
 — in Kandjur 20—24
 — in Buddhacarita 6
 — im Ta chi tu-tun 70
 — in Iktaku sonun 70
 — bei Huen tsang 24 70
 — Nachbildung in der Geschichte von Padmāvatī im Mahāvastu 69
 — Nachbildung in der Geschichte von Valkalacirin in Vasudevahindī 71
 — in Hemacandras Sthavirāvalīcarita 70f
 — Nachbildung in der Geschichte von Kāmamañjarī in Dandins Daśakumāracarita 20
 — Sage im Physiologus benutzt 25 70 A 2
 — benutzt im Barlaam und Joasaph 72
 — Darstellung in Devan dahallī 41
 — Darstellung in Bhārhat 41
 — Darstellung in Amarāvati 41—43

- Rupa*, Name einer Kunst 478f 480
 — Verkleidungskunst 479
 — Plastik 479f
 — Handschriften ab schreiben 480
 — angewandte Arithmetik 480
 — Münzkunde 480f
 — Prägebild, wird Be zeichnung der Münze 477f
 — Lesekunst 483
 — Fingerstellungen 487 489
 — beim Vortrag von Tex ten 487f
rūpadakṣiṇas Ärzte 488f
rupaka Münze 477f
rūpya, Silber 472
 — eigentlich geprägte Münze 473—475
 — daher Rupie 476f
Sagen vom Untergang von Städten in Ostturkestan 624—626
 — — — in Indien 626—631
 — — — von Raurika im Divyavadana 631—637
 — — — in der Bodhisat tvava lunakalpalata 637f
 — — — im Tsa pao tsang king 638—640
 — — — bei Huen tsang 640f
Saka Ara 239—241
Salas im Mahabhisya 240f
 — in der Allahabad In schrift 241
 — im Harṣacarita 241
 — in westlichen Höhlen inschriften 241f
Sikastana Σακαστῆν 244—248
Sakisch, iranische Sprache mit zahlreichen indischen Lehnwörtern 242
 — iranische Sprache nicht nor larisch 463f
Saṃvarga idyā 365
Saṃvargavidya, Umgestal tung der Lehre von Vayu und Prana im Brahmana 384—396
 — benutzt Ausdrücke des Würfelspiels 385
Samvira, kuc Name 618
Sanskrit, Sprache des bud dhistischen Kanons 713f
Sanskritisierungen in den Inschriften 217 A 2
 — bei Volksausdrücken unterblieben 178
 — falsche 46 179—183
Śrīputraprakaraṇa 190ff
 — Text 191—198
 — Rekonstruktion des In halts 198—200 204—210
 — ein Prakaraṇa 202f
 — in neun Akten 203
śarvalogathara, Titel der beiden Kadphuses 234
Sarvāstinādina Prāṇidhi bilder und die dazuge hörigen Verse in Bazaklik stammen von den Sar vastivadins 263
saubha, *sobha*, Fata Mor gena 425f
Sauvira 646ff
Schachbretter in den Boden eingezeichnet 117 A 2
Schattenspiel chayanataka 392
 — in Java und Siam 392f 412
 — im heutigen Indien 393
 — durch Nāṭikanṭha be zeugt 393f
 — in Therigutha 394f
 — in China 403f 412
 — Abarten in Siam 413 415f
 — Abarten in Java 392f 413 415
Schattenspieler, *rupopajyvin* 394
 — *saubhya* (?) 462
 — *saubhika* 462
 — *saubhika*, *sobhika*, *śo bhanika* 406f 422f
 — ihre Kunst 423f
Schattenspieler, ihr Name 425—427
Sel enkuṅgsformulare, s Stellenindex unter, Formulare
Schildkrote, eßbar 176
Schriftarten (Brahmi etc.), s Palaographisches
Schriften, Entlehnung von Zeichen mit ursprung lich anderem Lautwert 217
 — lokale Differenzen 217
Schwarzwerden, Zeichen der Furcht 410f
Sechszahl, bei Tieren 177
Segenssprüche der Eltern 36 m A 1
Selaketu — Śvetaketu 346ff
Sibī 648f
Sicā, Stadtname 466f A 1
Silbermünzen, schon im 5 Jahrh vor Chr 475f
Sindhuland 650f
 — westlich vom Indus 651
Sindhu Sauvira 648ff
Śvapurdāna, Rāṣṭraṅga (?) 2
 Sage 20 A 2
Skandapurāna, Rāyaśrṅga Sage 18—20
 — benutzt späteren Ra mayana Text 19f
Skandhākṣa, Schutzgott von Agni und Kuci 620
Sodasakalavidyā 509ff
 — beruht auf Lehre vom Puruṣa und von Praja pati 522f
Sonnenstand 179
Späher des Königs schon in arischer Zeit 462f
Spanchen (śālākā), zum Spiele benutzt 124
Spaltung, einer Person, in mehrere auf den Dar stellungen 264 270
Speiseregel, *spṛāṇī* be schränkt 175f
Spiele außer 174
Spielkreis dyutainandala 113—115

- Spellsaal* 109
Spruchdichtung, Personen der Helden-sage in den Mund gelegt 101
Sradhā, Herzenstrich, bei der Gabe nötig 361
Stachelschwein, eßbar 176ff
 — gefährlich für Hunde 178f
Śhatarācalīcarita, Valka ein Sage 70f
Sung yun 625
Suryaprabhā Königin von Agni 620
Śvarṇadēva, kuo Swarna t'p, chin Su f' te, König von Kuei 535ff 618
Sucarnapūpa, König von Kuei im 7. Jahrh. 533
 — Ahnherr der Dynastie von Kuei 614—617
Suajamprabha, Gemahlin des Totika 606 789
Sietaketu, der eingebildete junge Brahmane, im Jātula 340—355
 — in alterer Sanskritliteratur 349
 — in Chandogya Upaniṣad 349—350
 — in Kausitaki Upaniṣad 350
 — im Śāṅkhayana Śrauta-sūtra 350
 — Patronymikon Uddalaka, Audalaka 353—357
Syāmaka 630 642 A 2 645
Ta ch' tu lun 'R-juérng Sage 70
Takman, Fu berd mon 433—438
Tatouierung 265
Teppich, Einschränkungsregel gegen neue Teppiche für Mönche 269 A 2
Tiere fünfkrallige, eßbar 175ff
 — in Upaniṣads 365
 — Verkünder des Wissens 509f 515
Tierkreis, ostasiatisch, von Chinesen erfunden 736—738
 — — astrologischer Zyklus 740
 — — im Divyavadana 733f
 — — im Mahasamnipata-sūtra 734—738
 — — im tib. Padma-thanjig 731f.
 — — in Sanskrit-handschrift aus Söreluq 741—748
 — — in manichäischer Handschrift 748—750
 — — in sakschen Urkunden 750f
 — — in koreanischem Wahrsagebuch (?) 727—731 738—741
 — — im Seif-ori-yuan-schung-mang-ju-kimg 731f
 — — in einem astrolog. Werk 732
 — — im Sink-bum-tes-pa-skar-ma-undo 732f
Tierkreis erstellungen auf turkistanischen Teppich 731 A 1
 — auf chinesischen Spielgeln der Tang-Zeit 731 A 2 744f
 — in Tempeln von Chidambaram und Trichinopoly 731 A 3
Tiger (Stembild) im Chinesischen ein Krieger 740
Titel der Kušana als Welt-herrscher maharaja rajatiraja devaputra kaisara 234
Tocharisch, Grammatisches 536f
Totika, König von Kuei 606 617
Tranenschaden dem Toten, um den sie vergossen werden 99
Trauer um Verstorbene toricht und sundhaft 98f
Trostgeschichten (sokapino dana) 37ff
 — beim Tode von Angulomorigen allgemein indisch 98
 — in Ritualtexten vorge-schrieben 100
 — daher in Jātakas zahlreich 100
 — im Epos 101f
Trunkenheit, Ursache des Keulenkampfes der Yādavas 85f
Uddalaka Patronymikon des Sietaku 353—357
Udayana, König von Raurika 631ff
Udjana 496
Uneheliche Geburt, unanstoßig 711
Unterweiser nur vom Lehrer statthalt 524f
Usavadata, Usabhadra Usabhadatta sakscher Name 243
Uttaramadhura = Mathura an der Jamuna 88
Vac vierteteilt 521f
Vajheska Vāsaka, Kušana-könig 233
Valka Darstellungen, in der zentralasiatischen Kunst 271f
Valkalacirin Sage, Nachahmung der Rāyaseṅga Sage 70f
 — in der Vasudevahindi 785
Varyopagamana Formel 527ff
Varuna, der Ergreifer 563
Vasudeva, Kušana-könig 235
Vasudevahindi, Valka ein Sage 71f 795
Vasuyasa, König von Kuei 529f 617
Vayu, höchste Gottheit 378 383
 — mit Saman identifiziert 378
 — Odem der Götter und Menschen 383

- Sproß der Himmelsgegenden 512
- 1 erstoß, gegen buddhistische Dogmatik in den Darstellungen 273
- 1 ertragsbruch des Königs verursacht Tod von Verwandten 442—444 454—456
- auch nach iranischer Anschauung 456—460
- arisch 461
- 1 bhūtakamuse als Wurfel benutzt 122—125
- das Spiel mit Nüssen im Veda und in der Ritualliteratur 125
- im Mahabharata außer dem Virataparvan 12af 134
- 1 duṣaka im Bariputraprakarana 208
- 1 ertel der kleinere Teil gegenüber dem unendlich großen später wortlich gefaßt 521f
- 1 inaja der Mulasarvastivadins enthält keine turkestanischen Elemente 641 657
- 1 ord, höchstes Prinzip 387—390
- 1 irataparvan spätere Ditten und Gebrauche 126
- 1 iyabhaya 656
- 1 okkana 636 642 645
- 1 iglra, Schutzgott von Agni und Kuci 620
- 1 yakarana 260
- 1 ahrsager, professionelle 139
- 1 asserapende au Tote 38
- 1 eil inschriften, nicht bestimmt gelesen zu werden 220 246f
- 1 ein und Weinbau in Ostturkestan 728—750
- 1 ichern des Pferdes glückbringend 767ff
- 1 ißen, höher als Werk 334
- 1 vedisches, gilt weniger
- 1 rechter Wandel 359f
- 1 urfel akṣa, der allgemein me Ausdruck für alle Arten Wurfel 125f
- zweifarbig 126 A 1 170ff
- s auch Langwurfel
- 1 urfelbecher, in Indien unbekannt 120 A 1 130 131 A 2
- 1 urfelbehälter (akṣavapana) 119f
- 1 urfelbrett (phalaka) 115
- (patṭaka) 119
- im alten Spiel unbekannt 116—119
- 1 urfeln mit rechter oder linker Hand 130
- s auch Langwurfel
- 1 urfelorakel im Bower Manuscript 127, 134ff
- in der Paśakakevali 128 134ff
- 1 urfeltrausch 111
- 1 urfelschach 172 174
- 1 urfelspiel
- 1 das ältere mit vibhūtika Nüssen
- im Rgveda 150 Wurfel benutzt 129f 160
- nicht vier Wurfel 130
- vielleicht bhara 152 A 1
- in der vedischen Literatur 160ff
- in den Upaniṣads 166f
- in der Ritualliteratur 128 156—160
- fünf Wurfel benutzt 128
- 49 100, über 100, über 1000 Wurfel 128
- kein eigentliches Wurfelspiel 161
- im Fpos mit Ausnahme des Virataparvan, Haufen von Wurfeln benutzt 129 162ff
- Identität des epischen und vedischen Spieles 166
- in der kanonischen Paliliteratur 167ff
- Technik des Aussepiels (Aussondern des genannten Wurfes aus dem Haufen geschütteten Haufen) 149 160—162
- 1 urfelspiel, Bedeutung der Zahlkunst für das Spiel 162—166
- Spielregel beim ritualen Wurfelspiel 156ff
- 1 das spätere mit Langwurfeln im Virataparvan des Mbl., im Spielhede des Vadhurapandita Jātika, in den Wurfelorakeln und in klassischer Literatur 166f
- Einsatz (vy) 131ff 165
- nicht glah 131f
- ved dhana 133 A 1
- einsetzen = dhā 148 A 3
- im Mbl 164ff
- in Teils zerlegt 114 A 4 167
- Gewinn 150ff 153 A 1 155
- Spielregel 370
- = Samvarga Methode 375—376
- Ausdrücke des Wurfelspiels von der Samvarga vidya benutzt 385
- Regeln über die Verteilung des Einsatzes 164ff
- Wurfelzahl 127ff 175
- der König spielt dreimal 159
- mit Brettspiel kombiniert 170—174
- Spielausdruck bildlich gebraucht 147 150 175
- 1 unschastein läßt Geld und Juwelen regnen 469f
- 1 samotika, Vater des Caṣṣana, nicht Ghasmotika 236—238 255
- sakraler Name 242
- 1 ūta (yukta) Delegierte der Parivāda 316f
- 1 zahlkunst sofortiges Abschätzen großer Mengen 134 161—164
- 1 zeitrechnung s Ara Zeugen zur Wahrheit vermahnt 438—442